

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Cristoph Wulf

Tarihsel Kültürel Antropoloji



Tarihsel Kültürel Antropoloji

Cristoph Wulf



Christof Wulf: Christof Wulf Berlin Freie Üniversitesi (Freie Universität Berlin) Eğitim Antropolojisi ve Felsefesi Profesörüdür. Aynı üniversitenin Uluslararası Tarihsel Antropoloji Merkezi; Kollektif Araştırma Merkezinin (SFB) “Performans Kültürleri”; Mükemmelliğin Grubu’nun “Duygunun Dilleri”; Uluslararası Araştırma ve Eğitim Grubunun “Sanatlar Arası Çalışmalar” adlı çalışmalarının üyesidir. Stanford, Tokyo, Kyoto, Mysore (Hindistan), Paris, Modena (İtalya), Amsterdam, Stockholm, London, Petersburg araştırma amaçlı ve davetli öğretim üyesi olarak bulunduğu yerler arasındadır. Temel araştırma alanları arasında “ tarihsel ve kültürel antropoloji”, “eğitim antropolojisi”, “mimesis, estetik, ritüeller ve duygular” sayılabilir. Kitapları 15 dile çevrilmiştir. Yayınlarından bir kaç “Benzetme, Kültür, Sanat ve Toplum (Mimesis, Culture, Art, Society. University of California Press:1995 Gabauer ile birlikte); Mantık ve İstek (Logik und Leidenschaft, Berlin 2002); Eğitim Antropolojisi (Anthropology of Education, 2002); İlk İnsanlar: Tarihsel Antropoloji El Kitabı (Vom Menschen, Handbuch Historische Anthropologie), Toplumun Oluşumuna Doğru. Zur Genese des Sozialen, Bielefeld 2005 (Fransızca Baskı, 2008); Kültür Antropolojisi: Çeşitlilik (Anthropologie kultureller Vielfalt, Bielefeld 2006); İmgelemenin Dinamikleri ve Edimi: Görünür ve Görünmez Arasındaki İmge (Huppauf ile, Ed. Dynamics and Performativity of Imagination. The Image between the Visible and the Invisible. New York: Routledge, 2009). Wulf, bazı ulusal ve uluslararası dergilerde editörlük ve eşeditörlük yapmaktadır. UNESCO Almanya Komisyonunun Başkan Yardımcısıdır.



Antropologie. Geschichte. Kultur. Philosophie

Reinbek. Rowohlt / 2004

© Tarihsel Kültürel Antropoloji/ Christoph Wulf

© Dipnot Yayınları

ISBN:978-975-905182-2

Sertifika No: 14999

Dipnot Yayınları 76

Baskı: 2009/ Ankara

Kapak Tasarımı: Sinan Solmaz

Düzeltili: Ali Delioğlu

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd.Şti

Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.

GMK Bulvarı No 83/23 Maltepe / Ankara

Dipnot Yayınları

Selânik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

Christoph Wulf

TARİHSEL KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ

Çeviren: Özgür Dünya Sarısoy



İÇİNDEKİLER

Türkçe Baskıya Önsüz.....	9
Giriş.....	17

Antropolojinin Paradigmaları

1. EVRİM- İNSANLAŞMA- ANTROPOLOJİ	31
Evrim.....	32
Yaşamın Evrimi.....	32
Yaşamın Gelişimi.....	33
Evrim Süreci	35
Evrime Neden Olan Etmenler ve Evrimin Mekânizmaları.....	39
İnsanlaşma.....	42
İnsansı Atalar	43
İlk İnsansılar	45
İlk İnsan (Homo Erectus)	47
Homo Sapiens (Sapiens).....	51
Özet ve Değerlendirme	56
2. FELSEFİ ANTROPOLOJİ.....	59
İnsanın Doğadaki Yeri	61
Organik Varlık ve İnsanın Kademeleri.....	64
İnsan: Doğası ve Dünyadaki Yeri.....	70
Özet ve Değerlendirme	80
3. TARİH BİLİMİNDE ANTROPOLOJİ.....	85
Annales Tarih Ekolü	86
Antropolojik Dönüş	93

Araştırma Alanları	94
Antropolojik Meseleler ve Araştırma Yaklaşımları	100
Çalışma Alanları	103
Özet ve Değerlendirme	106
4. KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ	109
Alan Araştırması- Katılımcı Gözlem- Etnografi.....	115
Başkalık	123
Kültür	128
Özet ve Değerlendirme	132
5. TARİHSEL ANTROPOLOJİ	135
Mantık ve İhtiras	137
Bedenin Dönüşü ve Hislerin Yok Olması	139
Ruhun Kızları	146
Kutsal	149
Güzelliğin Görünüşü	151
Aşkın Kaderi	154
Ölmekte Olan Zaman	156
Sessizlik	158
Epistemolojik Kavramlar	161
İnsan Soyuna Dair	162
Kozmoloji	164
Dünya ve Nesneler	164
Soykütüğü ve Toplumsal Cinsiyet	165
Beden	165
Medya ve Öğrenme	166
Alinyazısı ve Yetenek	166
Kültür	166
Özet ve Değerlendirme	167

Tarihsel Antropolojinin Konuları

6. BİR MEYDAN OKUMA OLARAK BEDEN	171
Antropolojinin Paradigmaları ve Beden	172

Antropolojinin Merkezi Alanlarında Beden.....	186
7. KÜLTÜREL ÖĞRENMENİN TAKLİTSEL TEMELİ.....	193
Tarih ve Kültür	198
Toplumsal Etkinlik ve Taklitsel Yolla Edinilmiş Pratik Bilgi.....	204
8. EDİMSELİN TEORİ VE PRATİKLERİ	211
Algı	219
Medya	222
Toplumsal Cinsiyet	226
9. RİTÜELLERİN YENİDEN KEŞFİ	231
Tarihsel Perspektifler	236
Ritüeller ve Edimsellik.....	240
10. EVRENSELLİK VE TEKİLLİK ARASINDA DİL.....	253
Beden ve Dil	254
Dil ve Düşünce	259
Dilin Antropolojisi	264
11. İMGE VE İMGELEM	271
İmgeler, Beden, Medya	272
Mevcudiyet, Temsil, Benzetim.....	279
İmgelerin Anlamı Açık Doğası	286
Fantezi- İmgelem- Aklın Gözü- İmgesel	289
12. ÖLÜM VE BAŞKALIK	297
SONUÇ.....	307
Tek Disiplinli ve Disiplinlerötesi Araştırma.....	307
Karmaşıklık ve Yöntemsel Çeşitlilik.....	309
Küreselleşme ve Kültürel Farklılık.....	312
Son Sözler	317
Kaynakça.....	323

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÜZ

Bu kitap, antropolojinin kendini tanımlaması üzerine son yıllarda süregiden hararetli tartışmaya bir katkı olarak tasarlanmıştır. Bu amaçla, tanımlı gereği farklı gelişmişlik düzeylerindeki toplumlar ve kültürler arasında bir ayırım yapmayan bir tarihsel ve kültürel antropoloji kavramının genel hatlarını çizeceğim. Bugün, antropoloji ya da etnolojiyi “ilkel halklar”, “sanayi öncesi” ve “devlet öncesi” toplumlar, “kabile toplumlar”, “basit toplumlar”, “az gelişmiş”, “ilkel”, “yazısız”, “Avrupalı-Amerikalı olmayan” toplumların bir çalışması ile sınırlamak artık anlamlı görünmüyor. Ben, tüm insan toplumlarının ve kültürlerinin eşit bir staüsü olduğu varsayımından hareket ediyorum. Ne var ki, antropolojide farklı uzmanlık alanları vardır ve olmalıdır. Örneğin, dört alanlı Amerikan yaklaşımı, bağlam ve mevcut oranlılıkları şimdi bir kez daha canlı tartışmanın konusu haline gelmiş olan dört farklı alan üzerinde odaklanır.

Araştırmamın referans çerçevesi Avrupa ve özellikle Almanya’da antropolojik düşüncenin geçen yüzyıl boyunca gelişimidir. Burası, bu kitaba katkıda bulunan tarihsel, etnografik ve felsefi çalışmaları yürüttüğüm yerdir. Ben bu çalışmada pek çok disiplinin, özellikle de tarih, etnoloji ve felsefenin, fakat aynı zamanda sosyoloji, psikoloji ve edebi çalışmaların epistemolojik geleneklerinden ilham aldım. Bu kitaptaki amacım, *antropolojinin birkaç ilke ve perspektifini* onu evrim, Almanya’daki felsefi antropoloji, Fransa’daki felsefi antropoloji ve ABD ve Avrupa’daki kültürel antropoloji ile karşılaştırarak ve aynı zamanda kendi araştırmamdan da yararlanarak geliştirmektir.

Normatif antropolojilerin etkisi zayıfladıkça, antropolojik araştırma kendi doğum ve ölümlülüğü ile kendi toplumsallaşması ve kül-

türlenmesinin hem ürünü hem de aktörü olan bedene daha fazla dikkat etmeye başladı. Yaşayan insan bedeni sadece öykünmeyi değil, kültürel bilginin aktif bir edinimini de içeren muhtelif taklitsel süreçlerin sonucudur. Bu taklitsel süreçlerde kültür üretilir, aktarılır ve dönüştürülür. Burada bedenin edimselliği, nasıl sahnelendiği ve oynandığı önemli bir rol oynar. Edimsellik dil süreçleri (Austin), kültürel edimler(Singer) ve estetik (Huppauf and Wulf) için özel bir önem taşır. Ritüeller yalnızca “metinler” olarak algılanır ve yorumlınırsa, maddi ve bedensel yönleri ile ilintili olan bir boyutları eksik kalır. Bu, ritüellerin ve ritüelleşmenin cemaatlerin edimsel oluşumuna nasıl katkıda bulunduğu ve eğitsel süreçleri nasıl şekillendirip öğrenmeyi yücelttiğine yakından bakarak bu yönleri ayrıntısıyla incelediğim büyük bir araştırma projesi olan “Ritüeller Üzerine Berlin Çalışması”nda beni ritüel eylemlerin edimsel yönü üzerinde odaklanmaya sevketti. Bu incelemelerde bedenin maddi doğası ve duyumsal yetenekleri temel bir rol oynadı. Sonuçlar, insanın bedenselliğinin araştırmamın ana odaklarından iki tanesi olan dil ve imgelem tarafından şekillendirildiğini açığa çıkardı.

Çağdaş antropolojinin dağılması ve “yersiz yurtsuzlaşmasının” antropolojik düşünce ve araştırmanın yeni biçimlerinin gelişimine dair önemli bir potansiyeli vardır. Bu, beraberinde disiplininizi mi adı dolmuş geleneklerinden kendimizi özgürleştirme ve antropolojinin ufkunu yeniden tanımlama fırsatını getirir. Bu yeniden tanımlamada küreselleşmeden doğan küresel perspektifler giderek daha önemli hale gelmektedir. Diğerlerinin yanı sıra bu, sosyal piyasa ekonomisini marjinalleştiren neoliberal ekonomik eğilimlerin ve pekçok toplumun giderek daha da benzer hale gelmeye yönelik ortak eğiliminin eleştirisine de sebebiyet vermiştir. Bugün antropolojiye küresel bir yönelim vermek, onu dünyanın tüm toplumlarında ve kültürlerinde araştırmaya yönlertmek ve gelecekte insan yaşamının en önemli koşullarının ne olacağı konusunu ele almak anlamına gelir.

Antropoloji temsil etme, yorumlama, yapıçözümün inşası problemlerinin ve dolayısıyla metodolojik çeşitliliğin merkezi önem arz ettiği ademi-merkeziyetçi ve çok-merkezli bir bilimdir. Birinin

“tektipleştiren” bir küreselleşmeye, diğer noktaların ise bu gelişmenin sınırlarına yönelimli olduğu ve kültürel çeşitliliğin koşullarını vurguladığı çelişkili iki gelişimsel eğilimler birbiri ile çarpışır. Bu gelişme, insanlığa dair daha evrensel ifadeler ile tarihsel ve kültürel çeşitliliği vurgulayan ifadeler arasındaki gerilimlerin arttığı antropoloji tarafından yansıtılır. Antropolojiyi *unitas multiplex*, yani çokluğun birliğinin bir bilimi olarak anlarsak, insanlık bilimindeki epistemolojik ve paradigmatik farklılıkların yok edilemeyeceğinin, hatta onun önemli bir ögesi olduğunun farkındayızdır. Antropolojik araştırma bu nedenle, bakış açılarının görece olduğu varsayımından, onları keyfilikte ve rastgelelikte çözmeden hareket etmelidir. Bana göre, bunun değerler ve toplumsal ve etik sorumluluklara bağlı olup olmadığı ya da nasıl olduğu sorusu da ortaya çıkıyor. Ben kendi araştırmamı insan hakları değerleri içine gömülü olarak görüyorum fakat insan haklarının da kısmen zaman ve kültüre bağlı olduğunu ve dolayısıyla tartışmaya açık olduğunu inkar etmiyorum.

Akademik disiplinlerin parçalanmışlığını göz önünde bulundurarak, onu kavramsallaştırdığım şekliyle antropolojinin görevi bireyler arasındaki anlayış ile dünyanın farklı kısımlarındaki bireyler ve toplumlar arasındaki anlayışı geliştirmeye katkıda bulunmak olmalıdır. Bu görevi üstlenen bir antropoloji, tanımı gereği insan toplumlarının ve kültürlerinin incelenmesine sistematik bir yaklaşım geliştiremez; bu araştırma ile ilgili olan ve insanlığın yorumlanmasına katkıda bulunabilecek ve bulunması gereken disiplin ve paradigmalardan çeşitliliği fazla geniştir. Böyle sistematik bir yaklaşım o kadar soyut olacaktır ki, tüm içeriğinden mahrum kalma riskini taşıyacaktır. Bu nedenle tüm tarihsel ve kültürel bağlamı hesaba katan (ve elbette olası tüm araştırma alanını kapsamayı iddia etmeyen) *antropolojiye* bir katkıda bulunmak isterim.

Araştırmam asıl olarak kıta Avrupası ve özelinde Almanya’ya yönelik olmasına rağmen, antropolojinin geliştirme sürecinde olduğum perspektif ve ilkelerini diğer toplum ve kültürlerle de ilişkilendirmek mümkün olmalı. Araştırma projelerimden biri şu anda bu hipotezi test ediyor. Kültürler arası üç ekip ile beraber Japonya ve Alman-

ya'da mutluluğun sahnelenmesi ve oynanması üzerine iki karşılaştırmalı antropoloji çalışması üzerinde çalışıyorum. Yıllardır devam eden başka bir projede bedenin Avrupalı ve Hintli kavramsallaştırmaları ve ritüellerde duygu yaratımı stratejileri arasındaki farkları ve oransal değişkenleri analiz ediyorum. Her iki proje de tarihsel kültürel antropolojinin ilkelerine dayalıdır. Böyle bir temeli olan bir araştırma iki ateş arasında; temel olarak sonsuz bir yelpazedeki konu, araştırma soruları, perspektifler ve yöntembilimsel süreçler ile içerik, yöntem ve paradigmlar bakımından keyfilik arasındaki gerilimin alanında meydana gelir.

Sonrasında seçilmiş *antropoloji yönlerinin* tamamlanmış olduğunu iddia edemeyen ve daha ileri açıklama ve tanımlamaları gerektirecek ana hatlarını sunuyorum.

Temel olarak Avrupalı-Amerikan kültürün fikirleri, imgeleri, değerleri ve normları etrafında toplanan *soyut antropolojik norm şimdi bağlayıcılığını yitirdiğinden*, antropoloji küreselleşmiş bir dünyanın koşullarında insan görüngüleri üzerine bir araştırma yapma çabasını oluşturur. Bu gelişmenin sonucu olarak antropolojik araştırma artık *belirli tanımlanmış kültürel alanlar ya da bireysel çağlar* ile sınırlı değildir. Antropolojik araştırmanın amacı insan görüngülerinin ve küreselleşmiş dünyamızdaki sorunların daha iyi anlaşılması ve açıklanmasına ve dolayısıyla insanlar arasında daha iyi bir anlayışa katkıda bulunmaktır. Antropolojinin kimi bölümlerinin sömürgecilik ve ırkçılıktaki tarihsel iştirakleri üzerine canlı tartışmalar, temsil sorunu ve ötekinin ne kadar "cevap verebileceği" antropolojinin ufuklarını genişletme ve onu yeni görevlere açma çabalarının kanıtlarıdır.

Antropolojide, antropoloji araştırmacılarının farklı perspektiflerinin tarihselliği ve kültürelliğinden ve araştırmanın içerik ve konularının tarihsel ve kültürel karakterinden doğan bir *ikili tarihsellik* ve *kültürelilik* mevcuttur. Antropologların kendi tarihsellik ve kültürelilikleri, farklı bir zaman ya da kültürde meydana gelen görüngü ve yapıların ona karşı anlaşılıp incelendiği zemini oluşturur. Yeni araştırma soruları ve metodolojiler bu kusurlu bulunan tarihsellik ve kültürelilik arasındaki karşılıklı bir ilişkide gelişir. Antropolojik araştırmada tarihsel-

lik ve kültürelliği birbirine ait olarak düşünmek ve örneğin kültürellik ve tarihselliği birbirine düşürmemek önemlidir. Alman tarihsel gele- neğine aşina olan Franz Boas'ın çalışmaları gibi eskiden bu yöne işa- ret eden fakat günümüze kadar pek de izlenmemiş önemli fikirler bulabiliriz.

Burada sunduğum antropolojiye yaklaşım insan toplumları ve kültürlerini incelemede hem *art zamanlı* hem de *eş zamanlı yöntemleri* kullanır. Art zamanlı olarak uygulanan tarih bilimlerinden yorumsamacı ve metin-eleştiren yöntemlere ve antropolojik mesele- lere ek olarak, çok sayıdaki niteliksel ve niceliksel yöntemleri kulla- nan alan araştırması hala eş zamanlı antropolojik araştırmanın bir yöntemi olarak önemli bir rol oynar. Özel olarak yorumlayıcı ve düşününsel yöntemler bireysel ve öznel perspektiflere ifade kazan- dırma imkanı sağlar.

Pek çok antropolojik araştırma projesi *disiplinlerarası* ya da *ötesi*, *çokkültürlü* ya da *kültürler-ötesi*dir. Disiplinlerötesi doğaları nedeniyle pek çok çalışma geleneksel disiplinlerin sınırlarını aşar ve yeni prose- dürler kullanarak ve şeylere yeni perspektiflerden bakarak, yeni araş- tırma soruları ve nesnelerini inceleyerek yeni içgörüler kazanır. Çokkültürlü ya da kültürler-ötesi yönleri antropolojik araştırmaya dahil etme çabası da, özellikle uluslararası antropolojik araştırma ağı bağlamında önemli bir rol oynayan yeni araştırma sorularının ve perspektiflerinin gelişimine yol açar.

Antropologların uzun zamandır ele almadıkları yeni bir zorluk da, bireysel varlıklar olarak insanlar ve genel olarak insanlığa dair *öz- gül içgörüler ve genel içgörüler arasındaki ilişkinin* nasıl tanımlanması gerek- tiği sorusudur. Arkeoloji, biyolojik antropoloji ve dilbilimsel antro- polojide insanlık ve insan ırkı üzerine evrensel açıklamalarda bulun- maya müsaade edilebilirken, tarihsel ve kültürel antropolojik yakla- şımlarda vurgu daha çok belirli tarihsel-kültürel görüngüler üzerinde karmaşık açıklamalarda bulunmak için yorumsamacı yöntemleri kul- lanabilme üzerindedir. Bu yaklaşımlar kültürel çeşitliliğin araştırılması ve garanti edilmesine yönelmiştir. Ne var ki, kültürel çeşitlilik ile ilgi- lendiğimiz zaman bile *tüm insanlarda neyin ortak olduğu* sorusu ortaya

çıkmaktadır. Bu küreselleşme döneminde antropolojinin insanlar, kültürleri ve tarihsel çağlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar arasındaki ilişkiyi araştırması giderek daha önemli hale gelmektedir. Bu bağlamda, antropolojide hem art zamanlı hem de eş zamanlı araştırmada karşılaştırmanın oynadığı rol sorusu acilen açığa kavuşturmamız gereken bir önem arz etmektedir.

Bana göre antropolojik araştırmanın amacı insanlığa dair bilgimizin karmaşıklığını azaltmak değil *artırmaktır*. Bu yorumlama, düşünüm ve öz eleştiri ve insanın kendi kendini yorumlamasının temel sınırlarının bir incelemesini içermesi gereken felsefeden ilham almış süregiden *antropoloji eleştirisini* gerektirir. Teolojide Tanrı'nın tanımını andırarak *homo absconditus*'tan bahsedilir. Bu terim antropolojik içgörülerin ve bulguların insanlık durumunu sadece kısmen, yani pek çok perspektiften, dolayısıyla eksik olarak kavrayabileceği kanısını ifade eder. Antropolojik araştırma ve keşif, konuyla ilgilidir ve tarihsel ve kültürel değişime tabidir. Başlangıç noktası dünyanın başka türlü değil de olduğu gibi olduğunu merak etmek ve buna hayret etmek isteğidir. Bu merak (*thaumazein*) dünyanın gizemi ile büyülenmenin ve antropolojik bilginin olanaklarına dair bir merakın başlangıcıdır.

Teşekkürler

Yardımları olmasa kendi tarihsel ve kültürel antropoloji kavramımı geliştiremeyeceğim pek çok meslektaşım ve arkadaşıma şükranlarımı sunmak isterim. Yardımı dokunanlar, bir listesi çıkarılamayacak kadar çok. Yıllar boyunca beraber çalıştığım, bana çalışmamda ilham veren çok kişi var. Disiplinlerarası Tarihsel Antropoloji Merkezi'nde (Interdisciplinary Center for Historical Anthropology), "Cultures of the Performative" Ortak Araştırma Merkezi'nde (Collaborative Research Center), "Languages of Emotion" Cluster of Excellence'ta, üç Yüksek Okul'daki "Die Bildung des Körpers", "InterArts" and "Languages of Emotion" ve Berlin Freie Üniversitesi'ndeki meslektaşlarıma ve arkadaşlarıma özellikle minnettanim. Alman Eğitim Araştırması Topluluğu'nun (German Society for Educational Resear) bir parçası olarak kurulan "Eğitim Antropoloji-

si”ndeki meslektaşlarıma da takdirlerimi sunmak isterim. Üç meslektaşım özellikle bahsedilmeyi hak ediyor; Berlin’de tarihsel antropoloji araştırma projelerini kurmama yardım eden Dietmar Kamper, taklitsel süreçlerin tarihsel, kültürel ve toplumsal temelleri üzerinde pek çok sene beraber çalıştığım Gunter Gebauer ve antropolojinin gelecekteki eğilimleri ve eğitim antropolojisi üzerine benimle beraber çalışan Jörg Zirfas.

Almanya, Avrupa, ABD, Latin Amerika, Asya ve Afrika’da çok sayıdaki üniversitede yıllarca beraber çalıştığım ve bende birtakım önemli fikirlere ilham veren tüm meslektaşlarıma da minnettarım. Antropolojik araştırmalarımı desteklemeye devam eden Deutsche Forschungsgemeinschaft’a ve danışmanlarına da kendimi borçlu hissediyorum.

Berlin Freie Üniversitesi’nde ve dünya çapında beraber çalıştığım, düşüncelerimi ve araştırmamı yeniden ele almam ve onu düzeltmem için beni eleştiren pek çok lisans, linsansüstü, doktora ve post doktora öğrencisine de teşekkür etmek isterim. Onlar ve alevlendirdikleri tartışmalar olmadan bu kitabı yazamazdım.

2009 Yazı, Berlin
Christoph Wulf

GİRİŞ

Antropolojinin ele aldığı konular bilimin neredeyse tüm dallarında önemli bir rol oynar. Günümüzde, edebiyat ve kültürel çalışmalara ilaveten beşeri bilimlerin, sosyal bilimlerin ve doğa bilimlerinin birçok disiplini neyin antropolojinin başlıca dönüm noktası olarak görülmesi gerektiğini tartışıyor. Bu konudaki¹ tahminler birbirinden oldukça farklı: Bazı durumlarda, yeni problemler ve yeni sorular açığa çıkarılıyor, diğerlerinde bölük pörçük bilgiler daha büyük problemlere ve bağlamlara uygulanıyor; başka bir amaç ise normatif ve içeriksel bir belirsizlik döneminde hayati önem taşıyan bir mesele olan yeni referans noktaları bulmaktır. Antropolojiyi neyin oluşturduğuna ilişkin kavrayışlar, antropolojiyi nasıl anlamamız gerektiği hakkındaki görüşler kadar farklıdır. Elinizdeki kitap bu sorunlara bazı yanıtlar geliştirmeye çalışmaktadır.

Etimolojik bir yaklaşımla, antropoloji iki ayağı üzerinde duran ve karakterize olmuş bir yaşam biçiminin incelenmesi olarak tanımlanabilir.² Bu antropoloji kavrayışı tarihsel ve kültürel çeşitliliğin tümel ve tikel yönlerini kapsar ve toplumun, bilimin ve felsefenin gelişimi ile yakından ilintilidir.

¹ Terim, klasik Yunan'dan, hele de Aristoteles'ten kesinlikle kaynaklanmaktadır. Aristoteles antropologlardan bahsettiği yerde Ross'un 'dedikoducu' diye tercüme ettiği şeye gönderme yapmaktadır. Marquard, Odo. "Anthropologie". Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1: A-C. Ed. Joachim Riffler. Basel/Stuttgart 1971, s. 362. Ayrıca bkz. Terimin öteki kullanım ve anlamları, s. 362-374.

² Krş. Benzenhöfer, Udo ve Maike Rotzoll. "Zur „Anthropologia" (1533) von Galeazzo Capella. Die früheste bislang bekannte Verwendung des Begriffs Anthropologie." Medizinhistorisches Journal. Internationale Vierteljahresschrift für Wissenschaftsgeschichte. 26. 1991, s. 315-320.

Akademik bir disiplini belirten bir terim olarak antropoloji çok eskiye dayanmaz; 16. ve 18. yüzyıllar arasında ortaya çıkan, insan soyunun kendi üzerine tefekkürüne duyulan yeni ilgiyi ifade eden yeni bir sözcüktür. Antropoloji kelimesi ilk olarak 1533 yılında Galeazzo Capella tarafından, üç kısımdan oluşan bir kitabın başlığı olarak kullanılmıştır. İlk kısım insanın değerliliği ve değerleri, ikinci kısım dışının cazibesi ve üçüncü kısım da insanlık durumunun bedbahtlığı konusuna odaklanır.³

Sivil toplum ve aydınlanma felsefesinin gelişimi sırasında antropoloji insan soyu bilimi haline geldi. Bu dönemde eğitimin amacı eksiksiz bireyler oluşturmak iken⁴, antropoloji insan soyunu geliştirmekle yükümlü kılınmıştır.⁵ Kant'ın 1798'de yayımlanan kitabı *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji* fizyolojik ve pragmatik antropoloji arasında bir ayırım yapar. Fizyolojik antropoloji doğa tarafından dayatılan, insan olmanın değiştirilemez koşulunu incelerken, pragmatik antropoloji medeniyet ve insanın yetiştirilmesi ile ilgilendir. Pragmatik antropoloji, insanların varoluşlarını ve geleceklerini kendi

³ de Montaigne, Michel. *Essais*. Ed. Herbert Lüthy. Zurich. 1992.

⁴ Krş. Herrmann, Ulrich. "Vervollkommnung des Unverbesserlichen?". *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Ed. Dietmar Kamper ve Christoph Wulf. Frankfurt, 1994, s. 132-153.

⁵ Krş. Kant. Immanuel. "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht". *Collected Works Vol. 12: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*. Ed. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/ M., 1977.; Kamper, Dietmar, Christoph Wulf ve Gunter Gebauer, eds. "Kants Anthropologie". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 11. (2002) 2; Brandt, Reinhard. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg, 1999; Ferrari, Jean (ed). *Kant sur l'Anthropologie. L'Année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières*, Paris, 1997; Böhme, Hartmut ve Gernot Bohme. *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt., 1985; Böhme, Gernot. "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht". *Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt, 1985.

ellerine almalarının hem fırsatına hem de yükümlülüğüne sahip oldukları dönemi dikkate alır.⁶

Kant'tan farklı olarak Johann Gottfried Herder⁷ ve Wilhelm von Humboldt⁸ antropolojinin tarihsel ve kültürel karakterini vurguladılar ki bu yaklaşımın günümüz antropolojisi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Humboldt'a göre, karşılaştırmalı antropoloji farklı toplumların tarihsel ve kültürel özelliklerini incelemelidir. Ona göre bu, insan ırkının eşitsizliklerinin ve olasılıklarının çeşitliliği arasından “insan soyunun idealini” aramak olduğu kadar toplumlar, kültürler ve bireyler arasındaki farkların incelenmesini de içermelidir. Bu yaklaşım, estetik yargı ve felsefi akıl yürütme kadar bilimsel ve tarihsel yorumsama prosedürleri de gerektirir. Çeşitli çağları ve kültürleri araştırmak, toplumsal ve kültürel gelişmelerin daha güçlü bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunan bir antropolojik bilgi bütünü yaratır. Humboldt antropolojinin amacını bilgi uğruna bilgi edinmekten daha fazla bir şey; insan soyunu geliştirmek amacıyla eğitsel süreçlere ön ayak olma olarak gördü.

Nietzsche ve Foucault, Humboldt'un fikirlerini radikalleştirerek bağlayıcı, soyut antropolojik norm arayışına bir son verme çağrısında bulundular; böylece antropolojinin konularını ve referans noktalarını, etnolojik bir perspektifi kapsamak için, Avrupa kültürünün ve tarihinin ötesine doğru genişletmek istediler. Günümüz antropolojisi kavramlarının, bakış açılarının ve yöntemlerinin tarihselliğini ve kültürelliğini, nesnelerinin tarihselliği ve kültürelliğiyle ilintilendirmeye çalışır. Tarihsel antropoloji beşeri bilimlerin bulgularını ve antropoloji eleştirisini tarihsel ve kültürel felsefeye dayanarak inceler ve böy-

⁶ Krş. Herder, Johann Gottfried. “Herder und die Anthropologie der Aufklärung”. Werke. Vol. II. Ed. Wolfgang Pross. Munich, 1987; ayrıca bkz. “Zum Sinn des Gefühls”, “Über den Ursprung der Sprache” ve “Plastik” üzerine denemeler.

⁷ von Humboldt, Wilhelm. “Plan einer vergleichenden Anthro-pologie”. *Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden*. Vol. I. Ed. Andreas Flitner ve Klaus Giel. Darmstadt, ³1980. s. 337-375.

⁸ Krş. Lepenies, Wolf. *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. Frankfurt, 2002.

lece yeni soruların ve özelliklerin araştırılmasının yolunu açar. Bu çabaların kalbinde teskin edilemeyen aklın huzursuzluğu yatar. Tarihsel antropolojide araştırma belli kültürel bağlamlarla ya da münferit çağlarla sınırlanmamıştır. Araştırmanın bütünlüklü tarihselliği ve kültürelliği üzerine düşünceler, disiplinin, beşeri bilimlerin Avrupa merkeziliğini geride bırakmasına ve şimdinin ve geleceğin çözülmemiş problemlerine odaklanmasını sağlar.

Bu odaklanma, örneğin zaman zaman biyolojik bilimlerde bulunabilen, her şeyi kapsayıcı ve evrensel antropolojik yorumlara karşı kuşkuculuğu ima eder. Tarihsel antropoloji tek bir disipline işaret etmez. Felsefe de dahil pek çok farklı bilim ve disipline dokunur. Kapalı bir araştırma alanı olarak görülmez. Farklı bilimlerin kuralları belirlenmemiş etkileşiminin sonucudur. Tarihsel antropolojide incelenecek konuya bağlı olarak, araştırmaya dahil olan disiplinlerin kapsamı çok farklı olabilir. Tarihsel antropolojinin nesne ve öznesi, farklı tarihsel alan ve kültürlerdeki tüm insan kültürünü kapsayabilir. Tarihsel antropoloji kültürlerin çokluğunu bir önvarsayım olarak kabul eder, kültürlerin kapalı değil dinamik sistemler olduklarını, birbirlerinin içine nüfuz edebildiklerini ve önceden belirlenebilen bir geleceğe sahip olmadıklarını farz eder.

Tarihsel antropoloji farklı zaman ve kültürlerle ilgili konuları incelemeye yönelik bilimsel niyetin sonucudur. Bu nedendir ki tarihsel antropolojik araştırma tarih, edebiyat, dilbilim, sosyoloji, psikoloji ve eğitim teorisi gibi çok sayıda farklı disiplinde bulunabilir. Bununla birlikte bu araştırma sık sık münferit disiplinlerin sınırlarını aşma eğilimi gösterir ve böylece disiplinler ötesi hale gelir. Bu disiplinler ötesilik, bilimsel etkileşim ve işbirliğinin yeni biçimlerini gerektiren tamamen yeni bilimsel disiplinler ve konular meydana getirir. Bu süreçte çok sayıda farklı araştırma yöntemi kullanılır. Tarihsel-yorumsamacı metin yorumu ve nitel araştırma yöntemleri, ve yine belirli bir metodoloji olarak kategorize edilmesi güç bir yaklaşım olan felsefi akıl yürütme yaygın olarak kullanılır. Bazı araştırmalar sanatsal ve edebi malzemeleri kullanır, böylece bilim, edebiyat ve sa-

nat arasındaki geleneksel sınırları aşarlar.⁹ Farklı araştırma alanları, konuları ve bakış açılarının gelişiminde kültürel geleneklerin rolüne dair artan bir bilinç ve uluslararası kültürel sınırları aşma eğiliminin antropolojik araştırmada merkezi bir konu haline gelmesi ile sonuçlandı. Bahsi geçen uluslarötesi yaklaşım Avrupalılaşıma ve küreselleşmenin ışığında antropoloji için giderek daha önemli bir hale gelmektedir. Bu yeni yaklaşım, yeni araştırma paradigma-larının geliştirilmesine ve test edilmesine olanak sağlayan merak cinini ve bilgimizi genişletmeye duyduğumuz bağlılığı besleyen çerçeveyi sağlamaktadır.

Bağlayıcı bir antropolojik normun yokluğu en önemli antropolojik paradigmalardan incelenmesini zorunlu kılar ve farklılıklarını olduğu kadar ortak zeminlerini de tespit etmek için girişimler yapılmasını gerektirir. Sonuç olarak, tarihsel antropolojinin görev ve prosedürlerini tanımlamak ve onların sosyal ve kültürel bilimlere kadar beşeri bilimlere için de önemini göstermek gereklidir.

Antropolojinin konusu tarih içinde insan soyunun araştırılması ise, insanın evrimini “insanlık muamması”nın antropolojik incelenmesinin kapsamı içine almak tamamen mantıklıdır. Ne var ki insanın evrimi ancak yaşam tarihinin bir parçası olarak görülürse anlaşılabilir. İnsan evriminin ve yaşamın tarihinin tersinmezliği de tarihsel antropolojinin bir yönüdür; bugün bu süreç maddi özörgütlemenin bir sonucu olarak görülür. Tıpkı antropolojinin kendi araştırmasının tarihsel yönünün altını çizmesi gibi, evrim kuramı da doğa ve insan evriminin radikal zaman cetvelini vurgular. Zaman ve tarih bu nedenle evrimin merkezi boyutlarıdır. İnsan evrimi, ilk insansılar ile başlayan ve modern insana dönüşme yolundaki primordial ve ilk insanı kapsayan uzun bir gelişme sürecidir. Bu, ekolojik, genetik, beynisel, toplumsal ve kültürel etmenlerin karşılıklı bağımlılığının çok boyutlu bir gelişimidir.

⁹ Diğerlerinin yanısıra krş. Ortner, Sherry B. “Theory in Anthropology since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly*. 26 (1984), s. 126- 166.

Evrimsel çalışmayı antropolojiyle bütünleştirmek, tüm canlıların birbiriyle olan ilişkileri ve insan evriminin uzun tarihi kadar, evrimin genel kanunlarını keşfetme arayışıyla ilgilidir. Felsefi antropolojinin ise asıl ilgilendiği konu insan soyuna has özellikleri, insanın diğer hayvanlarla kıyaslanması yoluyla tespit etmeye çalışmaktır. Max Scheler'e göre, bu özellik, insanların çevrelerindeki nesnelerin farkında olmalarını ve bir dünya kavramına sahip olmalarını mümkün kılar. Helmuth Plessner, insanın biricikliğini onun dışmerkezliliğinde görür. Bu, insanların bedenlerini sadece onun içinde varolmaları bakımından değil, bir bedene sahip olmaları bakımından da görmelerini mümkün kılar. Örneğin, elimizi nasıl hissettiğimizi ve algıladığımızı ele alalım: Onu bedenimizin bir parçası olmanın yanı sıra kullanabildiğimiz, bize tabi ve denetleyebileceğimiz bir organ olarak da hissederiz. Benzer şekilde Arnold Gehlen'in antropolojisinin de merkezinde insan soyunun özgün doğası bulunmaktadır. Gehlen insana ilişkin olarak geliştirdiği "noksan varlık" (Mängelwesen) teorisini, Herder tarafından 100 yıl önce formüle edilen insani varoluşun kurucu unsurunun onun yetersizliğinde olduğu fikri üzerine inşa etti. İnsanlar, eksikliklerinin ve yetersizliklerinin üstesinden gelebilmek için bireysel ve kolektif eylemleri kullanmaya mecburdurlar ve kültür, dil ve kurumların kökeni budur.

Tıpkı evrim teorisinin yaşam ve insan soyunun genel bir anlayışının peşinde olması gibi, felsefi antropoloji de insan soyunu diğer hayvanlarla kıyaslayarak onun özgün doğasını tanımlamaya bakar. Felsefi antropologlar, kendi düşüncelerinin temelinde soyut, genellenmiş bir kavram olduğunu ve bunun tarihsel ve kültürel dünyada bulunamayan ama buna rağmen insan soyunun tarihsel ve kültürel özgüllükleri dışında varolabileceği izlenimini uyandıran bir kavram olduğunu sık sık gözden kaçırlar. Tarihsel ve kültürel antropoloji bu soyut kavrama, insan soyunun yaşamını tarihsel ve kültürel bağlamında incelemek gerektiğinde ısrar ederek karşı çıkar ki bizi insan yapan şey tam da bunların birbirinden farklı özellikleridir.

Antropoloji çalışmalarının Fransız Annales ekolünün çalışmalarına ve onun zihniyetler tarihi ekolüne dahil edilmesinden bu yana

tarih yazımı yeni bir boyut kazandı. Bu boyut, olaylar tarihinin tasvir ve analizinde, ve yine yapısal ve toplumsal tarihin incelenmesinde kullanılan yeni tema ve yöntemsel prosedürleri tamamlar. Antropolojik konular üzerinde yoğunlaşmak, hem toplumsal gerçekliğin tarihsel yapıları hem de toplumsal özneler arasındaki failin öznel uğraklarını odağa koyar; bu odaklanma insan davranışının temel koşullarını araştırmakta kullanılır. Fransa'da Lucien Febvre ve Marc Bloch tarafından yürütülen çalışmalar tarihsel bilginin, olaylar ve anlatı, gerçek ve kurgu, yapısal tarih ve anlatılayıcı tarih yazıları arasındaki tartışmalı sınırlardan doğduğunu gösteren, tarih alanında antropolojik temaların incelemesinin başarılı örnekleri arasındadır. O zamandan beri kendi alanlarının klasikleri haline gelen bu çalışmalar, felsefi antropoloji çalışmaları ile aynı zamanda ortaya çıkmıştır ve Fernand Braudel, Emmanuel LeRoy Ladurie, Philippe Ariés, Georges Duby ve Jacques LeGoff gibi tarihçilerin çalışmaları ile bağlantılıdır.

Almanya'da antropolojik konular, gündelik tarih ve mikro tarihte olduğu kadar kültürel çalışmalar, eğitim bilimleri, kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları ve düşünce tarihinde de ele alınır. Bu çalışmaların kapsamı insanların gerçek yaşam öykülerine dair vaka çalışmalarını, yerel ve bölgesel tarihi, zihniyet tarihini ve tarihsel kültürel antropolojiyi içerir. Farklı düşünceler, yeni kombinasyonlar oluşturarak birbirinin içine nüfuz eder. Belli durumlar için eylemleri önceden hazırlarlar ve toplumsal davranış için karar verme desteği ve yönelim sağlarlar. Kültüre, sınıfa ve toplumsal gruplara özgüdürler. Zihniyetler belli toplumsal koşul-larda evrilirler ve toplumsal öznelerdeki toplumsal davranış, ona belirlenmiş, sabit bir biçim vermeden yapılandırılır. Bireylerin farklı olmalarına ve farklı davranmalarına izin verirler. Değişime ve tarihsel gelişime tabidirler. Onların temel tarihsel doğasını anlamak, tarihin evrensel açıklığına bakmamızı sağlar.

Bunlardan başka, önemli antropolojik perspektifler kültürel antropoloji veya etnoloji alanları tarafından sağlanır. Bu disiplinler, insan soyunu kendi tarihsel ve kültürel özelliklerinin “arkasında” (yani ondan sorumlu olarak) olarak görmez, ancak onu bu özellikler bağlamında inceler. Dolayısıyla “beden”, “dil” ya da “imgelemi” evren-

sel varlıklar olarak belirlemek yeterli değildir, bunlar farklı kültürler bağlamında incelenmelidirler. İnsan soyu hakkında sonuçlar çıkarmamızı sağlayan da kültürün bu çeşitliliğidir. Kültürel olarak farklı ifade biçimlerini karşılaştırmak yeni fikirlerle sonuçlanır ve hali hazırda kabul gören kimi düşünceleri sorgulamaya çağırır. Kültürlerin heterojenliği hakkında yapılan etnolojik araştırmalar, kültürel antropoloji için önemli sonuçlar üretir. Farklı olanın bilimi olarak kültürel antropolojinin bulgularının, kendi kültürlerimizde neyin farklı olduğunu anlama konusunda kalıcı bir etkisi olmuştur. Yeni gelişmeler farklı kültürler arasındaki ortak özellikler kadar, onlar arasındaki farklılıkların da incelenmesinin önemli bir rol oynadığı daha kapsamlı bir kültür kavramı ile sonuçlandı. Siyaset, ekonomi ve kültürün küreselleşmesi küresel, ulusal, bölgesel ve yerel yönlerin kesişmesi, harmanlanması ve kültürel asimilasyonu ile sonuçlandı. Bu durum, farklı kültürleri incelemenin yeni biçimlerini gerekli kıldı. Farklı kültürleri kavrayamadığımızı anlama meselesi merkezi hale geldi. Sosyal ve kültürel antropolojide “katılımcı gözlem” temelinde geliştirilen etnografik yöntemler, tarihsel kaynak yorumlama ve felsefi akıl yürütmeden derlenenlerden başka bilgi biçimlerine kaynaklık etti. Bizi sadece diğer kültürlerde değil, aynı zamanda kendi kültürümüzde de neyin farklı olduğunun farkına vardırırdılar. Dolayısıyla, kültürel antropolojik perspektifin Avrupa kültürlerine uygulanması antropolojik araştırmanın kapsamını genişletti ve derinleştirdi.

Berlin Frei Üniversitesi Disiplinlerarası Tarihsel Antropoloji Merkezi tarih biliminde antropolojik araştırmaya oldukça yakın bir alanda çalışmakta ve kültürel antropolojide geliştirilen etnografik yöntemleri kullanarak, yalnızca tek bir disipline ait yöntemsel ve içeriksel araçlar kullanıldığında zorlukla ele alınabilecek başlıkları incelemektedir. Bu başlıklar “ruh”, “kutsal”, “güzellik”, “aşk”, “zaman” ve “sessizlik” gibi konuları içermektedir. Diğer bir çalışma, “taklidi” antropolojik önemini, taklitsel süreçlerin gelişim, iletişim ve kültürün değişimindeki önemini ve benzer şekilde “imgelen”, “çocukluk mitolojisi”, “babalık”, ve “duyuüstü beden”in tarihi ve sosyolojisini ele almaktadır. Bu çalışmalardan bazılarında edebi, sosyolojik ve

felsefi araştırma önemli bir rol oynar ki bunu, antropolojik araştırmanın kendi tarihselliği ve kültürelliği hakkında ve yine güncelliğin teşhisine ve özeleştirmesine yaptığı katkı hakkında kafa yorması tamamlar.

Antropoloji çalışmasının odağı bedendir. Bu, evrimsel araştırma, felsefi antropoloji, tarih biliminde antropoloji, kültürel antropoloji ve tarihsel antropoloji için de eşit ölçüde geçerlidir. Ne var ki, bu alanlar farklı insan bedeni anlayışları ve kavramlarına dayalıdır. İlk ikisi, yaşam tarihinin bir parçası olarak insan bedeni, onun özel doğası ve diğer hayvan bedenlerine kıyasla farklı olan özellikleri ile ilgilenir. Diğer üç alanın ilgisi toplum, kültür, uzay ve zaman tarafından oluşturulduğu şekliyle bedenin özelliklerine odaklanır. İnsan bedeninin temel koşulları ve ihtiyaçları aynı olmakla birlikte, bu koşul ve ihtiyaçlar hem tarihsel hem de kültürel olarak farklı şekillendirilirler. Örneğin bu durum toplumsal cinsiyet, nesiller arası ilişkiler, beslenme ve kıyafet için geçerlidir. Beden farklı kültürlerde ve tarihsel dönemlerde akrantılar ve çevreye bağlı olarak farklı farklı şekillendirilir. Beden, insanın bedenini kullanarak yakın ve daha uzak çevresini anlamaya çalıştığı taklitsel öğrenme süreçleri için temeldir ve ayrıca bedenin, toplulukların ritüelleri dahilinde şekillendirilmesinde önemli bir payı vardır. Bedenin edimsel düzenlenişini araştırmak, kültürün edimsel karakterini anlamak için esastır. Dil ve imgelem dahi edimseldir ve bedensel kökenleri hesaba katılmadan anlaşılabilir. Nihayet, ölüm ve fanilik de insan yaşamının bedensel öngerekliliklerine ilişkindir.

Bedenin tarihsel antropolojideki merkezi rolü, taklitsel süreçlerin antropolojik öneminin incelenmesinde bir referans noktası olarak kullanılmaktadır. Taklitsel süreçlerde insan çevresindeki dünyayı yaratıcı bir şekilde taklit eder, kendi anlayışını geliştirmek için yeniden yaratır ve bu yolla dünyayı kendine ait kılar. Kültür taklitsel süreçlerde yaratılır, iletişimsel olarak paylaşılır ve değiştirilir. Hiçbir tekel gelişme geçmişteki bir gelişmeye atıfta bulunmadan mümkün olamaz. Taklitsel süreçler estetik ve sosyal alanlarımızda meydana gelir. Tak-

litsel öğrenme kültürel öğrenmedir ve bedenın duyularını ve imgelemını gerektırır.

Taklıtsel süreçler farklı “edımsel kültürler” yaratırır, kı bu kültürlerin üç yönü önemlidir. Bunlardan ilki toplumsal veçhelerin kültürel edimlerinin farklı biçimlerini içerir; ikincisi, konuşmanın edımsel karakteri ile ilgilidir kı bu ifadenin de bir eylem olmasından kaynaklanır, örneğın, nikâh töreninde “evet” demek gibi; üçüncüsü bedenın sahnelenişı ve edimi ile yakından ilgili olan estetikdir. Kültürü bir “metın” olarak gören görüşün aksine edımsel kültür anlayışı, kültürün edımsel bir düzenleme olma özelliğine odaklanır. Eylemlerin edımselliğı için gerekli olan pratik bilgi, ritüel düzenlemelerin önemli bir rol oynadığı taklıtsel süreçler sırasında kazanılır. Medyanın, toplumsal cinsiyetin ve algılamanın edımsel karakterini göz önüne alırsak, bu fikirleri somutlayabiliriz.

Taklıtsel ve edımsel süreçler ritüellerin sahnelenmesi ve icra edilmesinde de önemli bir rol oynar. Bu süreçlerin önemi uzun bir süre göz ardı edildi. Göz ardı edilen bu süreçlerin, özellikle topluluklar içindeki ya da arasındaki geçişlerin başarıılmasında, düzenin sağlanması ve potansiyel şiddetin kanalizе edilmesinde ve bunların yanı sıra toplulukların oluşturulmasındaki önemli rolleriydi. Ritüeller, farklılıkların yerleşmesini mümkün kılar ve geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sürekliliğı sağlar. Toplulukları ve toplumsal davranışı yaratırır. Metaforik olarak söylemek gerekirse, ritüeller, toplumun ve kültürün yapılarının içine göz atmaya izin veren pencerelerdir.

Dil ve sembolizm, yukarıda tasvir edilen tüm süreçlerde önemli bir rol oynar. Konuşma, doğuştan bir yetenek ile mümkün olmuştur ve bunun biyolojik önkoşulu, beyindeki dil merkezlerinin varlığıdır. Bütün insanlar cümle kurma becerisine sahip olarak doğarlar. Ne var kı, bu genel beceriye rağmen, insanlar sadece kendi kültür ve tarihleri tarafından karakterize edilen münferit dillerde konuşmayı öğrenirler. Bu sürecin taklide dayalı, törensел ve edımsel yönleri önemlidir. Dil, genel antropolojinin bulgularının tarihsel antropolojinin sınırlı kültürel yönleri ile kesiştiğı ve örtüştüğü bir bölgedir. Konuşma, gerekli olduğı durumlarda bedensel eklemlenmesinin bir sonucu-

dur. Dilin oyunbaz kullanımı tarihsel ve kültürel olarak çeşitli yaşam biçimleri bağlamında gelişir.

Dil gibi imgelem de kültür ve toplumun ilerlemesinde merkezi bir rol oynar. İnsan bedeninin içinde imgeler yaratır. Bedeni tarihsel ve kültürel biçimleri içinde anlamayı isteyen herkes, insanların kolektif ve bireysel imgelerini inceleyerek, onun hakkında çok şey keşfedebilir. İmgelemen imgeleri, başkalarına görünür olacaklarsa bir aracı gerektirirler. İmgelerin maddileşmesi ve icra edilmesi, kullanılan aracının doğasına bağlıdır. İmgelemen tek tek imgelerinin yaratılması ve gelişiminde araçların rolü, tarihsel antropolojideki en önemli meselelerden biridir. Aynı şekilde, kolektif ve bireysel imgeler arasındaki mübadele işlemlerinin yerine getiriliş tarzları ve kültürel değişimin bu işlemlerden evrilme yolu da önemlidir. Günümüzün küresel olarak şebekeleşmiş kültürlerinde imgelerin artan önemi, imgelerin antropolojik imalarını incelemenin önemini daha da artırmıştır.

İnsanların ilk imgeleri ölü portreleri ya da ölü maskeleridir; bunlar ölünün yüzünün bir kalıbını çıkararak yapırlardı. Kalıp, ölüyü, o yaşamı sonsuza kadar terk etmiş olmasına rağmen bir imge olarak şimdiki zamana geri getirir. İmge, orada olmayanı var eder, onu, yaşamda olanların oluşturduğu toplulukta temsil eder. Her insanın bedeni fani olmasına rağmen, imge aracılığıyla muhafaza edilebilir. Neandertallerin mezar kalıntıları, onların imgelemlerinin ölüm konusu ile ilgili olduğunu ve de ölümden sonra yaşama inandıklarını gösterir. Ölüm kavramı ve ölüm ayinleri, kültüre ve tarihsel döneme göre farklılıklar gösterir. Avrupa kültürü bağlamında Ariés, ehlileştirilmiş ölüm ve bireyin kendi ölümü, başka bir kişinin ölümü ve tersine çevrilmiş ölüm arasında ayrım yapar. Ölüme yönelik tutumlar ve düşünceler arasındaki farklılıkları tanımlama girişimlerinin nasıl değerlendirildiğinden bağımsız olarak, şüphesiz ki bu tanımlamalar, ölümün tarihsel antropolojideki en önemli konulardan biri olduğunu göstermektedir. Doğum ve ölüm sorularının kaçınılmaz oluşunun nedeni, bedenin antropolojideki mevcut merkezi rolüdür. Bu sorular insan soyunu alt üst eder ve bu, tarihimiz ve kültürümüz üzerine derin düşüncelere dalmamıza neden olur. Her bedenin biyolojik du-

rumu nedeniyle biricik olması, toplumsallaşması ve kültürlenmesinin özgül doğasına daha fazla katkıda bulunması gibi, her tarihsel-kültürel, toplumsal özne yaşamını ve aynı nedenle de ölümünü kendi tarzında tecrübe edecektir.

İnsan yaşamının karmaşıklığı ve şaşırtıcı doğası tarihsel antropoloji için temeldir. İnsan soyu hakkında bilgimiz arttıkça, cehaletimiz de bir o kadar büyümekte. Bu sorun kendi zamanımıza, kültürümüze ve toplumumuza bakarak çözülemez. Bu, tarihe bakarak ve başka kültürleri inceleyerek açıkça resmedilmiştir. Tarihsel antropolojide, insan yaşamı ve yaşam biçimlerine ilişkin yaklaşımların, ancak daha büyük bir bütünün parçası oldukları sürece mümkün olduğunun ve dolayısıyla özeleştirici ve antropoloji eleştirisinin insanın tarihinin ve kültürünün karmaşıklığının ortaya çıkarılma çabası sırasında kaçınılmaz olduğunun akılda tutulması esastır.

Antropolojinin Paradigmaları

1. EVRİM- İNSANLAŞMA- ANTROPOLOJİ

Günümüz antropolojisi, dünya anlayışımızda köklü bir değişime katkı yapan evrim teorisinin konularını içerir. Yaşamın evrimi ve insanlaşma, evrenin oluşumunun yalnızca küçük bir parçasıdır. Evrimin, açıklayabilmekten çok uzak olduğumuz birçok yönü hala mevcuttur. Ama bu soruları, insanın kendini anlamasında bu denli önemli kılan da nihai cevapların eksikliğidir. Biyoloji, kimya ve fizik, dünya ve üzerindeki yaşam gibi kâinatın da sürekli bir gelişim halinde olduğunu göstermiştir; bu nedenle tersinmezlik kavramı da doğa bilimlerinde fevkalade önemli hale gelmiştir. 1977 Nobel ödülü sahibi İlya Prigogine, ilk olarak bu sürekli gelişim halini, tersinebilen süreçler kadar “gerçek” olan tersinmez süreçler olarak tanımlar; bu süreçler zaman içinde tersinebilen kanunlarla çelişen hiçbir yakınlama ile örtüşmezler. İkinci olarak, tersinmezlik süreçleri fiziki dünyada temel bir kurucu rol oynar; biyolojik düzeyde açıkça görülebilen önemli ve bağdaşık süreçler için temel oluştururlar. Üçüncü olarak, tersinmezlik dinamikte derin kökler salmıştır. Prigogine’e göre, tersinmezlik klasik mekân ik ve kuantum mekân iğinin temel kavramlarının (gezinge ve dalga fonksiyonları gibi) gözlemlenebilir olmaktan çıktığı yerde başlar denebilir.¹ Bakış açısındaki bu değişim, bilim adamlarını tarif ettikleri süreçlerin zamansallık ve tarihselliğini hesaba katmaya yöneltti ki bu da günümüz antropolojisinin yalnızca tarihsel antropoloji olarak layıkıyla tarif edilmesinin bir başka sebebidir. Tarihsel antropoloji bakış açısından bu yaklaşım, evrim ve insanlaşma araştırmaları için de geçerlidir

¹ Krş. Prigogine, İlya. *Vom Sein zum Werden*. Munich.³ 1982. s. 13.

Evrım

Yaşamın Evrimi

Antropoloji, evren², dünya, yaşam ve yaşamın çeşitliliğinin gelişim ve kökenlerinin bir parçası olan evrim sürecinde uzun bir tarihöncesine sahiptir. Bugünkü bilgimize göre, yaşam cansız madde-den evrilmiştir. Bunun olması için gelişime yardımcı koşulların varolması gerekiyordu. Bu koşulların temel yapıları deneylerle simule edilebilir. Amonyak, metan, su buharı ve diğer gazlar gibi inorganik bileşimlerin bir karışımından elektrik kıvılcımları yardımı ile organik bileşikler yaratmak mümkündür. Bu işlem yaşam biçimlerini değil ama yaşamın ilk yapı taşlarını yaratır. Bu yapı taşlarının, ilkel bir hücrenin ya da bu tip hücrelerin öncüllerinden herhangi birinin son derece karmaşık moleküler teşekkülü haline gelecek kadar evrilme olasılığı göz ardı edilebilecek denli küçüktür. Evrimi birkaç sabit kural ve sonu belirsiz³ bir oyun olarak gören Manfred Eigen, bir deneyde maddenin, belli koşullar altında kendi yeniden üretimini gerçekleştirmeye teşvik eden sistemleri kurma eğiliminde olduğunu ispat edebildi: Farklı maddi yapılar (moleküller) mevcut olduğunda bir seçim süreci görülebilir ve bu tür moleküler yapıların arasındaki bu bağlantılar yaşamın önkoşullarını yerine getirir.⁴ Mevcut bilimsel ortak görüşe göre yaşam, maddenin kendi kendine düzenlenmesi sonucu olarak evrilmektedir.⁵

² Krş. Weinberg, Steven. Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums. Munich 1977.

³ Krş. Manfred Eigen'den Mechsner, Franz. 'Am Anfang war der Hyperzyklus'. *Geo. Schwerpunkt: (Chaos und Kreativität)*. No. 2, 1990. s. 78. de aktarılan ifade

⁴ Krş. Eigen, Manfred. *Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie*. Munich/Zurich. 1987.

⁵ Krş. Kaplan. Reinhard W. Der Ursprung des Lebens. Stuttgart 1978; s.91 da ve sonraki bölümlerde, gelişmenin dört aşaması tanımlanmıştır: 1. Modüler moleküllerin belli proteinlerde ve nükleik asitlerde abiyotik oluşumu (yaşam biçimlerinin katılımı olmadan meydana gelen); 2. Bu moleküllerin, makromolekülleri oluşturmak üzere abiyotik polimerizasyonu, 3. Makromoleküllerin daha büyük organik ve hücremsi yapıları (ön hücreleri) oluşturmak üzere birleşmesi, 4. Bu tip yapılardan protobiontların gelişimi.

Mor ötesi ışık su buharını hidrojen, oksijen, ozona ayırır ve amino asit, yağ asidi gibi organik maddelerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu prebiyotik evrim, kendisi ile kombinasyonlar oluşturabilen ve dolayısıyla yaşayan organizmalar için gerekli olan karbonun yaratılmasıyla sonuçlanır⁶. Moleküler bileşikler maddeleşerek halihazırda yaşam biçimleri olarak tarif edilebilen daha karmaşık sistemleri doğurur. Yaşamın en önemli iki kimyasal yapıtaşı bu süreçte ortaya çıkmıştır. Hücrenin bütünleşik bir parçası olan proteinler⁷. Proteinler aminoasitler ve nükleik asit (DNA) tarafından oluşturulmuş küçük parçalardan oluşur. DNA yaşamın programını içerir ve nesilden nesile genetik bilgi aktarır. Proteinler ve DNA'dan oluşan genetik kodun çözümü, her bir yaşam biçiminin gelişimi için gereklidir. Dünya üzerinde ilk yaşam biçimleri oldukça erken bir dönemde ortaya çıktı, ancak bunlar çok uzun süre mikroorganizma olarak kaldılar. Mikroorganizmalar üredikleri zaman kendilerinin kopyalarını yaratırlar; bu süreçte doğal seçilimin etkisini göstermesine imkân veren çeşitlilik ortaya çıkar. Cinsel yeniden üretimin ortaya çıkışı sonsuz genetik çeşitliliği ve doğal seçilimin de yardımıyla yaşamın evrimini mümkün kıldı.

Yaşamın Gelişimi

İlk yaşam biçimleri bakteri ile kıyaslanabilen ve pek çok çeşit halinde evrilen tek hücrelilerdi. Tek hücrelilerden, görevlerini farklı hücreler arasında bölüştürebilen çok hücreli organizmalara geçiş geniş kapsamlı bir değişimdir; bu değişimin kesin olarak hangi koşullar altında gerçekleştiği ve şekli hala belirsizdir. Çok hücreli organizmaların tek hücreli organizma kolonilerinden evrilmiş olması mümkündür. Çeşitli çok hücreli canlıya ait ilk fosil kayıtları 700 milyon yıl öncesine uzanmaktadır.

6 Krş. Dickerson, Richard. E. "Chemische Evolution und der Ursprung des Lebens". Spektrum der Wissenschaft. Themenschwerpunkt: Evolution. 21982, s.43-60.

7 Krş. Schopf, William J. "Die Evolution der ersten Zellen". Spektrum der Wissenschaft, op.cit., s. 83-99; Kimura, Motoo. "Die „neutrale“ Theorie der molekularen Evolution". Spektrum der Wissenschaft, op. cit., s. 100-108.

Önceleri yaşam biçimleri sadece bitki ve hayvan olarak sınıflandırılırken bugün, 5 farklı kategori ya da “alemler”e ayrılmaktadırlar:

- Monera (küçük, basit tek prokaryotik hücre; yani, hücre çekirdekleri zarla kaplanmamış): mavi- yeşil algler, bakteriler, spiroketler
- Protista (geniş, tek ökaryotik hücre; yani, hücre çekirdekleri zarla kaplanmış): protozoonlar ve çeşitli tiplerde algler
- Mantarlar (özelleşmiş ökaryotik hücreleri olan çok hücreli iplikli biçimler): mantar, küf, yer mantarları, mayalar, küllenme, sürme
- Bitkiler alemi (özelleşmiş ökaryotik hücreli, hareket imkânı olmayan çok hücreli biçimler): kırmızı alg, yosun, damarlı bitkiler (egreli otu, çiçekli bitkiler)
- Hayvanlar alemi (hareket kabiliyeti olan çok hücreli biçimler): süngerler, solucanlar, yumuşakçalar (kafadan bacaklılar, midyeler, salyangozlar), eklem bacaklılar (kırkayak, örümcekgiller, kabuklular, böcekler), derisidikenliler, omurgalılar (balıklar, amfibyumlar, sürüngenler, kuşlar ve memeliler)⁸

Bu 5 kategorideki yaşam biçimleri kendilerini 3 farklı yolla besler. Fotosentez- ışığı kimyasal enerjiye çevirme ve karbondioksitin anorganik maddelerce özümlemesi süreci-, çözülmüş organik besinlerin geçişi ve bedensel yoğunlaşım ve (çoğunlukla) organik gıdanın içeride işlenmesi yoluyla aktif besin alımı.

Omurgalıların gelişimi, dünya üzerindeki yaşamın tarihinde ileri bir adım olmuştur. Gelişimleri, yaşamın birçok farklı alt kısımlarıyla beraber yeni bir tasarımını sağladı. Omurgalıların en belirgin özellikleri, vücutlarının kafa, kık ve kuyruk olarak düzenlenmiş oluşu ve dünya üzerindeki tüm iklim kuşaklarına geniş ölçüde dağılmış olmalarıdır. Omurgalılar, önceleri suda yaşayan canlılardı ve ilk olarak 450 milyon yıl önce görüldüler. Kemiksi iç iskeletleri ve çene kemikleri kabaca 400 milyon yıl önce gelişti, bunun 300 milyon yıl önce balıkta meydana geldiği gösterildi.

⁸ Krş. Cramer, Friedrich. *Chaos und Ordnung. Die komplexe Struktur des Lebendigen*. Stuttgart, 1989.

Yaşam, karada yalnızca yaklaşık 400 milyon yıldır mevcuttur. Bu yaşam biçimlerinin ilk örnekleri algleri ve ‘çıplak bitkileri’ içeriyordu. Yaklaşık 350 milyon yıl önce kara bitkileri, içinde yüksekliği 20 metreyi geçen bitkiler bulunan karbonifer ormanlarını oluşturdu. Bu zamanda böcekler ve örümcekgiller zaten evrilmişti. En eski omurgalılar- amfibyumlar – da bu zamanda ortaya çıktı. Sürüngenler amfibyumlardan evrimleşti ve bunlar daha sonra kuşlara ve memelilere evrildi.⁹

Bugün dünya üzerinde bilinen yaklaşık 1.5 milyon tür bulunmaktadır. Gerçek rakam bundan önemli ölçüde yüksektir, yaklaşık olarak bunun 10- 15 katı civarında olduğu tahmin edilmektedir. Ancak dünya üzerinde yaşamın 3 milyar yıldan fazla bir zaman önce başlamasından bu yana varolmuş türlerin toplam sayısı hesapladığında - ki toplam rakamın bir milyar civarında olduğu tahmin edilmektedir- bu rakamlar dahi nispeten düşüktür.

Bugün bilinen türlerin 751,000’ini böcekler (kabaca bilinen türlerin yarısı), 281,000’ini diğer hayvanlar, 1000’ini virüsler, 4800’ünü monera (bakteri ve diğer benzeri hücreler), 69,000’ini mantarlar, 26,000’ini algler, 248,000’ini diğer bitkiler 30,800’ünü protozoonlar oluşturmaktadır.¹⁰ Evrim teorisine göre, bu yaşam biçimlerinin tümü birbiriyle belli oranlarda ilişkilidir, yani ortak bir kökenleri vardır. İnsan, bu muazzam yaşam yelpazesinin sadece bir türünü oluşturmaktadır.

Evrım Süreci

Evrım teorisi, doğaya bir zaman cetveli sağlar ve onun tarihselleştirilmesini ve devingenleştirilmesini mümkün kılar. Bu sayede gelişim, artık statik bir ölçek olarak değil, birçok dalı olan, türler arasındaki ilişkileri ve nasıl ayrı ayrı evrildiklerini görmemize yardımcı olan filogenetik bir ağaç olarak görülebilir. Bundan böyle en önemli

⁹ “Yaşam nedir?” sorusu hususunda krş. Fischer, Ernst Peter. *Die andere Bildung. Was man von den Naturwissenschaften wissen sollte*. Munich,⁶ 2002, s. 214 vd.

¹⁰ Wuketits, Franz M. *Evolution. Die Entwicklung des Lebens*. Munich 2002, s. 88f.; Riedl, Rupert. *Die Ordnung des Lebendigen. Systembedingungen der Evolution*. Munich/Zurich, 1990.

odak, türler arasındaki benzerlikler değil, bunların evrimsel gelişim tarihindeki gruplandırmalarıdır. Biyoloji ve evrimi araştıran biyolojinin farklı uzmanlık alanları, biyolojik bilimlerin içinde özel bir öneme sahip olmuştur. Bu alanlar, evrim tarihi ve organizmalardaki değişim süreci kadar, organizmaların karşılıklı ilişkilerini de incelerler. Ayrıca evrime neden olan ve onu bugün de sürükleyen güçleri yeniden inşa etmeye çalışırlar.

Ernst Mayr, Spektrum der Wissenschaften dergisi için hazırladığı makalesinde Charles Darwin'in evrim teorisinin merkezinde duran dört varsayımı sıralar¹¹. Bu varsayımlara göre, dünya hiçbir zaman tam olarak durağan olmamıştır, sürekli hareket halindedir. Varsayımlardan ilki, türlerin sürekli değişmeye devam ettiği, bazılarının soyunun tükendiği ve yenilerinin evrildiğidir. Fosillerin kanıtladığı üzere, bu değişimler yaşam koşulları değiştikçe gerçekleşir. İkincisi, evrim sürekli ve kademeli bir süreçtir ve ani sıçramalara tabi değildir. Üçüncüsü, Darwin tüm canlıların izlerinin tek bir ortak kökene kadar sürülmesinin mümkün olduğuna inanır. Dördüncüsü, Darwin bir doğal seçilim sürecini varsayar. Nesilden nesile değişim, geniş bir genetik çeşitlenmeyi beraberinde getirir. Hayatta kalanlar, şüphesiz çevreleri ile başa çıkmak için en uygun özelliklerin bileşenine sahip olanlardır¹².

Evrim, durağanlık ve ivmeli değişim fazlarının birbirini izlemesiyle olur, sıçramalar ve ani hamlelerle değil. Genetik madde sabit kalır ve yalnızca üreme ve mutasyon sırasında değişir¹³. Evrim doğrusal bir ilerleme prensibini izlemez. Evrimin doğrusal bir ilerleme olamadığını, bugün hayatta olan bitki ve hayvan türlerinin içinde daha yaşlı türlerin ve daha genç türlerin bir arada bulunması göstermektedir. Bildiğimiz yengeçten ziyade modern akrep ve örüm-

¹¹ Krş. Valentine, James W. "Die Entwicklung vielzelliger Pflanzen". *Spektrum der Wissenschaft*, op. cit., s. 139-152.

¹² Krş. Wilson, Edward. *Der Wert der Vielfalt. Die Bedrohung des Artenreichtums und das Überleben des Menschen*, Munich. 1996

¹³ Krş. Wilson, op. cit. ("Kreis lebender Organismenarten").

ceklerle yakından bağlantılı olan at nalı yengeci, 180 milyon yıl önce dahi canlı olan bir cinsin örneğidir; mabet ağacı (ginko) 130- 180 milyon yıl önce çok yaygın olan bir grup bitkinin hayatta kalmış tek türüdür, memelilerin yırtıcılar, kemirgenler ve primatlar gibi alt gruplara ayrılması 20- 30 milyon yıl önce gerçekleşmiştir. Aşağıdaki tablo, bitki ve hayvanların gelişiminin farklılaşan zaman cetvellerinin (hepsi fosil kanıtlarıyla ispatlanmış) birkaç örneğini verir (belirtilen sayılar milyon yıldır).

Memeliler 200

Kuşlar 150

Sürüngenler 300

Amfibyumlar 390

Kıkırdaklılar ve kılçıklı balık 410

Kabuklular 540

Örümcekgiller 420

Salyangozlar 580

Mabet Ağacı 200

Kozalaklı ağaçlar 320

Evrimsel süreç hem alıkoyma, hem de yenilenme güçlerinin örneklerini içerir. Bir yandan, yeni tür ve yaşam biçimleri farklı hızlarda ortaya çıkmakta, diğer yandan, eski yapılar gelecekte hayatta kalacaklarını ispatlayarak muhafaza edilmektedir. Genetik kod, genetik bilginin kaydedilmesi ve aktarımının, başarılı olduğunu gösterdi ve üç milyar yıldan fazla sabit kaldı. Genetik kod, her türe genetik kimliğini verir ve sadece uzun zaman dilimlerinde değişir. Bir türün içinde, ontogeni sırasında aktarılan genetik bilgi, temelde ebeveynlerinkine benzerdir. Anatomik özellikler, fizyolojik karakteristikler ve davranışsal örüntüler bir nesilden diğerine sürekli olarak aktarılır. Türlerin kalıtımının bu tutarlılığına nesiller arasında meydana gelen değişimler karşı koyar. Bir neslin ebeveynlerinin meydana getirdiği yeni nesil, mevcut genlerin yeni bir kombinasyonudur; genler kopyalanırken ontogeni sırasında hatalar meydana gelebilir, bu tekrarlanan kombinasyon ve tesadüfi olarak gerçekleşen mutasyon evrimin başarılı olması için temel olan genetik çeşitlenmeyi yaratır¹⁴.

Muhafaza ve yeniliğin yanı sıra, uyum ve uzmanlaşma da evrimde önemli bir rol oynar. Bu Galapagos Adaları'nın ünlü ispinozları ile örneklenmiştir; İspinozların orijinal türleri Galapagos Adaları'na ka-

¹⁴ Krs. Darwin, Charles. *Die Entstehung der Arten*. Stuttgart, 1963.

baca on milyon yıl önce varmıştır ve burada yerleşebilecekleri ekolojik bir niş bulmuşlardır. Zaman geçtikçe adaya gelen ilk ispinoz türleri farklı yiyecek kaynaklarını tüketen birçok farklı türe evrilmiştir. Bazı ispinozlar uzun, benekli gagalarıyla böcekleri avlamış, diğerleri tahıllarla geçinmiş ve kısa, güçlü gagalara sahip olmuştur, diğerleri yiyeceklerini yerde bulmuş ve farklı bir gaga şekli geliştirmiştir. İspinozların durumunda, uyum ve uzmanlaşma türün hayatta kalmasını sağlamıştır. Diğer durumlarda, örneğin besin değeri düşük bambu filizleriyle beslenen dev pandalarda, uzmanlaşma ve ona içkin esnekliğin eksikliği hayatta kalmayı tehlikeye sokmaktadır.

Evrimsel süreçler tersinmezdir. Bir türün gelişiminin parçası olmuş bir değişim geri çevrilemez, sadece ufak yönleri ve münferit özellikleri tersinir.¹⁵ Evrimin tersinmezliğine bir örnek attır. Yaklaşık 60 milyon yıl önce atın 5 ayak parmağı vardı ve bir kedi boyundaydı. Ortogenez süreci, yani türlerin kademeli ve sürekli değişimi, onun şu anki boyuna ulaşmasına ve tek toynaklı ayağa sahip olmasına neden oldu. Ancak böyle bir gelişme yalnızca şimdiki evrim aşamasıyla değerlendirilemez. Bugün biliyoruz ki, evrim koşulları altında hiçbir gelecek planlaması yoktur ve sadece şimdiki duruma dayalı kararlar vardır. Şu anda kendini hayatta kalma anlamında kanıtlamış sayılan şey devam ettirilir ve katlanarak çoğalır, geri kalan her şey ölür, yani soyun tükenmesi sadece ekolojik aşırı tüketim yüzünden değildir. Bu nedenle, evrimsel eğilimler sadece tamamen özgül gelişim örüntüleri olarak görülebilir, önceden belirlenmiş gelişmeler olarak değil; daha doğrusu, etkilenmiş yaşam biçimlerinin kendisine yeterince tepki verebilmiş olduğu bazı çevresel koşullarda ortaya çıkan görüngüler olarak görülebilir¹⁶.

Bireyler ve toplumlar gibi türler de ölümlüdür. Sayısız örnek hiçbir türün sonsuza kadar hayatta kalamadığını göstermektedir. Kitle-

¹⁵ Krş. Mayr, Ernst. "Evolution". *Spektrum der Wissenschaft*, op. cit., s. 11, ve Mayr, Ernst. *Evolution und die Vielfalt des Lebens*. Berlin/Heidelberg/New York, 1979.

¹⁶ Monod, Jacques. *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. Munich. 1971.

sel yok olma görüngüsünün gezegenimiz tarihinde çok kez ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu olaylardan en ünlüsü yaklaşık 65 milyon yıl önce, muhtemelen dünyaya

görüş olarak kabul edilmektedir. Evrimsel biyolojinin, evrimin bir asteroit çarpması ile ortaya çıkan çevresel felaketin yol açtığı dinozorların yokoluşudur. 250 milyon yıl önce meydana gelen kitlesel yokoluş dinozorlarınkinden dahi daha büyüktü ve o zamandaki tüm canlıların %80'inin yok olmasına neden oldu. Ancak, sayısız türün insan soyu tarafından yok edildiği şu anki kitlesel yokoluş dalgası kapsam ve hız bakımından yukarıdaki iki örnekte gerçekleşmiş olan yokoluşlardan daha büyüktür.

19. yüzyılda evrim teorisi doğal ilerleme fikri ile kesişti. Evrim, mükemmeli başarma amacına sahipmiş gibi görüldü ve insanın insansı maymundan Homo Sapiens'e gelişimi bunun bir kanıtı olarak görüldü. Özellikle kültürel antropoloji veya etnolojide bu görüş kültürlerin “daha iyi” veya “daha kötü” olarak değerlendirilmesine neden oldu. Bu görüş sömürgeciliğin altında yatan düşüncesinin bir parçasıydı ve bugün savunulması mümkün olmayan bir çerçevesinin bir parçası olarak, karmaşıklıkta tutarlı genel bir artış olduğunu varsaymasına rağmen, gelişimin doğrusal ilerleyişi teorisi ıskartaya çıkartılmıştır. Devamlı evrimsel ilerleme fikri her türün birçok yan dalını, evrimsel ağacı kıran dalları, görmezden gelir. Bu, evrimin gidebileceği çok sayıda farklı patikayı dışarıda bırakan soyut bir fikirdir. Evrim sadece ‘yüksek’ yaşam biçimlerinin eski ve ‘ilkel’ olanın yerini almasını göstermez.

Evrime Neden Olan Etmenler ve Evrimin Mekânizmaları

Evrimin daha önemli etmenlerinden birisi seçilimdir. Seçilim, genlerin yeni kombinasyonları ve mutasyon aracılığıyla genetik çeşitlenmeyi üretir ve evrimin, farklı rotalar izlemesine imkân verir. Çoğu türün eril ve dişil biçimleri olduğundan ve üremeleri cinsel temas sonucu gerçekleştiğinden, iki farklı genetik bilgi seti karışır ve bu genetik yeniden kombinasyon muazzam düzeyde bir genetik çeşitlenmeyi beraberinde getirir. Cinselliğin sonucu şudur ki her nesilde gen-

lerin yeni kombinasyonları çevre tarafından test edilir. Genetik yeniden kombinasyonun cinsel yeniden üretimle meydana gelen fantastik potansiyeli çarpıcı bir gerçek ile gösterilebilir: Cinsel yolla üreyen türlerde, hiçbir iki münferit canlı tıpatıp aynı değildir¹⁷. Kendiliğinden genetik değişimlerin meydana getiren mutasyonların oranı çok düşüktür ve çeşitlenmenin evriminde gen kombinasyonlarından çok daha küçük bir rol oynar. Genetik yeniden kombinasyon ve mutasyon gibi, doğal seçim de evrimde kritik bir role sahiptir. Kendi çevresel koşullarına en uygun olan kombinasyonlar çok sayıda çeşidin içinden seçilir. Öncüllerinden farklı olarak, günümüz evrimsel biyologları kendi ilerleyişini kontrol eden temel bir evrim planı olmadığını varsayarlar. Fakat bu seçim süreci nerede başladı? Tekil genlerde, münferit organizmalarda, topluluklarda ya da tüm türlerde? Bu, üzerinde çok tartışılan bir konudur ve birçok kitaba konu olmuştur. Ancak günümüzde bu sorunun hâla kesin bir cevabı yoktur. Doğal seçilimin farklı düzeylerde başlamış olması ve çok çeşitli etkilere sahip olmuş olması olasıdır. Nerede başlarsa başlasın ve etkileri ne kadar karmaşık olursa olsun tek bir şey açıktır: seçilimin kasıtlı olduğu söylenemez.

Galapagos Adaları'ndaki ispinoz örneğinde gördüğümüz üzere, çevre, seçim sürecinde merkezi bir rol oynar. İklim ve birlikte yaşanan diğer yaşam biçimleri seçim sürecinde özellikle önemlidir. Doğal seçim uzmanlaşma ve adaptasyon sayesinde rekabetin baskısını azaltır ve bu nedenle türlerin çeşitlenmesine katkıda bulunur. Çevreyle ilgili dışsal faktörler ve belli bir yaşam biçiminin etkinliği ile ilgili içsel faktörlerin ikisi de seçim sürecinde rol oynar. Seçilimin dışsal ve içsel faktörleri, birbirlerini yakından ve aşırı bir incelikle etkiler. Dışsal faktörler çevrede meydana gelen değişiklikler tarafından koşullandırılan seçim ile ilgili iken, içsel faktörler organizmaların verili bir çevreye uyumlarına ilişkindir¹⁸. Organizma uyumunda başarılı

¹⁷ Krş. Rensch, Bernhard. *Das universale Weltbild. Evolution und Naturphilosophie*, Frankfurt., 1977. s. 96 vd.

¹⁸ Krş. Harris, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory*. Boston, 2001; Keesing, Roger. *Cultural Anthropology*, Fort Worth, 1981.

olamazsa ve varlığını ancak kısıtlı bir şekilde sürdürebilecek, hatta hiç sürdüremeyecek durumda olursa, genellikle bu durum bu soyun tükenmesi ile sonuçlanır. Darwin'in ispinozlarının farklı gagaları gibi, bir uzuvda meydana gelen değişimler kolaylıkla takip edilebildiği halde, evrimsel tasarımlar hala birçok zor soru ortaya koymaktadır. Bu tasarımlar örneğin, kuşların 150 milyon yıldan fazla bir süredir tüylere sahip olmasına neden olmuştur. Yeni tasarımlarda, eski ve yeni özellikler sıklıkla aynı anda görülebilmektedir. Arkeopteriks (Archaeopteryx) [ilk kuş, kuşların atası, ç.n] böylesi bir "mozaik evrimin" iyi bir örneğidir. Niyekim Arkeopteriks'in vücut planı, kendisinden eski sürüngen yüz hatlarını kuş tüyü ve iskelet gibi yeniliklerle birleştirmektedir. Kuşların yeni tasarımlarının gelişiminde amaçlı değişimlerin nedeni olarak mutasyonlar görülemeyeceğine göre, muhtemelen organizmaların gelişimsel gerekliliklerinin kendisinin de bu değişimlerde bir rolü bulunmaktadır.

Basitçe söylemek gerekirse evrimin, etkileşimleri yaşamın çeşitlenmesini açıklayan, üç farklı yönü vardır: İlk, evrimsel süreçteki her değişim, adımların birbiri ardına gelmesinden oluşur. İlk adım yalnızca genetik çeşitlenmenin yaratılmasından ibarettir. Bu tamamen rasgeledir. Doğasındaki raslantısallık evrim için gerekli madde- nin hem mutasyon, hem de genetik yeniden kombinasyon yoluyla çeşitli kalmasını sağlar. İkinci olarak, yaşam biçimlerinin rasgele evrimleşmiş genetik çeşitlenmeleri birbirlerinden sadece farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda hayatta kalma kapasiteleri bakımından da - özellikle başarılı bir şekilde üreme kapasiteleri bakımından- farklılık gösterir. Hususi bir plan izmeden, seçim, genetik hayatta kalma olasılığını artıran her şeyin tarafını tutar. Üçüncü olarak, çevresel faktörler ve organizmaların kendi işlevsel özellikleri ve yapıları gelişim olanaklarını sınırlar; karmaşık etkileşimleri evrimi belli taraflara doğru yönlendirir¹⁹.

¹⁹ Wuketits. op. cit., s.51

İnsanlaşma

Önceki bölüm insan soyunun tarihinin dünya üzerindeki yaşamın tarihi ile ne kadar yakından ilişkili olduğunu gösteriyor. İlk memeliler 200 milyon yıl önce, muhtemelen bir grup yırtıcı terapsida'den (therapsid) ("memeli benzeri sürüngenler"den) evrimleşti. Görece küçüktüler, 10 kilodan daha hafiftiler ve tebeşir döneminin sonundaki kitlesel yok oluşlardan kaçabilen bir hayvan grubuna aittiler. Mezozoik öncesi dönemde dinazorların soyu tükenir tükenmez, bu memeliler yaygınlaştı ve daha çeşitli hale geldi. Günümüzde memeliler 30 metre uzunluğunda 140 ton ağırlığındaki mavi balina ve sadece 6 santimetre uzunluğunda ve 6 gram ağırlığındaki avrasya sivri faresini içeren geniş bir çeşitliliğe sahiptir. Bugün hayatta kalmış 1000 cinse kıyasla, fosilleri korunmuş 2000'den fazla cinsin soyu tükenmiştir. Homo sapiens yaklaşık 200 primat türünden birisidir ve 40,000 yıl önce ortaya çıkmıştır. Homo sapienslerin evrimleşme süreci, insanlaşma-insana dönüşme süreci olarak adlandırılır. Bu alandaki araştırmalar, paleoontoloji²⁰, paleoekoloji ve paleoantropolojiden, aynı zamanda genetik, beyin, primatoloji, sosyo-biyoloji ve kültürel antropoloji üzerine araştırmalardan önemli katkılar içerir. İnsanlaşma araştırmaları tek bir bilimin parçası olarak sınıflandırılmaz; insanlaşma farklı yöntemlerin ve bilimsel yaklaşımların farklı şekillerde katkı koyduğu disiplinlerarası bir konudur.

Primatların kökenleri 80 milyon yıl önceki tebeşir dönemine kadar uzanır. Darmstad yakınlarındaki messel çukuru [taş ocağı] 49 milyon yıl yaşındaki primatlar için kanıt oluşturdu. Bu primatlar ağaçta yaşayan, iyi tırmanıcılardı ve başlangıçta çok küçüktüler. Ayakları ve elleri tırmanmaya ve kavramaya uygundu. Muhtemelen iyi gözleri ve görece büyük beyinleri vardı, hepçildiler, meyve ve böcekler ile besleniyorlardı ve bugünkü prosimienlere [önmaymunlara] benziyorlardı. Gelişmiş primatların kökenleri, antropidea

²⁰ Wuketits. op. cit., s. 60.

(anthropoidea) [antropoid], eosen çağının²¹ sonlarına kadar uzanırken, prosimiyenlerden önemli derecede farklılaşmış antropoid primatlarının fosilleşmiş kanıtları kahire yakınlarındaki feyyum'da bulundu ve oligosen çağının²² bir parçası olarak tarihlendirildi. Şu anki bilgi düzeyimize, özellikle fosiller ve onları tarihlendirme hakkındaki bilgi düzeyimize göre homo erectus gibi öncüllerimiz, en yakın atalarımız, ilk insan ve muhtemelen homo sapiens'in hepsi afrika'da evrimleşti²³.

İnsansı Atalar

1992'de, etiyoopya'da aramis yakınlarında çok sayıda kafatası, çene kemiği ve iskelet parçaları bulundu. Bu kemikler 4,4 milyon yıl yaşında olarak tarihlendi. 1994'te, neredeyse bütün bir iskelet bulundu. İlk başta bulguların avstralopitekinlere (australopithecine), yani insanın öncüllerine ait olduğu varsayıldı, fakat kısa süre sonra bilim insanlarını bunların insansıların yeni bir türü olduğuna ikna edecek kadar önemli farklılıklar bulundu ve buna ardpithecus ramus (ardipithecus ramus)²⁴ adı verildi. Ardpithecusların ince diş mineli görece kısa azı dişleri ve antropoidlerinkine benzer küçük azı dişleri vardı²⁵. Büyük olasılıkla antropoidler ve insansıları ayıran yağmur ormanlarının ucunda yaşıyorlardı. Beden yapıları, avstralopitekilerin iki bacaklı tırmanma hareketinin gelişiminin ilk aşamasında olduklarını göstermektedir.

İnsanın öncülleri, Avstralopithecus (Australopithecus), 5 milyondan fazla bir zaman önce Pliosen devrinde evrimleşti ve hep sadece az sayılarda varoldu²⁶. En eski fosilleşmiş kalıntıları Kuzey Kenya'da Turkana Havzasında bulundu ve 4 milyon yıldan daha eskilerdi. Avstralopithikine (Australopithicine) iki ayak üzerinde hare-

²¹ Krş. May, Robert M. "Ökosysteme und Biotope". *Spektrum der Wissenschaft* op. cit., s. 151-161.

²² Wuketits. op. cit., s. 77.

²³ Krş. Valentine, op. cit., s. 148.

²⁴ Krş. Simpson. G. G. *Leben in der Vorzeit. Einführung in die Paläontologie*. Munich 1972

²⁵ 58-37 milyon yıl.

²⁶ 37-25 milyon yıl.

ket edebilir ve tırmanabilirdi. Kafatasları ve beyin ölçüleri bugünkü antropoid-lerinkilerle benzerdi. Kol ve bacakları Homo Sapiens' inkilerden güçlkle ayırt edilebilecek kadar benzerdi. Hiç alete sahip olmadıkları için yemeği işlemek için azı dişlerine bel bağlıyorlardı.

Avstralopithikekusların (australopithicecus) en iyi bilinen örneği-lucy adı verilen 3,6 milyon yıllık örnek avstralopithekus afarensis'in (australopithecus afarensis) bir örneğidir²⁷. 1974'te etiopya'da hadar yakınlarında bulundu. 30- 50 kilo ağırlığındaydı, 1,2 metreden uzun değildi ve avstralopithekus anamensis'ten (australopithecus anam-nesis) daha gençti²⁸. Avstralopithekus afarensis²⁹ çoktan iki ayak üzerinde duruşu geliştirmişti. Oransal beyin ölçüsü bugünkü şem-panzeninki kadardır. Ancak, azı dişleri daha büyüktür ve bu da yağ-mur ormanlarının sınırındaki geniş çayırlarda görülen daha iri taneli bir beslenme şeklinin göstergesidir. Kolları görece uzunken, bacakla-rı homo saphiense kıyasla kısaydı ve hareketleri çok fazla çaba ge-rektiriyordu. Avstral-opitekinelerin 3 milyon yıl önce afrika mercan kayalıklarının etrafındaki ağaçlık çayırlarda yaşamış olmaları muhte-meldir. Friedemann schrenk'e göre, bu dönemde yiyecek paylaşma-ya dair doğrudan bir kanıt olmadığına göre, her grup üyesi çoğun-lukla kendi yiyeceğini tertip etmekten sorumlu idi. Yiyecek bulmak görece az özelleşmiş bir süreç olmalıydı. Yaşadıkları bölgede meyve-ler, dutgiller, kabuklu yemişler, tohumlar, budaklar, tomurcuklar ve

²⁷ Krş. Leakey, Richard, Roger Lewin. *Wie der Mensch zum Menschen wurde. Neue Erkenntnisse über den Ursprung und die Zukunft des Menschen*. Hamburg, 1978.

²⁸ *Ardipethicus* =temel insansı maymun ve ramus= dal/kök.

²⁹ 2000'de Kenya'da, yaklaşık 6 milyon yaşında olduğu düşünülen kemikler ve bir çene kemiğinin kalıntıları bulundu. Bunlar "Millenyum Adamı" olarak tanınmaya başlandı ve yazı sırasında henüz kesin olarak sınıflandırılmamışlardı. Le Alonde'da 12 Temmuz 2002 tarihli bir raporda, 19 Temmuz 2001'de Çad'da Toros-Manajia'da Sahelanthropus tchadensis'in kafatası parçalarının bu-lunmuştu ve bunlara Toumai adı verildi; bu kalıntılar 6 milyon yıldan daha eski, Lucy'den iki kat daha yaşlıydı. Bu onu Australopithicine'lerin atalarından biri yapar ve onun insan soyunun tarihindeki konumu hala bir tartışma konusudur. Son yıllar, insanlaşmanın gidişini yeniden inşa etmenin zor süreci için yeni bilgi-ler sağlayan pek çok fosil keşfine tanıklık etti. Bu gelişmelerin gelecek pek çok yıl boyunca devam etmesini bekleyebiliriz.

mantar türleri mevcuttu. Yerin altındaki kökleri ve yumruları toprağı kazarak çıkartılabilirlerdi ve küçük sürüngenlerin, kuşların, yumurtaların, yumuşakçaların, böceklerin ve suda ve karada yaşayan küçük memelilerin besin değeri göz ardı edilemezdi³⁰. 2,5 milyon yıl önce iklimin serinlemesi ve artan kuraklığın bir sonucu olarak habitatları nehir ve göl kıyılarına taşındı ve kuvvetli bir seçim baskısı ortaya çıktı. Bu durum daha büyük azı dişli insansıların gelişimini destekledi ve avstralopithecus afarensislerin dinç avstralopitekinine (paranthropus) ve homo genuslara filogenetik olarak bölünmesine neden oldu. Bu hipoteze göre, kötüleşen iklim koşullarına ve buna eşlik eden daha sert bitki besinlerinin yenmesindeki artışa karşı geliştirilen iki 'strateji' vardı. Bir vakada (dinç avstralopitekineler vakasında) çene kemiklerini güçlendirerek bağımlı oldukları yakın çevrenin koşullarına uyumu ve diğerinde (homo rudolfensis vakasında) alet geliştirerek yakın çevreye bağımlılıktan kopuşu görüyoruz³¹.

İlk İnsansılar

Paleantropoloji, hala insanın kökenleri sorusuna cevap vermedi ve hala yeni fosiller bulunmaya devam ediyor, ki bu önceki düşünüşün gözden geçirilmesi gerektiği anlamına gelir; ancak Homo Rudolfensisların 2,5-1,8 yıl önce³², Homo Habilisler 2,1- 1,5 milyon yıl önce³³ Homo Genusların en erken türleri arasında olduklarını farz etmekte sakınca yoktur. Her iki durumda da, ortak olan ve in-

³⁰ Krş. Schrenk, Friedemann. *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens*. Munich ³2001, s.43: Buna göre, ana Australopithecine grubunda *Australopithecus Anainensis* (4,2-3,8 milyon yıl önce) ve *Australopithecus Afarensis* (3,7-2,9 milyon yıl önce) arasında ayırım yapmak mümkündür. Alt gruplar coğrafi dağılıma göre ayrılırlar: Batı Afrika: *Australopithecus Bahrelgazali* (3,5-3,2 milyon yıl önce); Kuzey Afrika: *Australopithecus Garhi* (2,5 milyon yıl önce); Güney Afrika: *Australopithecus Africanus* (3-2 milyon yıl önce). Robust Australopithecines (Paranthropus): *Paranthropus Aethiopicus* (2,6-2,3 milyon yıl önce); *Paranthropus Boisei* (2,5-1,1 milyon yıl önce); *Paranthropus Robustus* (1,8-1,3 milyon yıl önce).

³¹ Johanson, Donald ve Maitnad Edey. *Lucy. The Beginnings of Humankind*. New York 1981.

³² Kenya'da Kanapoi ve Allia koyunda fosiller bulunmuştu.

³³ 5,7-2,9 milyon yıl önce.

sanlarınkine benzer özelliklerin bir karışımı Avstralopitekinelerde bulunabilir. Homo Rudolfensisler, daha ilkel bir diş takımına sahip olup, yürüme bakımından zaten Homo Saphienlere benzer bir anatomiye sahip olmalarına rağmen, Homo Habilislerin daha küçük diş kökleri ile daha gelişmiş diş yapıları vardı, ancak iskeletleri insandan çok bir antropoidinkine benziyordu³⁴. Elimizde erken Australopitekineler ile Homo Erectus arasında açık bir soy hattı çizmemize izin verecek fosil kanıtları yok. 2,5 milyon yıl önce evrimleşen diñç Austral-opitekinelerin tersine, Homo rudolfensis çevresine uyum sağlamakta daha esnekti. Hem otçul hem de etçil olan bir diyeteye yakındı ve alet kültürünün başlangıcını gösterdi. Bu özellikleri onun iklim değişikliğinin neden olduğu besin değeriyle ilgili değişimlere iyi uyum sağlamasını mümkün kıldı. Taşlar bitkileri bölmede, av etlerini kesmede ve işlemede kullanıldı. Kültürel uzmanlaşmanın az derecede fizyolojik özelleşme gerektiren bu ilk biçimleri onu habitatından daha da bağımsız, ancak yarattığı taş aletlere giderek bağımlı kıldı. Homo Rudolfensis yaşam alanı, kısmen Afrika'daki Büyük Rift Vadisi'nin yağmur perdesi altında kalan açık habitatlar olan tercihi yüzünden ve kısmen belki de Avstral-opithekus (Homo) Habilis ile aralarında gelişen bölgesel rekabet yüzünden tropik doğu Afrika'ya bölgesiyle sınırlı kaldı. Yaklaşık 1.8 milyon yıl önce Homo Rudolfensis Homo Erectus'un erken Afrikalı çeşidi olan Homo Ergaster'e ('çalışan adam') evrildi³⁵.

Bu insan türü, ilk kültürel eserler olarak görülen, Etiyopya ve Tanzanya'da bulunan, yaklaşık 2,6 milyon yıllık taş aletleri yarattı. Kullanılışları, iletişimde bir inceliği beraberinde getirdi. Bazı araştırmalara göre, beyinde dili geliştirmede önemli bazı merkezler (Wernicke ve Broca bölgeleri) Homo Habilis'te çoktan mevcuttu; dilin ilk basit biçimlerinin bu zamanda gelişmiş olması mümkündür. Homo Habilis'in dışısında hamile kalmaya hazır olma, nihayetinde çiftleşmek için sürekli bir hazır olma durumu ortaya çıkana kadar sürdü. Bu, toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasına, dölün daha iyi yeti-

³⁴ Schrenk. op. cit., s. 47.

³⁵ Ibid. s.49.

tırılma koşullarına ve grubun erkek üyelerinin et toplayıp grubun geçici yerleşkesine götürdüğü ilk iş bölümü biçimlerine neden oldu. Afrika'dan dünyanın diğer bölgelerine ilk göçlerin iki milyon yıl önce gerçekleşmiş olması muhtemeldir.

İlk İnsan (Homo Erectus)

Homo Erectus fosilleri Afrika, Asya ve Avrupa'da bulundu. Çeşitli biçimleri 2- 1,5 milyon yıl önceki Homo Erectus (Homo Ergaster), 1,5- 0,3 milyon yıl önceki geç Afrika ve Asya Homo Erectuslarını ve 800.000- 400.000 yıl önceki Avrupa Homo Erectuslarını (Homo Heidelbergensis) kapsar. Homo Erectusların kökenleri, yaklaşık 2,5 milyon yıl önce Homo Rudolfensis ile beraber evrimleşen muhtemelen görece dinç bir prototipti³⁶. Homo Rudolfensis'e kıyasla Homo Erectus'un, Homo Sapiens'e doğru artan bir gelişim gösteren fiziksel özellikleri vardı. Bunlar, özellikle beynin etrafındaki kafatası hacminde artışı, beynin ve yüz kafatası parçalarının oranlarında değişimleri, kafatası temelinin güçlenmesini, kafatasının dibinin açıklığının (foramen magnum) pozisyonunun daha derin yapılandırılmasını, çene kemiği eklemının yapılandırılmasını ve çene kemiği yayının daha yuvarlak olmasını içerir. Avstralopitekineler ve Homo Genusların erken üyelerinin hala antropoidlere çok benzer iskelet özellikleri varken, Homo Erectus'un anatomisi birçok belli başlı yönden modern insana denk geliyordu³⁷. İnsanlaşma, bir dizi etkenin, doğal ve kültürel unsurların üst üste binip birleştiği, böylece insanlara özgü yeni bir karmaşıklık düzeyinin ortaya çıktığı bir etkileşiminin sonucudur³⁸. Katkıda bulunan etkenlerden bazıları; beyin, el ve araçlar, diyet ve habitat, ateş ve avlanma, dil ve kültürdür.

Beyin: Yaklaşık 2 milyon yıl içinde, erken Homo Erectus'tan geç Homo Erectus'a beynin kayda değer bir gelişimi söz konusu idi;

³⁶ Uraha'da (Malavi) bulunan fosiller. Chemeron, Koobi Fora (Kenya) ve Omo (Etiyopya).

³⁷ Koobi Fora'da (Kenya), Olduvai (Tanzanya) ve Sterkfontein (Güney Afrika) keşfedilen fosiller.

³⁸ Schrenk, op. cit., s. 71.

Turkana Boy [Turkana Çocuğu- ç.n.] gibi erken bulgularda beyin yaklaşık 800-900 cm³ hacmindeydi³⁹, kabaca 1 milyon yıl önce bu yaklaşık 900-1000 cm³ idi, yaklaşık 500,000 yıl önce takriben 1.100-1.200 cm³ ve günümüzde ortalama 1.450 cm³tür. Beynin büyüklüğü vücut ölçüsüne oranla düşünülürse, primatların diğer memelilere oranla çarpanı 1,6–3,1 olur. Avstralopitekineler 2,4 ve 3,2 faktöre sahiptiler; bu Homo Erectuslar için 4,5 ve 5 ve Homo Sapiensler için yaklaşık olarak 7,2'dir⁴⁰. Beyin performansı için büyüklük, sınır ağlarından daha az önemlidir⁴¹. Neokorteks, deneyimi tecrübe etmek için olduğu kadar hatırlamak ve bilgiyi çapraz referanslama için de önemlidir; fosiller beynin bu bölgesinin insanlaşmanın ilerleyişi boyunca önemli ölçüde büyüdüğünü gösterir. Motor fonksiyonlarının koordinasyonunda merkezi olan beyincik bu zamanda özellikle el göz koordinasyonuna ilişkin alanlarda önemli ölçüde genişledi⁴². Son zamanlardaki beyin araştırmaları kesin biçimde gösterdi ki, beyin doğumdan sonra, kendi (kültürel) çevresinin etkisi altında önemli ölçüde değişmektedir⁴³.

El ve araçlar: Dik durarak, iki ayak üzerinde yürüme tropik ormanların kenarında ağaçlar ve toprak arasındaki boşluğu aşmak için yeni bir strateji olarak gelişti. İki ayak üzerinde yürüme hareket etmek için artık ellere ihtiyaç olmadığı anlamına geldi. Beynin büyümesi, ellerin müsait olması, kafatasının ön kısmının ve dilin gelişmesi insanlar için karakteristik olacak yeni bir evrimsel karmaşıklığa yol açtı⁴⁴. Ellerin yeni özgür rolleri, şekillerinin aşamalı olarak değişmesine neden oldu: sadece parmaklarını ve başparmağını nesnelerin çevresinde kenetleme becerisine sahip antropoidlerin “kuvvetle kavrama” hareketi “kavrayan el” haline ve daha sonra Homo

³⁹ Ibid. s.76

⁴⁰ Krş. Leakey. Richard, Roger Lewin. *Der Ursprung des Menschen. Auf der Suche nach den Spuren des Humanen*. Frankfurt, 1993.

⁴¹ Schrenk. op. cit., s. 93

⁴² Krş. Morin, Edgar. *Das Rätsel des Humanen*. Munich, 1974.

⁴³ Krş. Leakey/Lewin, op. cit.

⁴⁴ Krş. Schrenk. op. cit., s. 94.

Erectusların “hassas kavrama” haline geldi. Gelişimin bu son aşaması başparmağın diğer parmakların uçlarına doğru hareket edebilmesine ve onlara karşı koymasına tanık oldu⁴⁵. Bu daha küçük nesnelerin elle tutulması ve aletlerin daha becerikli kullanımı için anatomik ön koşulları tesis etti. Ancak, bu geçişin tamamlanması uzun zaman aldı. Taş aletler, bir milyon yıldan fazla bir süre kıymıkların yontulması ile oluşturuldu. Bu basit, nadiren incelikle şekil verilmiş aletlerin birçoğu Tanzanya’da Olduvain [Olduvai] vadisinde bulundu. Daha incelikli ve elde taşınabilen balta başları 1,5 milyon yıl önce ortaya çıktı.

Diyet ve habitat: İnsanın diyeti giderek daha fazla bitkiyi ve eti bir arada içerir (hepçil) hale geldiğinden bağırsağın boyu küçüldü. Otçullara kıyasla etçiller daha kısa bağırsağa ihtiyaç duyarlar. Bu diyetel değişim insan beyninin gelişimi için faydalı olan enerjinin diğer aktiviteler için serbest bırakılması anlamına geldi. Emziren annelerin et yönünden zengin diyetlerinin olması çocukların daha iyi beslenmesiyle sonuçlandı ki bu beynin doğumdan sonra çabucak büyümesini sağladı. Yemek hazırlamak için taş aletlerin kullanılması dişleri en zorlu görevlerinden kurtardı ve daha küçük azı dişlerinin gelişmesine imkân verdi. Daha geç Homo Erectus’un azı dişleri erken Homo Sapienslerinkilere çok benzerdi.⁴⁶ Bu zaman büyük olasılıkla dışa çıkık ve kıkırdaklı burnun ve tüysüzlüğün oluşumuna ve ter bezlerinin gelişimine de tanık oldu. Homo Erectus yemek toplama ve hazırlamada daha iyi yöntemler geliştirdi ki bu onu çevresinden giderek daha bağımsız kıldı, Afrika’dan Asya’ya, Amerika’ya ve Avrupa’ya göç edebildi.

Ateş ve avlanma: Ateş kullanımının ilk izleri Doğu Turkana’da Koobi Fora’da bulundu ve 1,5 milyon yıl öncesine ait oldukları belirlendi. Erken Homo Erectus’un çok daha önce ateşi kullanmış olması yüksek ihtimaldir. Ateş, sıcaklık yaratmak, vahşi hayvanlardan korunmak ve eti çürümekten koruyabilecekleri şekilde hazırlamak

⁴⁵ Krş. Changeux, Jean-Pierre. *L’homme de vérité*, Paris, 2002.

⁴⁶ Krş. Leroi-Gourhan. André. *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt, 1980 (Fransızca baskı 1965).

amacı ile kullanılmış olmalıdır. Ateşi kontrol etmek ve onunla başa çıkmak sadece teknik beceri değil, aynı zamanda onun kullanımını düzenlemek ve koordine etmek için toplumsal beceriler gerektiriyordu. Hayvan avlanmanın ilk izleri de Homo Erectus'lara kadar sürdü. Taş aletlerin ve kesik hayvan kemiklerinin bir arada bulunması çok sayıda hayvanın toplanılan ve dağıtılan noktalarda parçalara ayrıldığına göstergesiydi ki bu ancak organize avlanmanın sonucu olabilirdi. Avlanma ve ganimetlerin dağıtılması yüksek derecede hüner ve aynı zamanda ileri iletişim ve organizasyon becerileri gerektiriyordu. Bunun, kadın ve erkek arasındaki iş bölümünün gelişmesi ve insan toplumlarının oluşumu için önemi küçümsenemez. Serge Moscovici bu gerçeği hatırlanmaya değer bir formül ile ifade eder: İnsan avcıya değil, avcı insana dönüşmüştür⁴⁷.

Dil ve kültür: Beynin büyümesi ve ellerin serbest kalışı dilin ilk biçimlerini mümkün kıldı. Bunlar aynı zamanda aletleri üretmek için ön koşullardı. Bugünkü dillerinin ayırt edici seslerini çıkarma becerisinden yoksun olsalar da bu erken selefler, insanlaşma sürecindeki psikolojik ve kültürel unsurlar arasındaki etkileşim bakımından önemlidirler. Beynin büyümesi, alet yapımı, avlanma ve etin dağıtımına paralel olarak daha iyi bir iletişimi mümkün kılan bir iletişim sistemi gelişti. Bu sistemin imkân ve sınırlamalarının ne olduğu kesin bir şekilde ifade edilemez. Ancak, dilsel iletişimin bu biçimlerinin kültürün erken biçimlerinin oluşumunda önemli bir rol oynadığı kesindir. Bu erken kültür yüksek derecede bir karmaşıklığa sahiptir ve bu karmaşıklığı yüksek dereceli organizasyonunu kaybetmeden koruyabilmiştir⁴⁸. Bu sistem, örgütsel kurallar, gelenekler, emirler, alet üretimi için gerekli teknik bilgi, sanatsal beceriler, avlanmaya ve ço-

⁴⁷ Krş. Singer, Wolf. *Der Beobachter im Gehirn*. Frankfurt, 2002; Singer, Wolf. *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt, 2003; Roth, Gerhard. *Aus der Sicht des Gehirns*. Frankfurt, 2003; Roth, Gerhard. *Fühlen, Denken, Handeln*. Frankfurt, 2001; Krş. Maturana, Humberto ve Francisco J. Varela. *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*. Berne/Munich. 1987.

⁴⁸ Krş. Leroi-Gourhan. *op. cit.*

cuk yetiştirmeye dair beceriler kadar çevre hakkında yani hava, bitkiler, havyanlar vs.'ye dair genel bilgiyi de kapsamaktadır⁴⁹.

Tamamen kesin olmamakla beraber, Homo erectus'un Afrika'da ortaya çıkmış olduğu yaygın olarak kabul edilir⁵⁰. Alet kullanımı, ateşin kontrol edilmesi, avlanma teknikleri ve ilgili toplumsal beceriler dünyanın diğer taraflarına göç etmek için önemli ön koşullardır. Geç Homo Rudolfebsis, ya da erken Homo Erectus 2 milyon yıl önce yüksek ihtimalle ilk göç edenlerdi. Bu, besinin bolluk içinde olması anlamına gelen yaşam alanının genişlemesiyle aynı zamana rastladı. Cava ve Çin'de insan yaşamının ilk izleri yaklaşık 1.8 milyon yıl yaşındandır. Diğer göçler yaklaşık 800.000 yıl önce gerçekleşmiştir. 400.000 yıl önce Homo Erectus Doğu ve Güney Asya'da ve Orta ve Güney Avrupa'da yaygındı. Çin'in bazı bölgelerinde ilk insanın 280.000 yıl öncesine tarihlenen izleri bulundu. Anatomik olarak bunlar Homo Erectus ve Homo Sapiens arasında, ara bir biçime sahiptiler ve bu nedenle 'arkaik Homo Sapiens' olarak sınıflandırılıyorlardı.⁵¹ Bu ara biçim Avrupa'da, anatomik özellikleri Homo Erectus ve Neanderthallerinkinin bir karışımı olan Homo Heidelbergensis'e tekabül etmektedir. 1997'de İspanya, Atapuerca'da Homo Antessor adı verilen, insan ve Neanderthal'in ortak Afrikalı atası olduğuna inanılan yeni bir tür bulundu.

Homo Sapiens (Sapiens)

Arkaik Homo Sapiens⁵² yaklaşık 700.000 yıl önce Afrika, Asya ve Avrupa'da evrimleşti. Daha sonraki biçimi olan Homo Steinheimensis Avrupa'da Neanderthal'e evrildiği sırada⁵³, Afrika'da Homo Sapiens Sapiens evrimleşmekte idi. Yaklaşık 90.000 yıl önce Neanderthal ve modern insanın Orta Doğu'da karşılaşmasından,

⁴⁹ Krş. Leakey, Richard ve Roger Lewin. *Wie der Mensch zum Menschen wurde*, op. cit., özellikle Bölüm 3. s. 40 vd.

⁵⁰ Schrenk op. cit., s. 96.

⁵¹ Moscovici, Serge. "La société contre nature". UGE. 10/18, Paris, 1972, s. 102.

⁵² Morin. op. cit., s.91.

⁵³ Krş. Kull, Ulrich. *Evolution des Menschen. Biologische, soziale und kulturelle Evolution*. Stuttgart 1979.



Neanderthallerin kabaca 30.000 yıl önce ortadan kalkmasına kadar yaklaşık 60.000 yıl bir arada varoldular ki bu süreç daha fazla spekülasyon yapılmasına neden olmuştur.⁵⁴ 180.000 ile 90.000 yıl öncesinden kalan erken Neanderthal fosilleri Hırvatistan, İtalya ve Cebelitarık'ta bulunmuştur. Bu ismi var cismi yok Neanderthallerin kalıntıları Almanya'da Neander Vadisi'nde ve Salzgitter- Lebnstedt'te bulundu ve 30.000 ila 60.000 yaşında olarak tarihlendi. Benzer fosiller Belçika'da Spy'de, İsrail ve Kürdistan'ın yanısıra Fransa'nın birçok bölgesinde bulundu. Neanderthal'in 1.600 cm³lük beyni modern insanınkinden daha genişti fakat toplam beden ağırlığı olarak daha küçüktü. 1,6 metre boyunda ve 75 kilo ağırlığında Neanderthal biraz daha küçüktü fakat onun modern insandan daha ağır yapacak kadar güçlü yapıydı.⁵⁵ Küçük vücut ölçüsü, daha soğuk iklim bölgelerindeki bir habitata işaret ediyordu, ki vücut yüzeyinin vücut hacmine oranı azaldığında bu durum vücut ısı kaybının azalmasını garanti eder. Bu fenomen, günümüzde Grönland yerlilerinde de görülebilir. Son buzul çağında yaşam koşulları zor olduğundan yetersiz beslenme yaygındı. İklim bugünün ikliminden 6 derece daha soğuktu ki bu otçul diyeti sınırlandırıp eti diyetin en önemli parçası kıldı. Tüylü mamutların uzun dişleri silah ve alet yapımında kullanıldı. Neanderthaller ileri bir alet kültürüne sahiptiler. Baltaların kesici kısmı, kazıyıcılar ve sivri uçlu aletlere ek olarak tek taraflı bıçaklar da yaptılar.

Neanderthallerin mezarlarına konan defin adakları kültürlerine dair önemli ipuçları verir. Bu adaklar arasında, Neandert-hallerin ölümden sonraki yaşama inandıkları sonucuna varmamızı sağlayan boyalar, gereçler ve tedarikler vardı. Bir adam, bir kadın ve üç çocuk Fransa'da Ferrasie'de bulundu; çocukların üzerine toprak boyası serpilmişti. Kürdistan'da Şanidar mağarasında iskeletlerin altında ve

⁵⁴ Krş. Schrenk, Friedman. "Afrika - Wiege der Menschheit". *Was ist der Mensch*. Ed.Norbert Bolz ve Andreas Munkel. Munich, 2003, s. 2 1-44: Bräuer. Günther. "Die Neandertaler und der Ursprung des modernen Menschen", op. cit., ed. Bolz/Munkel, s. 45-67.

⁵⁵ Schrenk. *Die Frühzeit des Menschen*. op. cit., s. 101.

üzerinde, çiçeklerden bir yatağa gömüldüklerini gösteren gül poleni, karanfil ve sümbüller bulundu. Bu bulgular, yaşayanların ölümlerle ilgilendiği ve onlara tıpkı yaşadıkları zamandaki kadar bağlılık hissettikleri sonucuna varmamızı sağladı. Acı ve elemi biliyorlardı ve ölümden sonraki yaşama inanarak telafi etmeye çalıştıkları insanın ölüm-lülüğü kavramına sahiptiler. Neanderthaller sadece belirgin bir geçmiş ve gelecek kavramına sahip olmakla kalmayıp aynı zamandan hayali dünya kavramına ve ölünün farklı bir dünyada yaşamaya devam ettiği fikrine sahiptiler. Ölümün farkındalık ve onun insan yaşamı için önemi burada halihazırda görülebilir; bu, kültürünü ve kendi anlayışını oluşturmak için en önemli koşullardan biridir.⁵⁶

Şu anki bilgi düzeyimiz Homo Sapiens Sapienslerin yaklaşık 120,000 yıl önce Afrika'da evrimleştiğini ve akabinde Orta Doğu, Asya ve Avrupa'ya göç edip yerleştiğini göstermektedir. Border mağarası, Güney Afrika'daki Mouth Nehri ve Etiyopya'da Omo/Kibish'deki bulgular Afrika kökenlerinin kanıtlarını sunar. (Homo Sapiens Sapiensler) erken⁵⁷ ve geç⁵⁸ arkaik Homo Sapienslerin fosilleri tarafından öncelenmişlerdir. Bu Homo Sapienslerin Avrupa'da evrimleştiğine dair uzun süre kabul görmüş olan görüşü çürütür. Bu görüş, 1868'de Fransa'nın güneyinde, Dordogne'da Abri Cro-Magnon'da beş iskeletin keşfinin ardından ortaya atılmıştır. Bu iskeletler, Neanderthallerinkinden önemli ölçüde farklılaşmıştı ve anatomileri bakımından modern insan, Homo Sapiens Sapiensler olarak sınıflandırılmışlardı. 'Cro-Magnon insanı' terimi yaklaşık 25.000 yaşındaki fosillerin keşfi ile türetildi, ancak Borneo ve Çin'de bulunan fosiller 40.000 yaşında ve Amerika'da bulunan bazıları 30,000 yaşındadırlar. Bununla birlikte, modern insanın köklerinin birbirinden ayrı, çok sayıda bölgede olması ihtimal dışıdır. Orta Avrupa'ya yaklaşık 40.000 yıl önce gelen modern insan mağaralarda değil⁵⁹, ibadet yerle-

⁵⁶ *Homo Steinheimensis*.

⁵⁷ *Homo Sapiens Neanderthalensis*.

⁵⁸ Krş. Matejovski, Dirk, Dietmar Kamper ve Gerd-C. Weniger. *Mythos Neandertal. Ursprung und Zeitenwende*. Frankfurt., 2001.

⁵⁹ Krş. Trinkaus. Erik ve Erik Howells. "Die Neandertaler". *Spektrum der Wissenschaft*, op. cit., s. 181-202, ve Matejovski et al., op. cit.

rinin giriş bölgelerinde, çadırlarda, deri ve kürklerle soğuktan korunarak yaşıyordu. Modern insan Neanderthallerden sadece alet teknolojisinde daha ileri düzeyde değildi; sadece, Aurignacian'da 28.000- 22.000 yıl önce üretilen bıçak, kazıyıcılar ve kazı aletlerinin kanıtları değil, aynı çağdan kalan mızrak, yay ve oklar da bulundu. Gravettian'da 28.000- 20.000 yıl önce mızrak uçları tahta dingillere bağlanmıştı. Yaklaşık 18,000 ila 11,500 yıl önceki Magdalian Çağı yaylı tüfek ve estetik olarak hoş giden sanata tanıklık etti⁶⁰. Birkaç bin yıl önce metalin alet yapımında kullanılmaya başlanması, 2,5 milyon yıllık taşın alet yapımının sonu anlamına geldi. Neanderthallere kıyasla, modern insan doğal kaynakların daha iyi kullanımında özellikle usta idi, toplumsal örgütlenmesi daha gelişmişti, gelenek ve görenekler geliştirmişti, iskeleti ve kas sistemi daha az enerji harcıyordu, çocuk ölüm oranları daha düşüktü ve genel olarak hayat onun için daha az tehlikeli idi, daha uzun yaşardı ve daha doğurgandı. Homo Sapiens Sapienslerin evrim hikayesi bu noktada sona erer ve insan soyunun hikayesi başlar.

İnsanlar ve şempanzelerin genlerinin %98'inin ortak olduğunun keşfi, bugün insanlar ve hayvanlar arasında farklılıklardan ziyade ortak özelliklerin asıl odak olmasına neden oldu. Bu vurgu aynı zamandan primatoloji araştırmalarında da vardır⁶¹; son birkaç on yılda bu alandaki keşifler hayvan anlayışımızı derinleştirdi ve şimdi hareketlerimizde evrimsel davranışın eskisine göre daha fazla izini görüyoruz. ⁶² İnsan ve diğer hayvanlar arasındaki ilişkinin algılanışındaki bu değişim evrimsel araştırmalar ve onun yanı sıra fosil ve diğer kalıntıları incelerken ortaya çıkan temel bir probleme farklı yaklaşımların bir sonucudur. Bu temel problem şu soru ile özetlenebilir: 'Hemcinsimiz olan insanın' kalıntıları hakkında konuşmanın hangi

⁶⁰ Krş. Edgar Morin'in burada da ilgili olan büyüleyici çalışması. *L. 'homme et la mort*. Paris, 1970.

⁶¹ Krş. Anati, Emmanuel. *Höhlenmalerei. Die Bildwelt der prähistorischen Felskunst*. Zurich/Dusseldorf, 1997. Özellikle Bölüm X, "Die Felskunst in Europa".

⁶² Krş. König, Marie E. P. *Am Anfang der Kultur. Die Zeichensprache des frühen Menschen*, Vienna, 1981.

aşamada mümkün olduğu nasıl belirlenecek? Bu sorunun nedeni insan soyunun değil, insanların doğum gününe sahip olabilmesidir. İnsan soyu tek bir yaratılış eyleminin sonucu değil, sonunda insan soyunun mevcut hale geldiği, birçok etmenin etkileşimini içeren uzun bir sürecin sonucudur. İnsanlaşma doğal ve kültürel unsurların çözülemez ve birbirine bağımlı bir şekilde aşılandığı zamansal ve tarihsel bir süreçtir. İnsan soyu tek tek etmenler tarafından değil, birçok farklı etmen tarafından yaratılmıştır.

İnsanlaşma ekolojik, genetik, beyinsel, toplumsal ve kültürel etmenler arasındaki etkileşimden doğan çok boyutlu bir morfogenez olarak anlaşılabilir. Günümüzdeki araştırmalara göre bu süreç üç değişimi gerekli kıldı: İlkin, geniş çayırlarda yaşanmasına neden olan ekolojik değişim ve dolayısıyla açık bir yaşam alanı; ikinci olarak, halihazırda dik yürümekte olan çok gelişmiş primatlarda bir genetik değişim; ve üçüncü olarak, genç grupların yeni topraklar bulma ve üzerine yerleşme amacıyla firar etmeye başlamaları vasıtasıyla toplumsal kendini yeniden üretmede bir değişim. Yeni yaşam alanı, zaten basit aletleri üreten ve kullanan iki eli- iki ayaklı yaşam biçimleri için marifet ve iletişim becerileri gerekliliklerinde önemli bir artışa yol açtı. Hepçil hale gelen bu insansılar avlanmanın talepleri ile başa çıkabilmek için yeni dikkatlilik, kurnazlık ve açığözlülük düzeyleri geliştirmek zorundaydılar. İşbirliği ve toplumsal sorumluluğun yeni biçimleri çocuk büyütme kadar yırtıcı hayvanlara karşı korunmak, yiyecek aramak, avlanmak, avı paylaşmak için de gerekliydi; bu beynin yeteneklerinin daha da gelişmesini sağladı. Ayak, el ve beyin arasındaki (hem görüngübilimsel hem de genetik) diyalogu tetikleyen, teknoloji ve diğer bütün insan gelişiminin kökenlerini meydana getiren şey yeni ekosistem, yani geniş çayırlardı. ⁶³ Bu sürecin bir parçası olarak, kadın ve erkek arasında kültür temelli bir işbölümüne, hiyerarşik toplumsal ilişkilere ve aynı zamanda aşamalı olarak daha karmaşık hale gelen dile ve kültüre sahip olan bir paleo-toplum gelişti. Doğumda beynin az gelişmiş olması veya neotonisi kadar kuşaklar arasında daha uzun süreli duygusal bağlar kuran uzatılmış çocukluk ve

⁶³ Schrenk, op. cit., s. 118.

bunun kamsamli kültürel öğrenme için sağladığı olanaklar insanlaşma sürecini yoğunlaştırdı. Beyni kullanma, uzatılmış gençlik ve artan toplumsal ve kültürel karmaşıklık birbirine karşılıklı olarak bağımlıdır. Beynin karmaşıklığı buna denk bir sosyo-kültürel karmaşıklığı gerektirir. Beynin yaratıcı potansiyeli sadece paralel olarak gelişen bir sosyo-kültürel çevrede ifade edilebilir ve gelişir. Bu diyalektik ilişkinin anlamı, insanın en başından beri kültürel bir varlık olduğudur. Çünkü insanın 'doğal' gelişimi de kültürelidir. İnsanlaşma sürecinin son aşaması aslında ilk aşamadır da. Homo Sapiensler ile tamamlanan insan soyu, genç ve çocuksu bir türdür, akıl almaz beyin kültür aygıtı olmadan yeni kabiliyetlerini besleyen bir biberon yokluğunda zayıf bir organ olurdu. İnsanlaşma insan soyunun tersinmez ve temel yaratıcı tamamlanmamışlığı ile tamamlandı.⁶⁴ İnsanlaşma süreci açık bir biçimde gösterir ki Homo Sapiens ve Homo Demens ikizdirler ve akıl almaz insan başarılarının sayısı, insan soyunun neden olduğu korku ve vahşetlere hemen hemen eşittir.⁶⁵

Özet ve Değerlendirme

İnsanın incelenmesi olarak antropoloji, yaşamın evrimini ve insanın gelişiminin tarihini (insanlaşmayı) kucaklar. Öyle olmasaydı bu, antropolojik bilgi kütesinin bütünleşik boyutlarını ihmal etmek anlamına gelirdi. Evrim ve insanlaşma anlayışımız zamanımızın araştırma ve bilgi durumu tarafından belirlenir. Sadece araştırma konusu değil, araştırmanın kendisi de tarihsel bir yöne sahiptir. Bugün paleontoloji ve evrim araştırmasında geçerli görülen şey tarih boyunca evrilmiş bilginin bir sonucudur; ancak yeni keşifler, araştırma ve

⁶⁴ Krş. Böhme, Hartmut. Franz-Theo Gottwald, Christian Holtorf. Thomas Macho, Ludger Schwarte ve Christoph Wulf, eds. *Tiere. Die andere Anthropologie*. Cologne / Vienna, 2004.

⁶⁵ Diğerlerinin yanısıra krş: Goodall, Jane. *Wilde Schimpansen. Verhaltensforschung am Gombe-Strom*. Hamburg, 1991; de Waal, Frans. *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere*. Munich, 2001; Lestel, Dominique. *Les origines animales de la culture*. Paris, 2001; Tomasello, Michael. *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt, 2002; bkz. Ayrıca bu kitapta ayrıca taktiksel öğrenme üzerine olan bölüm.

bunlardan çıkarılacak sonuçlar bu bilginin her an değişebileceği anlamına gelir.

Evrimsel bakış açısını antropolojiyle birleştirmek, paylaşılan bir referans noktasıyla sonuçlanır ki bu, insanın kendini anlayışı için önemlidir. İnsan tek bir yaratılış işlemi ile yaratılmamıştır ve bu, yaşamın gelişim sürecinin doğasını, insanlaşmayı ve onun güncelliğini ve tarihselliğini inceleyen evrimsel ve insanlaşma araştırması perspektifleri tarafından gösterilmiştir.

Sürekli ilerleme fikri daha önce evrim teorisiyle yakından ilişkilendirilmişse de, bugün bu alandaki çoğu araştırma artık doğada sürecin tamamlanmasına yol açacak içkin bir plan olduğunu varsaymıyor. Onun yerine, artık evrimin mekân izmlerinin işleme şekillerini kabul ediyoruz: genetik yeniden kombinasyon, mutasyon ve doğal seçim, dahili ve harici seçim.

İnsanlaşmanın tek bir ilkeye göre gerçekleştiğini ilan eden fikirler bugün demode bulunuyor. Bunun yerine kabul gören, evrimde birçok etmenin etkileşiminin önemli olduğudur. Bu etmenler arasında, toplumsal ve kültürel konular çok erken aşamalardan beri belirleyici bir rol oynamıştır. Biyolojik ve kültürel evrimin karşılıklı etkileşimi, söz konusu olanın ne olduğuna bağlı olarak, biyolojik ve kültürel unsurların değişik zamanlarda değişik derecelerde etkilediği bir süreç boyunca ortaya çıkar. Her ne kadar Biyolojik ve kültürel etmenlerin ikisi de evrim süreci için hayati olsa da insanın gelişiminde özellikle önemli hale gelen etmen ikincisidir. Kültürel gelişim yelpazesi aletlerin kullanımı, iletişim, toplumsal davranış, biliş, beyin yapısı, anatomi ve hareketi kapsar.

Modern insan kasıtlı müdahaleleri ile sürekli bir şekilde doğayı değiştirir. Eylemleri dünyada daha önce meydana gelmemiş en büyük kitlesel yok olmalara neden olur; tahrip edici etkileri olan, gidecek daha da aşikar hale gelen ancak insan soyunun davranışında henüz temel bir değişimle sonuçlanmamış iklim değişikliğine neden olur. Dünyada insan yaşamını mümkün kılan yenilenemez kaynaklar düşüncesizce tüketilmektedir. Sürdürülebilir kalkınma, konuyu ay-

nıntısına kadar çalışmış olanlar için içi boş bir sözden ibarettir.⁶⁶ Günümüzün gelişim düzeyi, genetik yapıları değiştirerek evrim sürecine doğrudan müdahale edebilmesine yol açtı. Genetik mühendisliğinin istenmeyen yan etkilerini tahmin etmek imkânsızdır.

İnsan yaşamının karmaşıklığı bilim ve teknoloji, küresel ekonomi ve iletişim kadar dünya çapındaki siyasi, toplumsal ve kültürel şebekeleşme sonucunda daha da artmıştır. Bu gelişmelerin ışığında, antropolojik araştırmanın insan soyunun kendini yorumlama ve anlamasına katkıda bulunma çabaları daha da önemli hale geldi. Evrensel ve tekil bakış açıları birbiri ile başarılı bir biçimde ilişkilendirilebildiği ve antropolojik karşılıklı bağlılığın karmaşıklığı gösterilebildiği zaman, bu incelemeler bireysel, toplumsal ve küresel düzeydeki kendini anlama süreçlerine büyük ölçüde katkıda bulunabilir.

⁶⁶ Diğerlerinin yanı sıra krş.: Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*. Munich/Zurich, ⁸¹1999; Voland, Eckart. *Grundriss der Soziobiologie*. Heidelberg/Berlin, 2000; Krş. Trembl, Alfred K. *Evolutionäre Pädagogik. Eine Einführung* Stuttgart, 2004

2. FELSEFİ ANTROPOLOJİ

Gördüğümüz üzere, evrimsel araştırma 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir disiplindir. Bu disiplin, başlangıçta tarihsel gelişimde sürekli bir ilerleme olduğu yönündeki yerleşik inanca karşı savaşmak zorundaydı. Kendisi ve aslında bu alandaki tüm bilimler kendilerine ampirik olarak yönelimli doğa bilimleri gözüyle baktılar; insanlaşma da, yaşamın tarihi ve tüm canlılar arasındaki ilişki bağlamında incelendi. Felsefi antropolojinin ilk çalışmaları Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıktı. Bu dönem, insan soyunun genel olarak ilerleme kaydedildiğinden şüphelenmeye başladığı ve insanın biyolojik bilimlerde insanlarla diğer hayvanları karşılaştırarak kendi anlayışı için bir temel oluşturmaya çalıştığı bir dönemdi.

Felsefi antropolojinin temel eserleri Max Scheler'in (1847-1928), Helmuth Plessner'in (1892- 1982), ve Arnold Gehlen'in (1904-1976) antropolojik çalışmalarıdır.¹ Yazarlar arasındaki önemli farklara rağmen, onlara ait 20. yüzyılın ilk yarısındaki eserlerden topluca felsefi antropoloji olarak söz edildi. Ortak amaçları, insan soyunun hayvanlardan nasıl ayrıldığını, insan olmanın özgül durumlarının neler olduğunu tespit etmek ve *conditio humana*'nın oluşumunu tayin etmektir. Çok sayıda farklılıklarına rağmen, üç yazar da antropolojinin ilgi odağının, hayvanlardan temel farklılıkların görülebildiği insan

¹ 'Felsefi antropoloji' terimi insanın kendini tanıma sürecini, insan soyunun kendi kavramını yakalama çabasını tanımlamak için kullanılır. Bu bakımdan, felsefi antropoloji felsefenin bir parçasıdır. O halde, Bernhard Groethuyzen *Philosophische Anthropologie*'ye (Munich/ Berlin, 1928) Platon'a bakarak başlar ve Montaigne'i inceleyerek bitirir. Felsefi antropolojinin geniş kavranışı budur. Terimin daha özel kullanımı, Scheler, Plessner ve Gehlen'in çalışmalarına ilişkindir.

bedeni olduğunu kabul eder. İnsanın kendini anlayışının temel belirsizlikleri tecrübe ettiği bir zamanda, bedene odaklanarak doğa bilimlerinden elde edilen bilgide bir güvence bulunabileceği umut edilmiştir.² Bu yönelim idealizmin ve varoluşçu felsefenin reddini gerektirdi; insan bedenine odaklandı ve böylece antropolojik düşünüş için bir başlangıç noktası oluşturdu. Felsefenin odağında olan artık akıl değil, yaşamın yaratıcı çeşitliliği idi.

1927’de Max Scheler Darmstad’da, 1928 yılında *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (İnsanın Doğadaki Yeri) başlığıyla yayımlanıp felsefi antropolojinin başlangıcı kabul edilen, “*Die Sonderstellung des Menschen*” (İnsan soyunun Özel Konumu) isimli bir ders verdi. Scheler aynı yıl içinde öldüğünde 1929 yılında yayımlamaya niyetlendiği antropolojik çalışma için hiçbir somut hazırlık malzemesi yoktu. Yine 1928’de, filozof ve biyolog Helmuth Plessner başlıca antropoloji çalışması olan *Die Stufen des Organischen und der Mensch*’i (Canlıların ve İnsanın Basamakları) yayımladı. Malzeme ve argümanlardaki büyük farklara rağmen, Scheler’in makalesi ve Plessner’in kitabı organik yaşamın basamaklar

² Jakob von Uexküll, Hans Driesch, Ludwig von Bertalanffy, Frederick J. J. Buytendijk, Louis Bolk ve Adolf Portmann’ın çalışmalarının tümü felsefi antropoloji yazarları ve onların insan soyu anlayışlarını bilimsel bilgi temelinde geliştirme çabaları için önemliydi. Farklı konu alanlarındaki etkili çalışmalar arasında şunlar vardır:

—Biyolojik çevre araştırmaları (von Uexküll, Jakob. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin, 1909; von Uexküll, Jakob ve Georg Kriszat. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. [1934], Frankfurt, 1970);

—Özörgütlenme ve organizmanın öz-farklılaşması (Driesch, Hans. “*Die Philosophie des Organischen*”. *Gifford-Vorlesungen an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908* (1909). Leipzig. ²1921; Buytendijk. Frederick J. J. *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie*. Hamburg. 1958; Buytendijk, Frederick J. J. *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*. Stuttgart, 1958);

—Sabit durumlar ya da homeostaz araştırmaları (von Bertalanffy, Ludwig. *Vom Molekül zur Organismenwelt. Grundfragen der modernen Biologie*. Potsdam, 1949; von Bertalanffy, Ludwig. *Das biologische Weltbild*. Vol. 1. *Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft*. Berne, 1949);

—Neotoni (Bolk, Louis. *Das Problem der Menschwerdung*. Jena. 1926) ve “üterin dışı yıl” (Portmann, Adolf. *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*. Hamburg, 1956; Portmann, Adolf. *Biologie und Geist*. Frankfurt., 1973) araştırmaları.

halinde düzenlendiği varsayımını paylaşmaktadır. Arnold Gehlen'in 1947'de yeniden gözden geçirilen ve Nasyonal Sosyalist düşüncenin izlerinden temizlenen İnsan: Doğası ve Dünyadaki Yeri çalışması farklı bir yaklaşım ile aktif varlıklar olarak insanlara odaklandı.

İnsanın Doğadaki Yeri

Scheler'in antropolojisinin birinci varsayımı, insanın tarihinin hiçbir zaman yazım sırasındaki kadar problemli olmadığıdır.³ Bu görüş, onun insan soyunun özel konumunu -insanın metafizik doğasına derin kökler saldıgına inandığı bu konumu - kâinatı oluşturan farklı seviyelerden oluşan bir çerçeveyi kullanarak belirleme çabasının temeli idi. Bitkiler, hayvanlar ve insan soyu inorganik dünyadan, kendisini varoluşun ilk seviyesinde gösteren karşı konulmaz bir duygunun dürtüsüyle, yaşama itkisiyle ayrılmıştır. Bu, özbenlik üzerinde toplanmamıştır ve dolayısıyla tamamen bilinçaltından ve sezilemez bir şekilde dış dünyaya yönelmiştir. Scheler her yaşayan şeyin bir ruhu olduğuna inanırdı; dış dünyada görülebilen tarafının yanısıra içe bakan, erişilemez bir taraf da vardır.

Varoluşun ikinci seviyesi olan içgüdü insan soyu ve hayvanlar arasındaki ilişkiyi sahneye getirir. İnsanlara ve onların zayıf içgüdülerine kıyasla, hayvanların davranışlarının, içgüdülerinin onların üzerindeki kontrolleri nedeniyle, çok güçlü bir kesinliği vardır. Hayvanların doğuştan sahip oldukları içgüdüler yaşama itkilerini ve çevreleriyle ilişkilerini kontrol eder. Bu içgüdüsel kesinlik insanlarda büyük ölçüde eksiktir. Aynı zamanda bu eksiklik bir güçtür de; içgüdüsel, kendiliğinden olan insan davranışını mümkün kılar. Scheler'in Freud ve Gehlen ile paylaştığı görüşüne göre, itkilerimizin içgüdüsel kontrolünün eksikliği insanlığa özgü aşırı itkilere sebep olur. Toplumsal koşullara uygun biçimde davranabilmek ve topluma katılabilmek için insanlar aşırı itkilerini, onları bastırarak ve onları toplumca kabul edilebilir etkinliklere dönüştürerek, kontrol etmelidirler.

³ Scheler. Max. "Späte Schriften". *Gesammelte Schriften*. Vol. 9. Berne/Munich, 1976, s. 11.

İnsan soyu, hayvanlarla üçüncü seviyeyi de *-çağrışımsal bellek-* paylaşır. Bu beceri içgüdüsel davranış, itki ve ihtiyaçlara ilişkindir; koşullanmış tepki ve davranışın taklidi bunun önemli bir kısmını oluşturur. Çağrışımsal belleğin bir kısmı sadece içgüdülerimize bağlı olmanın ötesine giden bir beceridir. Çağrışımsal ilkesinin etkisi, içgüdüğü azaltırken aynı zamanda ruhsal aygıtın oluşturulması anlamına gelir. Ayrıca, *organik bireyin*, türünün sınırlamalarından giderek özgürleştiği anlamına gelir.⁴

Primatlarla da kesinlikle paylaşılan dördüncü seviye, *pratik zeka* ve *seçimden* oluşur. Bunlar biyofizik dünyanın en yüksek biçimleridir. Pratik zeka, gerekli önlemleri alarak ihtiyaçlarımızı karşılamamızı sağlar. Bu, hareketlerimizi hedeflerimizi başarma-ya yönlendirmeye yarayan niteliksel değerlendirmeyi içeren bir seçim sürecini gerekli kılar. İhtiyaçları yerine getirmeye ilişkin, amaçların önceden tahmin edilmesi, pratik biçimde hareket edebilmek için gereklidir. Pratik bilgi bunun için esastır (bkz. Bölüm 7).

Biyofiziğin, hayvanların da sahip olduğu bu dört seviyesi, sadece insanın sahip olduğu son seviyeden – tin - farklıdır. İtkileri ve çevreleriyle sınırlı hayvanlardan farklı olarak insanlar doğal sınırlarının ötesine gidebilirler; çevrelerinden bağımsızdırlar ve çevrelerindeki dünyaya ve onun değişimine uyum sağlayabilirler. *Böyle bir manevi varlık dünyaya sahip olabilir.* Çevrelerini itkileri ve içgüdülerine dayanarak algılayan hayvanların aksine insan soyunun zayıf içgüdüğü ve hissetme ve itkilerini yerine getirme arasındaki açıklık, insanın “manevi varlık” olmasını ve sadece belli bir çevreyi görmenin aksine nesnelerin özünü, dolayısıyla dünyayı anlamasını sağlar. Scheler’e göre, tin insan yaşamının tüm alanlarına ve eylemlerine nüfuz eder ve onları etkiler. İnsanın hayvanlarla paylaştığı yaşamın tüm alanlarına şekil verme kudretine sahip olsa da, bunun için gerekli kuvvete sahip değildir. Bunun yerine, kudretini icra edebilmek için hayatiyete itimat etmek zorundadır. Tin, reddetme kabiliyetinde olabilir; bununla birlikte, istekleri ve ihtiyaçları sadece hayatiyetin desteğiyle reddedilebi-

⁴ Scheler. op. cit., s. 26.

lir. İnsansoyunun tini onu “hayatın çilecisi” yapar. Nihai amaç tinin canlandırılması ve yaşamın tinin düzeyine yükseltilmesidir. ⁵

İnsan soyunun dünya ile ilişkisinin en önemli özelliği dünyaya açıklığıdır. Bu, ilerleme için hem bir fırsat, hem de bir yükür. Bu, çevrenin esaretini sarsmak ve kendi aracılığıyla insan organizmasının dış dünyada algıladığı direnç merkezlerinin salt nesnelere dönüştürüldüğü organik katmandan kopuş yoluyla mümkün kılınmaktadır. İnsanlar manevi varlıklar olduğundan, durumlara ya da nesnel dünyaya, hayati itkiler sistemi, duyu işlevi ve bilginin ilk önce geçmesi gereken duyu organları tarafından dayatılan sınırlamalar olmadan, bu nesnelerin özünü tamamen anlama yetisine sahiptirler. Scheler insan soyunun çevreden bağımsızlığını, nesnelliğini ve dünyaya açıklığını böyle ifade eder. O, nesnellik ve bir nesnenin özüne yaklaşmak arasında ayrım yapmaz. Scheler’in şeyleştirme ve insanı ayırt eden açık fikirlilik olarak nesneleştirme becerilerini karakterize edişı biraz eksik kalmaktadır. Hem nesneleştirme becerisi, hem de nesnel olma becerisi, tarihsel ve kültürel kafa yapısının sonucudur ki bu kafa yapısı uzun bir medenileşme sürecinin sonucudur ve bugünkü dünyaya kültürlü bir bakışla bakmamızı sağlar. Bu bakış hem nesneldir, hem de gerçeklere dayanır. Nesnelliği tamamlama, bir nesneye bir mesafeden bakma becerisi dünyaya karşı açık fikirliliğin nihai mükemmelleşmesi olarak görülemez. Scheler’e göre, her ne kadar açık fikirlilik ilk başta bu yansız bir nesnelliğin temeli olsa da, insan nesneleştirmenin kısıtlılıklarını da yine bu açık fikirlilik sayesinde görebilir ve bu kısıtlılıkları azaltabilir. Açık fikirlilik insanın dünyadaki zorlukları aşmak için kullandığı çözümün bir parçası olarak kendini tesis etti, böylece kendi varoluşunun koşullarını değıştirdi. Scheler’e göre, formel bir şekilde incelendiğinde bu konu dengeleyici bir edim olarak görülür: bazen insan soyu üstün gelir ve kendi koşullarını kontrol edebilir, bazen de çevresindeki dünyaya uyum sağlaması gerekir. Gerçekte ise diyalojik bir ilişki vardır.⁶

⁵ Arlt, Gerhard. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, 2001, s. 98

⁶ Flügg, Johannes. *Die Entfaltung der Anschauungskraft. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie*. Heidelberg, 1963, s. 68: Krş. Wulf, Christoph.

Scheler'in felsefi antropoloji hakkındaki fikirleri, önceki çalışmalarında ifade edilen görüşlerini geliştirmediği için eleştirilir. Aynı zamanda onun Platon ve Aristoteles'ten beri tekrar etmekte olan bir konuyu, beden ve akıl ilişkisini çözemediği söylenir. Scheler'in çalışmaları ayrıca, dünyaya ve insanlara geleneksel bakışa dayalı olan görüngübilimsel ve ontolojik kafa yapısına çok fazla bağlı kalmaktan dolayı eleştirilir. Onun yazıları zamanın felsefesinden kopmayı başaramadı ve doğa bilimleri ve beşeri bilimler tarafından sağlanan ampirik malzemeyi yeterince kullanamadı.⁷

Organik Varlık ve İnsanın Kademeleri

Plessner'in temel çalışması olan *Die Stufen des Organischen und der Mensch*'i (Organik Varlık ve İnsanın Kademeleri) insan soyunun kademeleri fikrini sürdürür ve bunu anlaşılması zor ve uzun yıllar hak ettiği ilgi gösterilmemiş olan çok yönlü bir felsefi antropoloji teorisi haline getirir. İlk varsayımı, organizmalar ve cansız nesneler arasındaki farktır. Organizmaların dışarıdan ve içeriden algılanabilen gide-rilemeyen bir sınırı vardır. Cansız nesnelerin tersine, canlı organizmaların sınırları ile iki tür işlevi yerine getiren bir ilişkileri vardır. Bunlar dış dünyaya olan yolu hem açar hem de kapatırlar. Sınır sadece hem dışarıdan hem de içeriden bakılırsa tamamen anlaşılabilir. Bu çifte perspektif ayrıca organizma ve çevre ilişkisi sorusunu da kapsar. Bu sınır canlıların- bitkiler, hayvanlar ve insan soyu- alanını cansız nesnelerden ayırır. Plessner'e göre, bu sınır yaşam için minimum koşulları oluşturur. Canlılar, sınırlardan haberdar olan bedenlerdir. Görünüş bakımından, canlılar aleminin üyeleri, mekân ı sadece doldurmak yerine ona hakim olabildikleri için cansız nesnelerden farklılaşırlar. Sistem teorisi bakımından, sınır bir bölgeyi dış dünyadan hem ayırır ve onu dış dünyaya bağlar, hem de önemli bir iç dünyayı onun dışsal konumu, hareket alanı, çevresi ile bitiştirir. Sınırın çevreyi hem sınır-

"Die anthropologische Herausforderung des Offenen". Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 10, 2001,2, s. 11-29.

⁷ Diğerlerinin yanı sıra krs: Bermes, Christiän, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy, eds. *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*. Wuerzburg, 2003.

layan, hem de açan bir işlevi vardır, organizmanın her parçasına nüfuz eder ve onun iç çatışmasını oluşturur.⁸Canlılar “sınırlarının farkında olan şeylerdir”. Zamanda ve mekân da bu şekilde konumlandırılmışlardır. Konumsallık canlıların zaman ve mekân içindeki konumunu ve bu nedenle onun zamansal- uzamsal karakterini tarif eder. “*Merkezi* konumsallık” terimi insan soyunu hayvanlardan ve bitkilerden ayırmak için kullanılır.⁹

Bitkinin bir merkezi yoktur ve açık biçimi ile ayırt edilir. İnsan soyu ve hayvanlar ise, kapalı biçimleri- merkezilikleri- ile karakterize olmuşlardır. Bitkilerin merkezi olmayan, açık biçimleri ve özellikle de hareketlerinin kısıtlılığı kapalı bir konumlanma alanına denk gelirken, hayvanların ve insan soyunun kapalı, merkezi biçimi, içinde kendilerini konumlandırabilecekleri açık bir hareket alanına denk gelir. Hareket dürtülerini oluşturan merkezi organları olmayan bitkiler, yakın çevreleriyle bütünleşmişlerdir. Bir merkezleri olan yaşam biçimleri çevrelerine sadece geçici olarak konmuşlardır. Çevrelerinden ayrılabilirler. Bu bağlamda Plessner “dolaylı dolaysızlık” terimini kullanır. Merkezi konumsallık, cepheselliği, nesnelerce yapılandırılmış bir çevreyle yüzleşmeyi ve kendiliğindenliği –“harekete hazırlık”- ima eder.¹⁰ Bu merkezi konumsallık bedenın dış sınırı ve onun merkezi arasında bir yüzleşmeyi içerir. Bedenin merkezine bu yüzleşmeden doğan bağımlılığı, bedeni, insan soyunun bir bedene sahip olması vasıtasıyla bir düşünme kipi olarak tecrübe etmeyi mümkün kılar. Bir bedene sahip olmak ve beden olmak kiplerinden birinden ötekine geçmek, kapalı örgütsel biçimleri olan yaşam biçimleri için karakteristiktir. Bu, yaşam biçimlerinin kendi bedenlerine tarafsız bir bakış atmalarına imkân verir. İnsan soyunun aksine, hayvanlar kendi konumsallıklarının merkezinde yaşar ve hareket ederler; ancak bunun farkında değildirler.

⁸ Arlt, op. cit., s.111.

⁹ Plessner. Helmuth. “Die Stufen des Organischen und der Mensch”. *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt., 1981. Bölüm 5,6, 7.

¹⁰ Fischer, Joachim. “Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie “. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlin, 48 2000, 2, s. 276.

Aksine, insan soyu merkezde, dış merkezli İd olarak merkezde yaşar. İnsan soyu kendi konumsallığının merkezine ulaşabilir. O, kendine tarafsız bakabildiği için dış merkezlidir, bu uzak durmadan kaynaklanan boşluğun iki tarafında da konum alır. O, bedeni ve ruhu içinde sınırlanmıştır ancak mekân ve zamanla her ilişkinin ötesindedir. İnsan yaşamı, kendi merkeziliğini aşamaz; yine de dış merkezliliğini ondan kazanır. Dış merkezlilik onun çevresi ile cepheden karşılaşmasının bir ifadesidir. Kişi olarak insan soyu, bedeni, bedeninin içinde varolanlar, ruh ve Plessner'in tin adını verdiği bölge olan bedeninin ve ruhunun dışında yatan görüşü tarafından belirlenir. Plessner, 'kişi' terimini bu beden, ruh ve tin üçlemesi için kullanır. *Persona*, hem açığa vuran, hem de gizleyen maskedir; o, belirsiz ihtimallerden oluşmuş bir madde için uygun bir görünüm biçimidir. İnsan soyunun dış merkezli konumu birçok alanda bulunan bir belirsizliği doğurur ki bu, sıklıkla şu terimlerle ifade edilir: Köksüzlük, dengesiz, kavranamaz, özünde yabancılaştırılmış; yersiz, zamansız, boşlukta yerleştirilmiş; ifade yollarını arayan; şey ve mutlak merkez arasında bir şey olmanın belirsiz konumunda; önceden belirlenmiş bir hayatı yaşayan, yani, zaten olduğu şeye dönüşmeye zorlanma; kendi üretkenlik ve huzursuzluğunun tarihinde bir iz bırakma; kendisi tarafından tüketilemeyen bir varoluşun (*Homo Absconditus*) başını çekmek vs.¹¹

Dolayısıyla insan soyu aşağıdaki özelliklerle karakterize edilmiştir:

- Bir bedene sahip olmak ve onu muhalif dış dünyayı tecrübe etmek için kullanmak.
- Bir ruh ve içsel yaşamı olan bir beden içinde olmak.
- Diğer iki kipi ve içsel ve dışsal olan arasındaki kaçınılmaz mübadeleyi bedeninin dışında gerçek olmayan bir konumdan kavrayabilmek.

Bu yapı dünyayı üç boyuta bölmeye tekabül eder: *dış dünya, iç dünya ve toplumsal dünya*. Dış dünya nesnelerin yayılım süremini [continuum] tarafından yaratılmıştır. Bu çevre nasıl insan soyunun dış dünyasına tekabül etmiyorsa, hayvanların çevresine de dönüştü-

¹¹ Arlt, op. cit., s.118.

r lemez. Bunun sebebi, hem “içerinin” hem de “dışının” eş zamanlı algılanmasına yol açan insanın dış merkezliliğinden kaynaklanan çift taraflılıktır. İnsanın bu çift taraflılığı algılama becerisinin sonucu olarak dış dünya, ruh ve tecrübenin çift taraflılığı içinde i  dünyaya tekabül eder. I  dünyada nesnelerin görünüm tarzı ve onların bireysel olarak tecrübe edilme yolu ve tarzı arasında da bir fark vardır. Burada, birinin kendi tecrübeleri *olduğu* ve onlara *sahip olduğu* söylenebilir. Buna göre, yelpaze öz düşünümün mesafeli biçiminden  zbenliğin çözülmesine yol açan acı ve vecde gelme tecrübelerine kadar farklılık gösterir. Plessner kaçışı ve telafisi olmayan gerçek i  dünyayı kendi kendine çürüme durumu olarak anlar.¹² Toplumsal dünya insan soyunun dış merkezli konumsallığı tarafından yaratılır. Onu dış dünya gibi  evrelemez, i  dünya gibi ger ekleştirm z, onun insan olmasını sağlar. O olmadan insan soyunun olamayacağı toplumsal etkileşim dünyasıdır. Plessner’in kavramına göre, toplumsal dünya insan soyunun kendi konumunun diğer kişilerin alanından g r ld ğu biçimidir. Bu tinin dünyasıdır ve bu nedenle dış ve i  dünya, ruh, özne ve bilin lilikten ayrı görülmelidir. İnsan soyu, o bunlar *olduğu* ve bunları *yaşadığı* için bir beden ve ruha sahiptir. Diğer yandan, tin onun aracılığıyla insan olarak yaşadığımız alandır.

Hareket noktası olarak yukarıda ana hatları çizilen yaşam teorisi üzerine düşünceleri alarak Plessner *doğal yapaylık, dolaylı dolaysızlık ve i topyacı konum* ilkeleri üzerine üç antropolojik yapısal formül geliştirdi.¹³

Doğal yapaylık ilkesi kültürün insan soyu için zorunluluğu ile ilgili- dir. Bu, insan soyu için çelişkili bir göreve neden olur: İnsan soyu kendi varoluş türü tarafından yaşadığı yaşamı yaşamaya, yani kendini ne ise o –ya da edimde bulunduğu zaman olduğu gibi- yapmaya zorlandıkça, doğal olmayan, içkin olmayan bir doğaya ihtiyaç duyar. Bu, tam da varoluş tarzının kendisini yapay kıldığı anlamına gelir. Plessner’in konumu, insanın kültürünü yapısal zayıflığını aşmak için kullanabileceğini varsayan ve bu yüzden kültürün tamamlayıcı bir iş-

¹² Plessner. op. cit., s.372.

¹³ Ibid., s. 383vd.

leve sahip olduğu Gehlen'in konumundan önemli ölçüde farklıdır. Plessner'e göre insan doğası noksan değildir. Fakat, izleri doğaya geri sürülemeyecek bir şey tarafından desteklenmeye ihtiyacı vardır. İnsan soyunun dünya ile ilişkisi keşifleri ve icatları tarafından oluşturulur; insan soyu keşfedemeyeceği hiçbir şeyi icat etmez. İcatları doğa ile bir değış tokuşun parçası olarak meydana gelir. Diğer yandan, bir hayvan ancak bulabilir, icat edemez, çünkü hiçbir şeyi keşfetmez. Bu dış merkezliliği nedeniyle insan soyu yaşama isteğı tarafından yönlendirilmekle kalmaz, aynı zamanda bu arzu ile ilinti kurabilir, kendine hedefler koyabilir ve hayatını bu tarzda aktif bir biçimde etkileyebilir. Bu, ulaşılan güvenliğin her kademesi icat ve insanın yeni süreçleri için bir başlangıç noktası oluşturduğundan, kalıcı bir denge ile sonuçlanmaz.

İnsan soyunun dış merkezliliğı, onun dünya ile ilişkisinin doğrudan olmadığı anlamına gelir; bunun yerine *dolaylı dolaysızlık* ile sonuçlanan birçok süreçte bağlantılandırılır. İnsan soyunu dış merkezliliğı hem dünyaya dahil olmayı hem de sınırlar çizme ve kendini uzak tutma becerisini ima eder. Dış dünya ile olan ilişkimizde iletişimler duyularla, iç dünyada ruhun kısırtıları ve toplumsal dünyadaki diğer kişilerle ilişkiler ile yürütülür. İnsan soyunun anlamlı eylemleri dil, imgeler ve jestlerle anlatılır, bu nedenle dolaylı dolaysızlığın sonucudurlar ve sadece bir paradoks olarak anlaşılabilirler; yaşamın içsel kısırtılarının içini dışına getiren yeterli bir ifade aracı *ve ayrıca* yaşamın tüm derinliğini formüle etme ve dönüştürme bakımından özünde yetersiz olarak. Dolaylı dolaysızlık kültür ve tarihte de görülebilir.

İnsan soyunun dış merkezliliğı, çeşitliliğinin ve muğlaklığının nedenidir. Açıklık, güvenlik ve kesinlik küçülme, kendini kısıtlama ve üretken olmama anlamına gelir. Bu durum insan soyunu zaman ve mekân da zamansız ve mekân sız bir varlık olarak koyar ki bu sadece "*ütopyacı konumun*" mümkün olduğu anlamına gelir. Buna, insan tecrübesinin olumsuzluğu ve bunun gerektirdiğı açık fikirlilik ve eylemler eşlik eder. İnsan soyunun bu ütopyacı konumu, bulunmadığı yerde güvenliği bulmak için din veya diğer girişimler tarafından teh-

likeye atılabilir. Bu Plessner'i, her kim bir ev ya da güvenli bir bölge bulmak isterse ilk olarak düşüncesini kurban etmelidir, sonucuna götürür. Her kim tinine dürüst kalırsa geri dönmez.

Helmuth Plessner, Nasyonal Sosyalistler gücü ele geçirdiğinde Almanya'yı terk etmeye zorlandı, bu çalışmasının hak ettiği ilgiyi elde etmesinden uzun zaman önceydi. Plessner'in sonraki antropolojik çalışması Hollanda'dan dönüşünden kısa bir süre sonra çok ün kazandığı halde, onun asıl çalışmasına dair görüşler yalnızca geçtiğimiz birkaç yılda değişti. Bu çalışmanın Scheler'in antropolojik düşüncesi ile ortak zemininin altını çizerken, onun bağımsız ve orijinal karakterini de vurgulayan ayrıntılı analizleri, kademeli olarak ortaya çıkmaktadır. Son zamanlarda Plessner'in çalışmasına duyulan ilgi giderek büyümektedir.¹⁴

Plessner'in dış merkezli konumsallık düşüncesi, Scheler'in insan soyunun betimleyici karakteristiği olarak tını daha az akla uygun konumlandırmasıyla her ne kadar bir ilerlemeyi temsil ediyorsa da, birkaç soru cevapsız kalıyor. Scheler'in "beden olma" ve bir bedene

¹⁴ Diğerlerinin yanı sıra krş: Hammer, Felix. *Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der philosophischen Anthropologie* Helmuth Plessners. Bonn. 1967; Honneth, Axel, Hans Joas. *Soziales Handeln und menschliche Natur*. Frankfurt, 1980; Limbach, Hans-Günter. *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*. Dissertation. Saarbrücken, 1989; Dux, Günther. "Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht: Kritische Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners". *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*. Ed. Günther Dux ve Ulrich Wenzel, Frankfurt, 1994. s.92-115; Krüger, Hans-Peter. *Zwischen Lachen und Weinen*. Vol. 1: *Das Spektrum menschlicher Phänomene*. Berlin, 1999; Haucke, Kai. Plessner, Zur Einführung, Hamburg, 2000; Schüßler, Kersten. *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*. Berlin/Vienna, 2000; Fischer. op. cit.; Arlt. op. cit.; Fischer. Joachim. *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denksatzes*. Dissertation. Goettingen, 1997; Pietrowicz, Stephan. *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophischen-anthropologischen Denkens*. Freiburg/Munich, 1992; Tolone, Oreste, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*. Naples/Rome, 2000; Dejung, Christoph. *Plessner. Ein Deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*. Zurich. 2003; Krş. Birkaç sene önce kurulan Helmuth Plessner Gesellschaft'in, içinde Plessner'in çalışmaları üzerine geniş çaplı bilgiler ve Plessner'in eleştirisi olan bir web sitesi vardır.

sahip olma arasındaki ayrımı, bu “fütural durum”, dış merkezli konumumuzdan kaynaklanan bu “bedenim içinde kendi içsel konumum”, bedeninin kendisinin, bedene sahip olan kendilik ile aynı olup olmadığının nasıl kesinleştirilebileceği sorusunu gündeme getirir. Kişinin iki parçasının bir bütün kişiyi oluşturduğu kesin bir biçimde gösterilemez. İçsel varlıkların dengesi için hiçbir içsel ölçüt yoktur, içsel olayların ya da kimliklerin tanımlanması için içsel-fiziksel olarak iddia edilebilir, ancak ispatlanamaz. Bu Wittgenstein’in özel dil argümanında zaten tartışılmıştı.¹⁵

İnsan: Doğası ve Dünyadaki Yeri

İnsan soyunu bir canlılar teorisi çerçevesine yerleştiren ve insan soyunun özel niteliklerinin tin ya da dış merkezli konumsallıktan kaynaklandığını belirleyen Scheler ve Plessner’in aksine, Gehlen bu canlıları tin ve ruh gibi kavramlar kullanarak kozmik bir ölçeğin seviyelerine bölme girişimini özel olarak umut vaat edici olarak görmedi.¹⁶ Bunun yerine, insan soyunun kendi kendine referans veren bir çerçevede açıklayabileceği bir insan soyu kavramı geliştirme girişiminde bulundu. O, zamanının Amerikan pragmatistlerinden etkilenerek *eylem* kavramına atıfta bulunur. Gehlen’in insan soyunu karakterize ettiğine ve biçimlendirdiğine inandığı şey, eylemdir.

Eylemler, insan soyunun doğasına temel olan eksikliklerin üstesinden gelmek için kullanılabilir. Gehlen bu tezi desteklemek için Herder’in felsefesini kullanır.¹⁷ Benzer fikirler Nietzsche’nin çalışmalarında da bulunabilir. Örneğin, insan soyu burada hayvanların en dik başlısı olarak tanımlanır.¹⁸ Hayvanlara kıyasla aygıtı noksandır ve bu onu risk altındaki bir varlık yapar. İnsan soyu yalnızca eylemde bulunarak hayvanlara kıyasla temel eksikliklerinin üstesinden gelebi-

¹⁵ Gebauer, Gunter ve Christoph Wulf. *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek. 1998, s. 57.

¹⁶ Gehlen, Arnold. *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*. Reinbek, 1986, s. 14vd.

¹⁷ Herder, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Munich, 1978.

¹⁸ Nietzsche, Friedrich. “Der Antichrist”. § 14. s. 180. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe)*. Vol. 6. Munich. 1988.

lir. Bu, onun morfolojik olarak noksan durumunu telafi etmesini ve mükemmeliyete ulaşması için eylemlerini kullanmasını sağlar.¹⁹ Eylem süreci, insan soyunun kendini ifade etmesi, nesneleştirilmesi ve kurumsallaştırmasına izin verir; dolaylılık, aktarım ve yabancılaşma kaçınılmaz sonuçlardır. Risk altındaki bir varlık olarak, insan soyu kültürel ve kurumsal güvenlik, kendini sağlamlaştırma ve disiplini gerektirir. Eylem, içgüdüden bağımsız olma ve aşırı itkinin hepsi bunun için önkoşullardır. Biyolojik baskı, aracılı cevapların artmasına ve sembollerin daha çok kullanılmasına neden olur. Çevreden daha çok yabancılaşma ve itki dinamiklerinin yeniden yapılandırılması, insan davranışının hayatta kalmak için daha kolay koşullara uyum sağladığını gösterir ve bu, kurumların doğru işleminin yanında eylemin güvenliğini garanti altında alır.²⁰

Gehlen'e göre, insanın noksan karakteri onun özel biyolojik konumunun bir sonucudur; *neoteni, üterin dışı yıl, içgüdü azaltımı/ aşırı uyana ve açık fikirlik, yabancılaşma yoluyla basitleştirme ve kurumlar burada merkezi antropolojik terimlerdir.*

Neoteni: Yeni doğmuş maymun, insan çocuklarının morfolojisi ve yaşamlarının sonraki aşamalarındaki farklı gelişim örüntülerini karşılaştıran Louis Bolk'un çalışmalarına insan morfolojisinin dölütleşmesi, yani insanlarda cenin aşamanın muhafazası hipotezini oluşturmak için atıfta bulunarak,²¹ Gehlen tüm insan yaşam döngüsünün diğer hayvanlara kıyasla çok yavaş bir gelişim süreci olduğu sonucuna vardı. Gehlen'in bu yöndeki argümanları, olağanüstü uzun çocukluğumuz, uzatılmış yetişkinliğimiz ve uzun yaşlılığımızdır. Haeckel'in hipotezine göre, ontogeni filogeniyi tekrar ederken,

¹⁹ Krş. *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*. Ed. Dietmar Kamper/Christoph Wulf. Frankfurt/M., 1994; Hernnann, Ulrich. "Vervollkommnung des Unverbesserlichen?". *Anthropologie nach c/em Tode des Menschen*, ed. Dietmar Kamper/Christoph Wulf. Frankfurt/ M., 1994. s. 132-153: *Vervollkommnung durch Arbeit und Bildung?*, Ed. Christoph Lüth ve Christoph Wulf. Weinheim. 1997; ayrıca krş.: Maxwell, Mary, *Human Evolution. A Philosophical Anthropology*. New York. 1984.

²⁰ Art. op. cit., s. 149.

²¹ Krş. Bolk. op. cit.

neoteni hipotezi insanın gelişiminin ilk aşamalarının uzun süreli olmasını temel alır. Ontogeni ve filogenideki birçok gelişme diğer primatlara kıyasla ya çok daha sonra meydana gelir ya da hiç meydana gelmez. Dolayısıyla insan soyunun karakteristiği gelişiminin hızı değil, yavaşlığıdır. Filogenide bu, insan organları için de geçerlidir ki Gehlen, bunu diğer primatların uzun zaman önce geride bıraktığı gelişimsel özelliklere sahip olma olarak görmüştür. Bolk'un yanısıra, Gehlen de insan soyunun farklı gelişimi için bir sebep olarak endokrin sisteminin işlevlerine müdahale etmeyi önerir. Bu varsayımın insanlar ve diğer primatlar arasındaki önemli biyokimyasal benzerliğin bulguları ile çelişme avantajı vardır.

Bu neoteni teorisi muhakkak açıklamalar sunabilir, ancak bu açıklamalar gözde fazla büyütülmemelidir. İnsan morfolojisinin bir dizi karakteri yavaş gelişime maruz değildir. Örneğin, Gehlen insansı maymunlarda uzuv ve sağrı arasındaki oranların cenin koşullarına insanlarda olduğundan çok daha fazla tekabül ettiğini söyler.²² İnsanlarda bacakların gelişimi özellikle hızlıdır. Bu arada, benzer biçimde yavaş gelişme süreçleri hem bitkilerde hem hayvanlarda keşfedilmiştir ki bu yavaş gelişim sürecine bakarak insan soyunun farklı olduğunu söylemeye devam etmenin zor olduğu anlamına gelir. Neoteni evrim teorisinin her zamanki açıklamaları ile çelişmez, çünkü bu belli koşullar altında filogenetik avantaj olabilir.²³

Döhyatağı dışındaki ilk yıl: Gehlen, insan soyunun özel durumu için başka bir argümanı da, insanların ve diğer primatların hamilelik, doğum ve yaşamlarının ilk yılına odaklanan araştırmacı Adolf Portmann'dan alır.²⁴ Portmann nidifugous [yuvadın hemen ayrılan, ç.n.] ve nidicolous [yuvada kalmaya devam eden, ç.n.] hayvanlar arasında ayrım yapar, insanın bu iki grup arasında özel bir konumda olduğunu kanıtlamaya çalışır. Aile evinde uzun süre kalan hayvanlar grubu (nidicolous hayvanlar) böcekçilleri ve kemirgenleri içerir. Ge-

²² Krş. Gehlen. Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Vol. 3, Frankfurt, 1993.

²³ Thies, Christian. *Gehlen zur Einführung*. Hamburg, 2000, s.41.

²⁴ Krş. Portmann, Adolf. *Biologie und Geist*. Zurich, 1956.

belikleri kısıdır ve her doğum bir seferde birçok genç bireyin doğumuyla sonuçlanır. Saçları yoktur ve gözleri ve kulakları kapalıdır. “Yuvalarını” bırakamazlar ve kendilerini besleyemezler. Bu nedenle her bakımdan ailelerine tamamen bağımlıdırlar. Portmann toynaklı hayvan, balina ve insansı maymunları aile yuvasını erken terk edenler arasında sınıflandırır. Bunların genç bireyleri daha rahimdeyken yuvada kalma ihtiyacı aşamasını tamamlarlar. Gebelikleri uzun sürer ve her bir doğumda doğan genç birey sayısı oldukça azdır. Yeni doğmuş genç birey, doğumdan kısa bir süre sonra duyabilir, görebilir, bağımsız olarak hareket edebilir ve anne ile etkileşimde bulunabilir. Örneğin, taylor ve genç filler çok kısa bir süre sonra ayakta durabilir ve yürüyebilir.

İnsanlar ne “yuvada” uzun süre kalmaya devam eden olarak sınıflandırılabilirler ne de oradan genç yaşta ayrılan olarak. Yukarıda sayılan özellikleri temelinde insan soyu nidifugous yaratık olarak sınıflandırılabilmesine rağmen, birçok yönden yeni doğan insan “yuvadan ağır ağır kaybolan yaratıklara” benzer. Ancak bir yıl sonra (dölyatağı dışındaki ilk yıl) insanlar yuvadan ayrılan yaratıkların doğarken ulaştığı gelişim seviyesine ulaşır. Gerçekten de, insan hamileliğinin daha uzun sürmesi gerekir. Bu nedenle Portman ve Gehlen insan soyunu özel bir vaka olarak görür ve onu “ikincil nidicolous yaratık” olarak sınıflandırır. Gehlen bundan insan soyunun önemli ölçüde yetiştirilme ve sosyalleşmeyi gerektirdiği, yani kültürün anlatılmasına bel bağladığı ve onsuz yaşayamayacağı sonucuna varır. İnsan soyunun bu ilk baştaki muhtaç oluşu bedensel, psişik, bireysel ve toplumsal gelişimin birleşimini mümkün kılar. Bu, küçük çocukların gelişimi için çok önemlidir. Beyin araştırmaları²⁵ ve insanın düşüncesinin kültürel gelişimi üzerine yeni araştırmalar²⁶, bu erken dölyatağı

²⁵ Krş. Singer, Wolf. *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt, 2001; Burada, bu erken aşamanın insane beyninin gelişimi için ne kadar önemli olduğu anlatılmaktadır; ayrıca krş. Roth, Gerhard. *Aus der Sicht des Gehirns*. Frankfurt, 2003; Roth, Gerhard. *Fühlen, Denken, Handeln*. Frankfurt, 2001.

²⁶ Krş. Tomasello, Michael. *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt, 2002; bu aynı zamanda ampirik, karşılaş-

dışı gelişim aşamasının ontogeni için önemini doğrulamıştır. Ne var ki, Gehlen'in neoteniye noksan bir varlık olarak insan soyu tezini desteklemek ve onu insan soyunun özel biyolojik statüsünün arkasındaki neden olarak tanımlamak için kapsama girişimi hakkında şüpheler mevcuttur.

İçgüdü azalması ve aşırı uyarıcı: Gehlen'in görüşünde "noksan varlık" olarak insan soyunun özellikleri sadece neoteni ve üterin dışı yıl nedeniyle değil, aynı zamanda içgüdülerin azalması ve uyarıcıların aşırılığı nedeniyle meydana gelir. Scheler ve Plessner'in çalışmalarında da merkezi olan bu olgunlaşmamış içgüdüsel aygıtın çok sayıda sonucu vardır. Beslenme (emme, çiğneme, yutma), cinsellik (birleşme, doğum, çocuğun tipik tepkileri) ve tehlikeye karşı ani tepkiler (panik, kaçma vs.) sırasındaki istem dışı hareketler olarak görülebilir. Yoksa bir itki ve belli nesneler ve hareketler arasında doğuştan hiçbir ilişki yoktur. İnsanlar onlara bir şey yapma ihtiyacı hissi veren bazı anahtar uyarıcılara tepki verirler, ne var ki bu duygular tarafından bağlanmamışlardır ve onlara direnebilirler. İnsan davranışı uyarıcılar ve onlara tepkiler arasındaki boşluk tarafından karakterize olunur ki bu insanlara kendilerini bu itkilerden uzak tutma ve "hayır" deme seçeneğini verir. Gehlen bu içgüdüsel kontrolün yok olmasını noksan varlık olarak insan soyu teorisinin bir kanıtı olarak ve öğrenmenin insan yaşamında sahip olduğu merkezi önem için bir önkoşul olarak yorumlar. Ne var ki, son zamanlardaki primat çalışmalarının gösterdiği gibi, diğer primatlar Gehlen'in düşündüğünden çok daha fazla öğrenirler.²⁷ Aynı türe ait ancak farklı biyotoplarda yaşayan insansı maymun grupları arasındaki farklar, onların öğrenme süreçlerine bakarak da gösterilebileceği gibi, önemlidir. 1953 sonbaharında Japonya'da bir makak grubundan bir dişi, tatlı patatesi deniz suyunda yıkadı. Bu davranış bu grupta günümüze kadar sürdürüldü ve ta-

tırmalı primat araştırmasını çocukların özgül karakterlerini ve nasıl öğrendiklerini tesis etmek üzere kullanma çabasıdır; ayrıca krş. bu konu üzerine Bölüm 7.

²⁷ Krş. de Waal, Frans, *Der Affe und der Sushirmeister. Das kulturelle Leben der Tiere*. Munich, 2002; van Lawick-Goodall, Jane. *10 Jahre Verhaltensforschung am Gombestrom*. Reinbek, 1971.

kip eden nesiller tarafından benimsendi. Bu davranış pek de uzakta yaşamayan başka bir makak grubunda hala görülmedi. Evrim teorisinde davranışın açık örüntüleri gelişme bakımından bir avantaj ile sonuçlanırsa bunlar sık sık kapalı örüntülerin yerini alırlar. Bu nedenle, insan soyunda mevcut olan arta kalmış içgüdü bir eksiklik değildir; bilakis, gelişim bakımından bir avantajdır. Bu avantajdan faydalanabilmek ve ona göre yaşamak için kapalı örüntüler yerine daha karmaşık genetik sistemler gereklidir.²⁸ İnsan soyu içgüdü bakımından noksan bir varlık değildir.²⁹ Bu insan soyunun genetik önprogramlanmasının diğer tüm hayvanlarınkinden daha az incelikli olmadığı, hatta daha gelişmiş olduğu sonucunu ileri sürer. Kesin rakamlar hesaplanabilse, insanların genetik düzenlerinde sabitlenmiş davranışsal düzenlemeye hayvanlardan daha fazla sahip oldukları görüldü. Sadece takip eden gerçek eylemlerdeki göreceli rolleri daha azdır çünkü diğer taraf –kültürden toparlanan davranışsal bileşenler– daha çok güçlenmiştir.³⁰

Dürtü: Gehlen insanların çok sayıda değil, tek bir ortak itkisinin olduğunu varsayar. Bu itki hayvanlarda olduğu gibi üreme ve beslenme gibi farklı işlev gruplarına ilişkin belli itkilere bölünmüş değildir. Bilakis, insan eyleminin tüm alanlarına nüfuz eder ve saldırganlık ve güç ve egemenlik kurma çabaları gibi diğer itici etmenlerle etkileşir. Hayvanların cinsellik dürtülerinden farklı olarak, insan cinselliği mevsimsel döngülere tabii değildir; her zaman vardır ve kendini doyumsuz bir ihtiyaçla gelen sürekli dürtü ile açık bir biçimde gösterir. Gehlen onu “neredeyse hiç tüketilemez yönlendirilmiş enerji” olarak tanımlar ve “itkilerin görünürde insan etkinliğinin tümünü meşgul edebilme potansiyelinden” bahseder.³¹ İnsanın bu iç yaşamı aşırı bir uyarıcı ile sonuçlanır, Gehlen tanımını düzeltme çabalarında Freud ve Scheler’e atıfta bulunur. Bu görüşe göre, itkilerin aşırılığı “noksan

²⁸ Krş. Mayr, Ernst. *Eine neue Philosophie der Biologie*. Munich/Zurich, 1991.

²⁹ von Weizsäcker, Carl Friedrich. *Der Garten des Menschlichen*. Alıntı, Thies, op. cit., s. 76.

³⁰ Thies, op. cit., s. 76f.

³¹ Gehlen, op. cit., s. 428 ve s. 390.

varlık” olan insan soyu için gereklidir. Azalmış içgüdüsel girdilerden kaynaklanan çok sayıda davranışsal görüşten faydalanabilmek için daha fazla enerji de gereklidir.

Aşırı uyarıcı neoteniden kaynaklanır. Buytendik’e göre, aşırı uyarıcı insan soyunun gecikmiş gelişimi ve çocukların cinselliğinin ve motor becerilerin gelişmemiş kaldığı uzun dönem nedeniyle ortaya çıkar. Çocukların ve gençliğin uzun gelişme fazında bu aşırılık belli bir amacı olmayan oyun ve merak gibi birçok eyleme bağlıdır. Gehlen bunun biyolojik olarak paradoksal davranışla sonuçlandığını belirtir. İhtiyaçları karşılama itkisinden özgürleştirilmiş uyarıcı potansiyelinin yaşamlarımızın tehlikeye atma riski altına sokabileceği görüşünü benimsemiştir. Bu aşırı enerji bizi kendimizi koruma amacımızın ötesine yöneltir. Bu kapasite olmadan, insan soyu hiçbir zaman ilerleme kaydedemezdi. İnsan soyu risktedir ancak o riskleri gören de bir varlıktır.³² Bu durum yapı ve ehlileştirme ihtiyacına neden olur. Uyarıcılar ve tepki arasındaki boşluk zihinde değerlendirme ve kontrolü mümkün ve gerekli kılar. İhtiyaçların karşılanması imgelelerin anlatılmasının sonucu olsun diye, insan ihtiyaçlarının yapısını geliştirmeye hizmet eden kültürel olarak yaratılmış ve anlatılmış imgelerin yardımı ile meydana gelirler. Bu insan davranışında giderek artan bir dolaylılığa neden olur. İmgeler gibi dil de bu süreçte merkezi bir rol oynar. Uyarıcılara dil tarafından farklı bir boyut kazandırılır. İç dünya dil bakımından yapılandırılmıştır, bu ruhsal aygıtın dilsel ve dilbilgisel yapısına neden olmuştur. Gehlen’e göre, ihtiyaçların dünyevi ve sürekli aktif bir yapılandırılmasına ve yapısına ulaşmayı başaramayan bir insan, aşırı uyarıcının baskısı yüzünden kendine zarar veren bağımlılıklara yönelerek yozlaşır.³³ Hayali, dilsel olarak yapılandırılmış içsel dış dünyanın gelişimi, dış ve iç dünya arasındaki sınırın geçirgen olmasına izin verir. Bu, insan duygularının zenginleşme-

³² Thies, op. cit., s. 86.

³³ Gehlen. op. cit., s. 62

si ve farklılaşmasına neden olur. Sonraki çalışmalarında Gehlen insan uyarıcısının tek oluğu şeklindeki görüşünü değiştirmiştir.³⁴

Açık fikirtilik: Gehlen, Plessner ve Scheler ile insan soyunun kendi habitatlarıyla sınırlı hayvanlara kıyasla dünyaya açık olduğu konusunda aynı görüşü paylaşır.

Hayvanlardan farklı olarak, insan soyunun uzmanlaşmış organları yoktur, fakat özelleşmemiş organları vardır ve bu duyular için de geçerlidir. Bedenin büyük kısmında tüy olmaması insanların hem sıcak hem soğuk bölgelerde yaşayabilmesini mümkün kılar ve ayrıca derinin daha hassas olması ve taklitsel ifade için daha büyük potansiyele neden olur. Gehlen'e göre, beyin bile mukabil bir morfolojik temeli olmasaydı gelişemeyeceği için özel bir organ değildir.³⁵ Evrimci bir bakış açısından, dik yürüme biçimi, diğer primatlarınkinin ölçüsünü önemli bir ölçüde geçmeye sadece yarım milyon yıl önce başlayan beynin hipertropik gelişiminden çok daha erken bir aşamada gelişmiştir. Gehlen, beyni, eller ile beraber diğer tüm organların uzmanlaşmasını gereksiz kıldığından, "paradoksal organ" olarak görür.³⁶ Bu yolla insandan "uzman olmamakta uzman" olarak bahseden Konrad Lorenz'e katılır.³⁷ Çevre ve organların uzmanlaşması arasında bir tekabül etme olduğundan bunun tersi de doğrudur. İnsan soyunun türe özgü bir çevresi olmadığından uzmanlaşmış hiçbir organı da yoktur. Bu Uexküll'ün hayvanların çevrelerinden, ona çok sayıda hayatta kalma işlevi ile bağlı olduklarından, bağımsız görülmeyeceği bulgusuna kadar geri gider.³⁸ Hayvanların bakış açısından sadece hayatta kalmak için önemli olan etmenler vardır. Bu hayvan-

³⁴ Gehlen. *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. Gesamtausgabe. Vol. 4. Frankfurt, 1983, s.218f

³⁵ Beynin evrimdeki özel rolünü vurgulayan öteki görüşlerin ışığında, bu hipotez tam da mevcut tartışmanın meselesidir.

³⁶ Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*. op. cit., s. 445; ayrıca krş. Gehlen, *Der Mensch*, op. cit., s. 129.

³⁷ Lorenz. Konrad. *Der tierisches und menschliches Verhalten*. Vol. 2. Alıntı Thies, op. cit., s.51.

³⁸ von Uexküll. Jakob. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin, 1909; von Uexküll, Jakob ve Georg Kriszat. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934). Frankfurt, 1970.

ların algılaması ve davranışı için de geçerlidir. Uexküll bu düşünüşü insan soyu için de kullanır ve insanların da çevrelerini belli perspektiflerine bağlı olarak algıladıklarını gösterir. Ormancı, odunları ormanda rahatlatıcı bir yürüyüş yapmak isteyen bir kişiden farklı görür. Hayvanlardan farklı olarak, insanlar farklı çevreleri algılayabilir ve mevcut çevrelerindeki stratejik noktalarını değiştirebilirler. Bu nedenle insan soyu çevresiyle bağlı değildir ve dünyaya açıktır, yaşamını kapalı işlev grupları ile değil açık eylem grupları ile sürdürülür. Scheler, insan soyunun açık fikirliliğini tin temelli olarak görürken, Gehlen onu yetersiz biyolojik yapılandırmanın bir sonucu olarak görür. İnsanların dil ve çalışma yoluyla kendilerinin yaratması gereken kültür, bir hayvanın çevresinin yerini alır. İnsan kültürel biçimlendirmelerini nasıl yaratacağı üzerine önceden programlanmadığından, açık fikirlidir. Bünyesel, tarihsel ve kültürel koşullar bu açık fikirliliği kısıtlar.³⁹ Ne var ki, insan eylemlerinin doğanın tahribatına neden olduğu yerde, çevremize karşı bu açık fikirlilik oldukça çarpıcı bir şekilde tersine çevrilir.⁴⁰

Yabancılaşma yoluyla basitleştirme: Çevreden yabancılaşma, onunla davranışsal örüntülerin bağımsız olarak oluşturulabildiği süreçtir; bu algı ve hareketin bağımsız ve bilinçli bir koordinasyonu için bir önkoşuldur. Davranışsal örüntüler aşamalı olarak kazanılır; değerlerini ispatlayabilirlerse uygulanıp rutine dönüşürler ve o zaman hiçbir bilinçli ya da düşünümsel düşünce gerekmeden erişilebilir olurlar. Güvenliği sağlayan gelenekler böyle bir süreçte geliştirilirler. Davranışı güvenilir yapan davranışsal örüntüler evrilir.⁴¹ Sadece gelenekler ve rutinlerle basitleştirilmiş bir gündelik yaşam insan soyunu üretken eyleme muktedir olması için özgürleştirebilir.⁴² Basitleştirme ve

³⁹ Krş. Wulf, op. cit.

⁴⁰ Krş. Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/ M., 1971.

⁴¹ Daha sonra Pierre Bourdieu da tutumlar ve alışkanlıkların bu oluşumunu kendi sosyoloji teorisinin merkezine koydu. Ne var ki, onun düşüncesinin çok farklı bir referans çerçevesi ve zıt siyasi amaçları vardı. Krş. Bourdieu, Pierre. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt, 1987

⁴² Gehlen. *Der Mensch*. op.cit., s. 435.

otomasyon olmasaydı insan yüksek düzeyli dürtüleri tarafından sadece bunlara odaklanmaya zorlanırdı ve diğer eylemlerini üstlenmek için yalnızca kısıtlı bir kapasitesi olurdu. Teknoloji ve kurumlar da hayatın bu şekilde basitleştirilmesine yardımcı olurlar. Teknoloji organların yerini alır ve insan soyunun doğa ile gündelik karşılaşmasında üzerindeki yükü hafifletir. Kurumlar derli toplu yapılar sağlarlar ve onu güvensizliğe karşı korurlar. Gelenekleri belirlerler, süreklilik yaratırlar ve toplumla ilgili süreçlerin düzgün işlenmesini garanti ederler. İnsan soyunu dışarıdan gelen bu aşırı uyaranların ve ek itkilerinin gerekliliklerinin yükünden kurtarırlar. Teknoloji ve kurumlar gibi sanat da hayatın basitleştirilmesine katkıda bulunur. Sanat insan soyunu, dünya ile basitleştirilmiş bir ilişki üzerine kurulan estetik bir bakış geliştirmeye teşvik eder.

Basitleştirme süreçleri fiziksel baskıdan kaçınmaya neden olur, mesafeli bir bakış üretir ve bunu bilinçsizce başarırlar. Ne var ki hayatın basitleştirilmesinde gizli bir tehlike vardır ve bu onun alışkanlık ve rutinde durgunlaşmasıdır.

Kurumlar teorisi: Gehlen'in antropolojik çalışmasının en tartışmalı kısmı kurumlar teorisidir. Bu görüşe göre, kurumlar insanın noksanlıklarını telafi eden eylemleri tesis ederler. Kurumlar insan soyunun, dış dünyanın tehditleri ile uzlaşmasına ve ruhsal aygıtın itkisel kızgınlık ve güvensizliklerini kontrol etmesine yardımcı olan iç ve dış güvenliği sağlarlar. Bu onları istikrar ve güvenliğin garantörleri yapar. Gehlen'e göre, şimdiki zaman bireyselleşme ve öznelliğin sonucu olarak kurumların yapılarını ve yol gösterici güçlerini kaybettiği için acı çeker. Öznellik kültürü içkin biçimde istikrarlıdır ve sadece aşırı geçici itkilerin muazzam bir üretimiyle sonuçlanır.⁴³ Kurumlar toplumları "yol gösterici fikirler" sağlayarak istikrarlı kılar. Bu, bireylerin niyetleri, rasyonel kararları ve devlet kanunları ne olursa olsun meydana gelir. Kurumlar demokratik kontrolün bile dışındaki toplumsal yapıların değişmezliğini güçlendirmeye de hizmet ettikleri için, toplumların yükünü hafifletmeye de hizmet ederler. Gehlen'in ilk olarak

⁴³ Gehlen. Arnold. Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Wiesbaden. 1986, s. 23.

“liderlik sistemleri” dediği kurumların dünyayı yorumlama, eylemler oluşturma ve insan soyunun güvenliğini sağlama görevi vardır. Bu kurumlar arasında devlet, toplumun istikrarının sürdürülmesinde özel bir rol oynar. Devletin ve kurumların azalan rolü onların bireylere biçim vermedeki rollerinin azalmasına yol açar; bunun yerine insanlar üstyapılar (küreselleşme sırasında yaratılanlar gibi) ve diğer örgütler tarafından karakterize olmuş bir çevrede gelişirler. Kurumlardan farklı olarak, günümüzün ne üstyapıları ne de örgütleri normatif yol gösterici fikirleri izlemeye mecburdur.

Gehlen’in fikirlerinde, kurumların ve onların bireyleri tabi kılma ve düzene sokma hakkının eleştirel bir değerlendirmesi eksiktir. Buna bağlı olarak kurumlar teorisi, hiçbir demokratik süreçler yoluyla meşrulaştırma fikrini içermez.

Gehlen’in kurumların sabit yapısına ve işlevlerine tarihsel olmayan inancı, onun bu tarih sonrası fikrine uyar. Bu kavrama göre, insan hayatında niceliksel ilerleme olabilmesine rağmen bu illa ki kültür ve toplumda gerçek yeniliklere yol açmaz. Bunun yerine, sahiden sanatsal hiçbir çalışmanın yaratamayacağı etkiye sahip, bu zamana özgü bir kültürel kristalleşme gözlemlenebilir. Kojève’in Hegel okumasına kadar geri götürülebilen *tarih sonrası* terimi, zamanın ya da insan soyunun sonuna, hatta tarihsel olayların bile sonuna atıfta bulunmaz. Bu sadece, tek bir kişinin zamanımızın üstyapılarını etkilemek için kullanabileceği gerçekten yeni kültürel buluşların, siyasi sistemlerin ya da fikirlerin olmayacağını öneren bir düşünce ekolüdür. Gehlen’e göre, en derin anlamında siyasi eylem, kişinin, kendini halihazırda bu kontrolden muaf bırakmış insan üstü süreci kontrol etme şansının olduğuna ikna etmesi için muhafazakar bir girişimdir.

Özet ve Değerlendirme

20. yüzyılın ilk yarısının felsefi antropolojisinin tutarlı bir yaklaşımı yoktur. Scheler ve Plessner’in çalışmaları, bazı temel varsayımları ve belli argüman bölümlerinde benzer olsa da (bu Plessner’e karşı temelsiz ithal suçlamalarına neden olmuştur), sonuçları Gehlen’inkilerden önemli ölçüde farklıdır. Scheler ve Plessner canlıların genel bir teorisi içinde insan soyunun konumunu belirleme girişiminde

bulunurken, Gehlen yapısal davranışsal ilkeleri kullanarak bir insan soyu teorisini geliştirmek istemiştir. Bu alanın çeşitliliği Michael Landmann⁴⁴ gibi felsefi antropolojiye ilham verici katkılar yapmış yazarların çalışmaları ile genişletilmiştir.

Scheler ve Plessner, Dilthey'in yorumsaması, Husserl'in görüngübilimi ve Heideger'in fundamantolojisinden [temel ontolojisinden, ç.n.] etkilenirken,⁴⁵ Gehlen'in eylem teorisinin arka planı Amerikan pragmatizmince oluşturulmuştur. Scheler ve Plessner insan soyunun canlı dünyadaki özel konumunu tesis etmek için biyolojik araştırmayı kullanırken, Gehlen biyolojik araştırmayı çalışmalarında "noksan varlık" olarak insan soyu teorisini geliştirmek için kullanmıştır.

Scheler'in kozmik seviyeler yapısı beden ve ruhun geleneksel ayırımına kök salmış olmaya devam etse de Plessner, *Stufen des Organischen* (Organik Varlık ve İnsanın Kademeleri) çalışmasında, insanın kendini kendisinden uzak tutma ve bedenle ikili bir ilişki imkânı (beden olmak, bedene sahip olmak) ile açık ve kapalı biçimler ve merkezi ve dış merkezli konumsallık arasında bir ayırma giderek bu ikiliğin üstesinden gelmede bir ilerleme kaydetmeyi başarır. Plessner'in bu yönde ne kadar ilerleme kaydettiği üzerine mutlak bir sonuca varılamamıştır.

Felsefi antropoloji o zamanın biyolojik bilgisi üzerine inşa edilmiştir. ve kesinlikle o zamanının düşüncesini iletlediği söylenebilir. Ne var ki, o zamandan beri bu biyolojik bilginin, bazı kısımlarının yanlış olduğu gösterildiğinden, bazı bulguları değiştirilmelidir. Bu, örneğin, Gehlen'in neoteniye ve "üterin dışı yılı" aşırı tahmin etmesinde görülebilir.

Yeni biyolojik araştırmalar da Gehlen'in insan soyunun "noksan varlık" oluşu üzerine derli toplu teorisini, sadece insan soyunun kül-

⁴⁴ Gehlen. Arnold. "Über kulturelle Evolutionen". Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Ed. Helmut Kuhn ve Franz Wiedemann. Munich. 1964, s. 209; ayrıca krş. Fukuyama, Francis. Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? Munich 1992.

⁴⁵ Krş. Landmann, Michael. De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg/Munich, 1962; Landmann, Michael. Philosophische Anthropologie. Berlin. 1964.

tür ve yetiştirilme üzerindeki bağımlılığını açıklamak ve insan soyunun kendi yaşamını kontrol ettiğini ve bu yüzden eyleme geçmek zorunda olduğunu göstermek için kullanılmış olmasına rağmen, sorgulamıştır. Bugün daha sıklıkla, Gehlen'in insanın eksik karakteri koyutunun temelinde kullandığı faktörlerin aslında evrimin yararlı etkileri olduğuna inanılır. İnsan soyunun eksik karakteri teorisi, Gehlen'i kültüre, yetiştirmeye ve insan paylaşsın ya da paylaşmasın, toplumu oluşturmak ve ayakta tutmak için düzen yapıları ve kurumlara önem vermeye sevk etmiştir. Ne var ki, insanın biyolojik ön koşullarının karşılıklı bağımlılığı üzerine bazı görüşleri hala üzerinde düşünmeye değerdir.

Gehlen'in kurumlar teorisi de eleştiriye açıktır. Bu, muhakkak ki birçok değerli malzeme içerir fakat büyük bir kısmının tarihsel dayanağı yoktur ki bu, kurumların işlev ve özel karakterinin tanımını kabul edilemez kılar. İlaveten, Gehlen'in yaşamın basitleştirilmesi ilkesi üzerindeki aşırı tahmini, bireyselleşme ve öznellikten hiç hoşlanmaması ve modern sanat ve tarih sonrası üzerine kışkırtıcı tezleri çelişmeyi ve eleştiriye davet eder.

Birçok yönden farklı olmalarına rağmen hem Plessner hem de Gehlen sonraki çalışmalarında sosyoloji ve tarihe yöneldi ve bundan birçok enteresan vaka çalışmaları doğdu. Ancak, sonuçta antropoloji kavramlarında oluşan değişim ve genişlemeler sadece yer yer tatmin ediciydi.

Scheler, Plessner ve Gehlen kendi tarihselliklerini ve kültürelliklerini antropoloji çalışmalarındaki araştırmalarında nadiren yansıtmışlardır ve antropolojik düşünceye eleştirel bir bakışı geliştirmemişlerdir. Üçü arasında yalnızca Plessner bunu önemli bir dereceye kadar hesaba katmıştır. Sonraki çalışmalarından bir tanesinde kendine ait "Homo Absconditus" kavramını – bölük pörçük bilgi ve hazırlayıcı doğa üzerindeki bağımlılık da dahil, antropolojik bilginin ilkelelerini inceleyen antropolojiyi bir eleştiri biçimi- geliştirmiştir.

Felsefi antropolojide, insan soyunun kendisine olan ilgisi, insan soyunun tarihsel çeşitliliğinin görmezden gelinmesi yönünde bir etki yaratmıştır. Bunu, eninde sonunda insan yaşamının çeşitliliğini göz

ardı eden, ilginç, fakat sonuçta boş olan tutarlı bir insan kavramı geliştirme çabası gerektirmiştir. İnsan soyunun tarihsel çeşitliliğini araştırmak, antropolojik konulara yönelmiş tarih biliminin bir dalının amacıdır. Çalışma ilk olarak Fransız *Annales* ekolünce ele alınmış daha sonra *nouvelle histoire* hareketince sürdürülmüştür. Anglo- Sakson dünyada *kültürel antropoloji* ekolü de araştırmalarını insanın farklı kültürlerde çeşitliliğine yönelterek ve böylece kapsamlı bir dizi ampirik malzeme üreterek bu alanda önemli gelişmeler kaydetmiştir.

3. TARİH BİLİMİNDE ANTROPOLOJİ

Felsefi antropoloji insanın asli doğasına dair sorularla uğraşırken, tarih araştırmalarında antropoloji insan soyunun asıl durumları ve temel tecrübelerini araştırır. Felsefi antropolojinin asıl konu alanını Max Scheler, Helmuth Plessner ve Arnold Gehlen'in çalışmalarıyla sınırlandırmak mümkün iken, bu tip sınırlandırmalar tarih biliminde antropoloji için mümkün değildir. Felsefi antropoloji, genel olarak, tamamen tüketilmiş olarak görülen bir araştırma alanıdır; özellikle de yukarıda sayılan yazarların çalışmalarının ötesine giden araştırmalar pek seyrek olduğu için. Aksine, tarih bilimindeki antropoloji uygulamaları çok üretken bir alan olmaya devam etmektedir. Bu türden araştırmalar Fransa'da Annales dergisinin 1929'da –yaklaşık olarak antropolojiye ilginin alevlenmesiyle aynı zamanlarda- kurulmasıyla başlamıştır.¹ Birkaç on yıl boyunca yeni tarih bilimi (nouvelle histoire) tartışmasına yol açan birçok yeni çalışma ortaya çıktı. Bu araştırmalar insan soyunun zaman içerisindeki ilerleyişinin çizelgesini çıkarmaya çalışmaktadır. Bu çalışmalar bir tür olarak insan soyuna değil, farklı tarihsel dönemlerdeki insan soyunun çeşitliliğine, insan duygularını, tecrübelerini, düşüncelerini, eylemlerini, dileklerini ve arzularını araştırmaya yönelmektedir. Bu, antropolojik konuların, yaklaşımların ve yöntemlerin kapsamını önemli ölçüde genişletir. Bu bölümde, ilkin zihniyetler tarihi ve Fransız tarih biliminin tarihsel antropolojisi hareketini inceleyeceğiz. Daha sonra, Fransız hareke-

¹ Tamamı "Annales d'histoire économique et sociale" olan başlığın kısa şekli. Editör komitesi yalnızca antik ve modern tarih tarihçilerini değil, ayrıca coğrafyacı Albert Demangeon, sosyolog Maurice Halbwachs, ekonomist Charles Rist ve politika bilgini André Siegfried'i dahil etti.

tinden çok etkilenmiş olan Almanca'nın konuşulduğu ülkeler tarif edilecek. Sonuç olarak bu bölümde, bugüne kadarki araştırmaların bir özeti ve hala göze çarpan meselelerin bir gözden geçirilmesi yoluyla, bu alandaki araştırmaların bir bütün olarak antropoloji için önemi değerlendirilmeye çabalayacaktır.

Annales Tarih Ekolü

Annales dergisi iki nesil boyunca tarihsel araştırmayı etkileyen ve o olmadan tarihsel araştırmada antropoloji hareketinin kendini, Almanya da dahil, birçok ülkede tesis edemeyeceği "nouvelle histoire"i yaratmış bir grup tarihçiyi bir araya getirdi. Bu grubun en bilinen üyeleri Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques LeGoff ve Emanuel LeRoy Ladurie'yi içerir. Çalışmalarının amacı şu şekilde tarif edilebilir: İlk olarak, çalışmalarını olayların geleneksel yoldan bir bildirimi yerine sorun odaklı, analitik tarihi gerekli kıldı. İkinci olarak, siyasi tarih üzerine öncelikli olarak odaklanmak yerine insan eyleminin oluşturduğu yelpazenin bütünlüklü bir tarihi yaratılacaktı. Bu iki amacı başarmak coğrafya, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, dilbilim, etno-sosyoloji gibi diğer disiplinlerle işbirliğini gerektirir.² Genel olarak Annales grubu tarafından yürütülen araştırmayı üç safhaya ayırmak mümkündür. İlk safha derginin kuruluşuyla başlayıp II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar sürdü. Bu zamanda grup geleneksel siyasi tarihe ve olayların tarihine karşı bir eğilim gösterdi. Bu hareketin merkezinde Lucien Febvre ve Marc Bloch vardı. 1945'ten 1968'e kadarki ikinci dönem boyunca grup Fransa'da tarih çalışmalarında belirleyici bir etki gösterebiliyordu; bu dönemde grubun odak noktası Fernand Braudel idi. 1968'den günümüze kadarki üçüncü safhada bu geleneğin yazarları Fransa'da tarihsel araştırmalarda hala bir etki yaratacak konuma sahiptirler; ancak bir grup olarak bütünlüklerini, dolayısıyla eski zamanlardaki tutarlılıklarını kaybetmemektedirler. Bazı yazarlar sosyo- kültürel tarihe, diğerleri de siyasi tarihe dönmektedirler.

² Burke, Peter. Offene Geschichte. Die Schule der „Annales“. Berlin, 1991, s.7.

Lucien Febvre ve Marc Bloch 1920'de Strazburg'da, 1933'te Paris'e taşınana kadar beraber çalıştıkları yerde tanıştılar. Diğerlerinin yanında, çalışmaları Lucien Febvre'in tarihsel psikolojisini etkilemiş olan sosyal psikolog Charles Blondel'i de içeren disiplinler arası bir çalışma grubunun önde giden üyeleriydiler. Fransız Devrimi konusunda uzmanlaşmış ve zihniyetler tarihine de ilgi uymuş olan Georges Lefebvre de o zamanlarda Strazburg'da ders veriyordu. İlahiyat sosyologu Gabriel Le Bras ve antik tarihçi André Piganiol da Febvre ve Bloch ile düzenli tartışmalar yapıyordu.³

1924'de Marc Bloch'un *Les Rois Thaumaturges* adlı eseri yayımlandı.⁴ Çalışma, Orta Çağlardan 18. yüzyıla kadar yaygın bir şekilde ele alınan kralların sık rastlanan bir deri hastalığını (sıraca hastalığını) ellerini üzerine koyma ritüeli ile iyileştirebildiği inancını inceler. Bu çalışma, zihniyet araştırmasının gelişimi ve antropolojinin tarih bilminde ilerleyişi için önemlidir. İlk olarak, kralların özel gücünü gösteren krallığın mucize ile işleyen gücü kavramı üzerine odaklanır. Bu zihniyetler tarihinde çok önemli bir konu olan- "kolektif imgelem" üzerine araştırma yapmayı gerektirdi. Bloch'un iyileştirme ritüeli incelemesi, ritüelin uygulandığı zaman diliminin uzun olduğunu özellikle teyit eder. Yöntemsel olarak, karşılaştırma ana analitik araç olarak kullanılır. Karşılaştırmaların sistematik analizi tarihsel antropolojik araştırmanın aranılan özelliklerinden biri olmaya devam eder. Bloch'un birkaç yıl sonra basılan feodalizm kültürü çalışması da birçok yeni ve iddialı görüşü kapsar⁵ ve "duygu ve düşünce biçimlerini", "kolektif hafızayı" ve ortaçağda zaman kavramını inceler.⁶

Lucien Febvre'in Rönesans ve Reform⁷ hakkındaki çalışmaları da ortak kanaatlerin bir incelemesine adanmıştır. Febvre, birey ve

³ Krş. Burke. Op. cit, s.21.

⁴ Bloch, Marc. *Les rois thaumaturges*. Paris. 1983.

⁵ Bloch, Marc. *Die Feudalgesellschaft*. Berlin, 1982.

⁶ Ayrıca krş. Bloch, Marc, Fernand Braudel, Lucien Febvre, ve diğerleri. *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*. Ed. Claudia Honegger. Frankfurt., 1977.

⁷ Krş. Febvre, Lucien. *Martin Luther. Religion als Schicksal*. Berlin/Vienna, 1976.

toplum, kişisel inisiyatif ve toplumsal ihtiyaç arasındaki ilişkilerle ilgiliniyordu.⁸ Disiplinlerarası araştırmaya, problem odaklı araştırmaya ve duyuların tarihine olan bağlılığına sadık kalarak Febvre, Collège de France'da ve Paris'te Annales Vakfı'nda aldığı makamdan sonra da çalışmalarını sürdürdü.⁹ Febvre zeki ve dindar bir soylu kadın olan Navarre'lı Margaret'in neden bir edepsiz hikâyeler derlemesi olan Heptameron'u yazdığı meselesine büyülenmişti. Aynı zamanda, Fransız bir yazar olan Rabelais'nin ne kadar imanlı bir kişi olarak kabul edilebileceğini de teyit etmek istedi. 16. yüzyılda ateizmin onun görüşünde neden imkânsız bir kavram olduğunu ve imansızlığın o zamanın "zihinsel araçlarına" henüz ait olmadığını göstermek onun için önemliydi.¹⁰ Febvre'in birçok hipotezi sonradan sorgulandı ve değiştirilmeleri gerekli görüldü. Ne var ki, zihniyetlerin tarihi hem Febvre'e hem de Bloch'a, yenilikçi sorularına ve yaklaşımlarına çok şey borçludur.¹¹

Marc Bloch'un Rezistans'ın bir üyesi olarak öldürüldüğü savaştan sonra, Lucien Febvre "École pratique des hautes Études"ün "Sixième Section"u kendisi de onun müdürü olarak kurdu. Takip eden yıllarda, enstitüde tarih yazımının gelişimi Febvre'nin öğretilerine dayalı olarak iletletmeye adandı. 1956'da ekölü, ilk üç kısımdan oluşan ve ilk olarak, insan çevresi ile olan ilişkisinin "hareketsiz" tarihini, ikinci olarak ekonomik, toplumsal ve siyasal yapıların aşamalı olarak değişen tarihini ve son olarak da, hızla değişen olaylar tarihini ele alan Akdeniz,¹² isimli eserinde açıkça görülen düşünüş tarzını ta-

⁸ akt. Burke, op. cit., s.25.

⁹ Marc Bloch da Sorbonne'a yaklaşık olarak aynı zamanlarda alınmıştır ki bu, derginin Fransa'nın sınırlarından merkezine yer değiştirişini görmemize imkân verir.

¹⁰ Febvre, Lucien. Le problème de l'incroyance au XIVe siècle. La religion de Rabelais. Paris, 1942.

¹¹ Krş. Febvre, Lucien. Combats pour l'histoire. Paris, 1953.

¹² Braudel, Fernand. Das Mittelmeer und die inediterrane Welt in der Epoche Philipps II. Vol 3. Frankfurt/ M., 1990. [II. Felipe Dönemi'nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, 2 cilt, İmge Kitabevi Yayınları, 1993-1994]

şıyan Fernand Braudel onun yerini aldı.¹³ ‘Çevrenin Rolü’ isimli ilk bölüm, tabiat ve doğanın insan yaşamı üzerindeki etkisinin incelendiği bir tür tarihsel coğrafyayı kullanır. Çalışmanın konuları dağlar, ovalar, sahiller ve adalar, iklim ve ulaşım rotalarıdır. Bu seviyede tarihsel değişim çok yavaştır. İkinci bölüm, ‘Kolektif Kaderler ve Genel Eğilimler’i inceler. Bu durumda araştırma nesnesi, tarihsel coğrafyanın uzun dönemleri ve olaylar tarihinin hızlı değişimleri arasındaki biz düzeyde ortaya çıkan ekonomik, toplumsal, kültürel yapıların ve devlet yapılarının tarihidir. Tarihin ilk iki türü nesiller ve yüzyılların değişiminde rol alırken, üçüncü olarak, olayların tarihi insan soyunun birçok eylemini içeren devingen bir tarih olarak karşımıza çıkar. Braudel ‘Olaylar, Siyaset ve İnsanlar’ın bu tarihini mükemmel biçimde vahşi doğada bir gecenin ateşböceklerinin havai fişek gösterilerini andıran ışık gösterisiyle aydınlatması ile kıyaslamıştır.¹⁴ Braudel’in iddiası, geleneksel tarihin ana konusu olan ‘olaylar’ın tarihte görece önemsiz olduğu ve bireylerin eylemlerinin kendi kontrollerinin ötesindeki daha geniş ve daha derin yapılarca ciddi bir şekilde sınırlandırıldığıdır.

Tarihsel coğrafyanın tarih yazımıyla bütünleşmesi ne kadar yeni olursa olsun, Braudel’in çalışmaları tavırlar, değerler, görüşler ya da zihniyetler üzerine söylemleri seleflerinin çalışmalarındaki gibi ön plana çıkarmadı. Örneğin, Akdeniz üzerinde odaklanmasına rağmen, Akdeniz kültürlerinde toplumsal etkileşimde merkezi olan erkeklik ve namusun hiç bir incelemesini yapmadı ve Hristiyanlık ve İslam arasındaki ilişkiyi açıklamadı. Onun yerine, zamanın çeşitli ritimlerinin düzensizliğince belirlenen ve birçok olayın insanın kontrolünün ötesinde olduğu ve insanların sadece taşrada aktörler olarak görüldüğü bir dünya sundu. Bununla birlikte, Braudel’in çalışması coğrafi, toplumsal ve bireysel zaman arasında ayırım yaparak, zaman ve mekânın merkezi önemini göstermekte başarılı oldu ve bu ne-

¹³ Burke. op cit., s.38.

¹⁴ akt. Braudel, Fernand. On History. Chicago. 1980, s. 10; Burke. op. cit., s. 39

denle Braudel'in tarihsel antropolojiye önemli bir katkı yaptığı söylenebilir.

Braudel'in *Medeniyet ve Kapitalizm* 15. ve 18. yüzyıl başlığıyla yayımlanan ikinci büyük çalışmasının da Akdeniz üzerine çalışması gibi, üç kısımlı bir yapısı vardır. Bu çalışmanın birinci kısmı, 'Günlük Yaşamın Yapıları' yine maddi yaşamın nadiren değişen tarihine adanmıştır; ikinci kısmı, 'Mübadele Oyunları' yavaş değişen tarihsel ekonomik yapıları tartışır, 'Dünyanın Zamanı' isimli üçüncü kısmı kapitalizmin mekân izması ve onun körüklediği hızlı değişimi ele alır. İlk kitap yaklaşık dört yüzyıl süren bir dönemin geleneksel ekonomik yapısını tasvir eder. Uzun süren zaman cetveli –“longue durée”- ve bunun küresel doğası, onun ağır ilerleyen değişimleri açıklamasına temeldir. İkinci kitap ticaret ve onunla bağlantılı ekonomik gerçekliğe odaklanır. Üçüncü kitap kapitalizmin evriminin çok boyutlu bir açıklamasını verir. Braudel'e göre, kapitalizm Marx ve Weber'in önerdiği gibi tek bir kaynaktan doğmamıştır ve kendini açıklamak için farklı akademik disiplinlerden birçok kuramın girdisini gerektiren heterojen ve çelişkili bir görüngü olarak görülmelidir. Akdeniz üzerine olan kitabında olduğu gibi, Braudel zihniyetler tarihinin Bloch ve Febvre tarafından geliştirilen kavramlarına yer vermemiştir. Bunlar Annales ekolünün sadece üçüncü safhasında ilgi merkezi olmuştur. Bu safha, LeGoff, bölüm müdürlüğü makamını Braudel'den alıp daha sonra da 1975'te yeniden örgütlenen “École des hautes Études en Sciences Sociales”ın başkanı olduğunda başlamıştır.

Philippe Ariés'in 1960'da yayımlanan *Çocukluğun Tarihi* isimli eseri, zihniyetler tarihi ve tarihsel antropolojinin gelişimi için elzemdi. Ariés'e göre, Orta Çağ'da çocukluk diye bir kavram yoktu. Yedi yaşına kadar çocukların hiçbir rolü yoktu ve daha sonra genç yetişkinler olarak görülüyorlardı. Çocukluk ilk olarak 17. yüzyılda Fransa'da keşfedildi. O zamandan beri, çocukların giyimi için özel makaleler yazıldı ve yetişkinler de çocukları için giderek daha fazla özen göstermeye başladılar. Giderek artan çocuk resimleri yaşamın bir safhası olarak çocukluk kavramının sadece bu zamandan beri

varolduğu fikrini de desteklemektedir. Ariés'in ikinci kitabı başka bir antropolojik konu ile ilgilenir. Onun Ölümün Tarihi eseri, Orta Çağ'ın "ehlileştirilmiş ölüm" ünden modern çağın "görünmez ölümü"ne kadar ölüm karşısındaki farklı tavırlar ve teslimiyet ve güçsüzlük duygusundan, ölümü bir tabu haline getirmeye kadar çeşitlenen tepkiler ile başa çıkma arasında ayrım yapar. Bu çalışma da, hipotezinin orijinalliği ve malzemesinin geniş kapsamı nedeniyle büyük ilgi toplamıştır.

Ariés ilk başta tarihçiler tarafında dışlanmış görülse de, ölüm üzerine çalışması aile, cinsellik ve aşk üzerine diğer çalışmaları tetikledi. Jean- Louis Flandrin'in ¹⁵ çalışmaları özellikle önemli bulundu ve (Braudel, Ariés, LeGoff ve Duby'nin çalışmaları gibi) Almanca'ya çevrildi. Robert Mandrou modern Fransa'nın hastalık, duygular ve zihniyetlerin ayrıntılı çalışmasını içeren bir tarihsel- psikolojik çalışmasını yayımladı.¹⁶ Zihniyetler tarihi bakımından, Delumeau'nun Günah ve Korku¹⁷ arasındaki ilişki üzerine çalışmasındaki Batı Suç Kültürünün Doğuşu üzerine araştırması bahsetmeye özellikle değerlidir.¹⁸ Aynı şey LeRoy Laduries'in Katharlar, Fransız tarımının tarihi, köyün maddi kültürü ve köy sakinlerinin zihniyetleri ve onların Tanrı, doğa, zaman ve mekân a ve ayrıca ölüm ve cinselliğe yönelik kafa yapıları üzerine araştırmalara önemli bir katkı yapmış Montaillou hakkındaki çalışması için de söylenebilir. Bu çalışma etnolojik yöntemden etkilenmiş mikro-tarihsel bir vaka çalışmasıdır ve Oksitanya'daki yaşam üzerine önemli sonuçlar üretir. LeRoy Laduries, zihniyetler tarihi üzerine başka bir çalışmasında Romanlardaki karnavalları incelerken psikolojik ve psikanalitik kavramlar

¹⁵ Flandrin, Jean-Louis. Familien. Soziologie, Ökonomie, Sexualität. Frankfurt/Berlin/Vienna, 1978.

¹⁶ Mandrou, Robert. Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique (1500- 1640). Paris, 1961.

¹⁷ Delumeau, Jean. Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Reinbek. 1985.

¹⁸ Delumeau, Jean. Le péché et la peur. Paris. 1983.

kullanır ve karnavalın insanın onun aracılığıyla bilinçaltına ulaşabildiği bir tür psikodrama olduğu görüşünü benimser.¹⁹

1960'ların başından beri LeGoff ve Duby'nin çalışmaları zihniyetler tarihinde ve antropolojik soruların gelişiminde özellikle önemli oldu. *Arafın Doğuşu*'nda LeGoff Orta Çağ dünya görüşündeki değişimi inceler, mekân, zaman ve sayıların kavramlarındaki değişimleri ve yeni düşünme yöntemlerinin nasıl evrilip devam ettirildiğini gösterir.²⁰ Etnolojik araştırmaya ilgisi *Orta Çağ'ın Zaman, Çalışma ve Kültür* üzerine çalışmasına yansır.²¹ Duby "ruhbanlar", "soylular" ve "halktan olanlar" alanlarında üç zümreye dair maddi ve düşünsel arasındaki ilişkiye bakarken bir vaka çalışması (Üç Düzen) kullanır. Erken 11.yüzyılın üç katmanlı toplumunun yeniden doğuşunun etkiileyici zihniyetlerin siyasi programına bağlı olduğunu açıklar.²² Daha sonra, LeGoff ve Ariés zihniyetlerin ve antropolojik konuların tarihinin ağırlıklı olarak ön planda olduğu özel hayatın (Almanca'ya da tercüme edilen) beş ciltlik bir tarihini derlemişlerdir.²³

Zihniyetleri değiştirmede büyük etkisi olan başka bir alan da okuryazarlıktır. Furet ve Ozouf, kitabın tarihinde büyük öneme sahip bir süreç olan 16. yüzyıldan 19. yüzyıla²⁴ kadar Fransız toplumunda okuryazarlığın yayılışını incelemişlerdir. Araştırma, kitap üre-

¹⁹ LeRoy Ladurie. Emmanuel. Karneval in Romans. Eine Revolte und ihr blutiges Ende 1579-1580, Stuttgart, 1982.

²⁰ LeGoff. Jacques. Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter. Stuttgart, 1984.

²¹ Krş. Le Goff Jacques. Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5. bis 15. Jahrhunderts. Frankfurt/Berlin/Vienna, 1984; Die Rückeroberung des historischen Denkens. Ed. Jacques Le Golf. Frankfurt., 1990 ve Faire de l'histoire. Vol 3. Ed. Jacques LeGoff ve Pierre Nora. Paris, 1974.

²² Duby, Georges. Die drei Ordnungen. Das Welt bild des Feudalismus. Frankfurt., 1981; metodolojik konular için ayrıca krş.: Duby, Georges. Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters, Berlin, 1986.

²³ Ariés. Philippe ve Georges Duby. eds. Die Geschichte des privaten Lebens. Vol. 5. Frankfurt., 1995.

²⁴ Furet. François ve Jacques Ozouf. Lire et écrire. Vol. 2. Paris, 1977.

tim eğilimleri, okuma alışkanlıkları ve okuma kültürüne²⁵ odaklanırlar ki bunların hepsinin eğitime uzun süren etkileri olmuştur.²⁶ Sıklıkla verili kabul edilen kültürel görüngü ve zihniyetler oldukça kasıtlı sü-reçlerin sonuçlarıdır.²⁷ Bu Ariés'in çocukluk ve ölüm tarihleri çalış-malarında da gösterilmiştir. Her iki çalışmada da, çocukluk ve ölüm merkezi mesele değil, bu görüngülerin farklı kavramsallaştırılmalarıdır.²⁸ Fransa'da müteakip dönemde imgeselin araştırmada önemli bir rol aldığı görülür.

Antropolojik Dönüş

Almanya'da tarih bilimi disiplini 1980'ler ve 1990'larda antropo-loji alanını daha büyük ilgiyle incelemeye başlandı. Bunun bir nedeni 1970'lerin, toplumun ana sorunlarının çözüleceğine dair güçlü bir inancın olduğu zamanki iyimserliğe karşı büyüyen kuşkuculuktur. Nükleer tehdit ve yaklaşan çevre felaketi beklentisi modern çağın in-san yaşamının birçok önemli alanında hızlı bir ilerleme getireceği inancına karşı şüpheleri büyüttü. Bu zamanda, hem medeniyetin hem de kültürün sürdürülen bir eleştirisi vardı ki bu tarihsel sorulara yönelik yeni ilgiler uyandırdı. Bu, tarihsel sosyal bilimlerde, 19. ve 20. yüzyılların araştırmalarında odaklanan ve Hans Ulrich Wehlers ve Jürgen Kockas'ın çalışmalarına borçlu olduğumuz yeni kavramları

²⁵ Krş. Mandrou. Robert. De la culture populaire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. La bibliothèque bleu de de Troyes. Paris, 1964; Martin, Henri-Jean. Livre, pouvoirs et société. Paris, 1969; Histoire de l'édition française. Vol. 4. Ed. Henri-Jean Martin ve Roger Chartier. Paris, 1983-1986.

²⁶ Krş. Chartier, Roger. L'Éducation en France du 16e au 18e siècle. Paris, 1976; Sting, Stephan. Schrift, Bildung, Selbst. Eine pädagogische Geschichte der Schriftlichkeit. Weinheim, 1998; Sting, Stephan. "Stichwort: Literalität-Schriftlichkeit". Zeitschrift für Erziehungswissenschaft. 6(2003)3, s. 317-337.

²⁷ Krş. Chartier, Roger. Cultural History. Between Practices and Representations. Cambridge. 1988; Chartier, Roger. Lesewelten. Literatur und Lektüre in der frühen Neuzeit. Frankfurt, 1990.

²⁸ Krş. Dictionnaire des sciences historiques. Ed. André Burguière. Paris. 1986; de Certeau, Michel. Das Schreiben der Geschichte. Frankfurt/New York, 1991; ayrıca Durand, Gilbert. I. 'Imagination symbolique. Paris. 1998; Castoriadis, Cornelius. Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt, 1984.

doğurdu.²⁹ Yakın tarihe olan bu ilginin geçmişine rağmen, Fransa'da olduğu gibi, Almanya'da da antropolojik konulara ilgi özellikle Orta Çağ ve Rönesans Çalışmaları disiplinlerinde arttı. Sanayi öncesi toplumdan sanayileşmiş topluma geçişin³⁰ ve emeğin tarihinin³¹ incelenmesi antropolojik sorulara yönelik ilgiyi teşvik etti. Araştırma, aşamalı olarak yaşamın gerçek durumlarına kaydı. Bu eğilim Anglo Sakson kültürel antropoloji, folklor çalışmaları³² ve Avrupa etnolojisi³³ ile daha da hız kazandı.

Bu gelişmeler üç yaklaşım kullanılarak gösterilecektir. İlki antropolojik meselelerle ilgilenen altı araştırma alanının kısa bir tasviri olacaktır. İkinci olarak, bu meselelerden doğan en önemli sorular ve araştırma yöntemleri açıklanacaktır. Son olarak, tarihsel antropolojinin ana konularından üçü örnek olarak sunulacaktır.

Araştırma Alanları

Antropolojik konuların geliştirildiği tarihsel araştırmaların en önemli alanlarını belirlemeye kalkışıldığında, şu altı alan çabucak akla gelir:³⁴ Tarihsel kültürel araştırma, tarihsel demografi ve aile araş-

²⁹ Krş. Webler, Hans-Ulrich Geschichte als Historische Sozialwissenschaft. Frankfurt, 1973; Wehler, Hans-Ulrich. Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vol. 4. Munich, 1987-1995; Kocka, Jürgen. Sozialgeschichte. Goettingen, 1977; Kocka, Jürgen. Geschichte und Aufklärung. Goettingen, 1997.

³⁰ Krş. Kriedte, Peter, Hans Medick ve Jürgen Schlumbohm. Industrialisierung vor der Industrialisierung. Gewerbliche Warenproduktion auf dem Land in der Formationsperiode des Kapitalismus. Goettingen, 1977.

³¹ Krş. Tenfelde, Klaus, Sozialgeschichte der Bergarbeiterschaft an der Ruhr im 19. Jahrhundert. Bonn, 1977; Brüggemeier, Franz-Josef. Leben vor Ort. Munich, 1983; Ruppert, Wolfgang. Die Arbeiter. Munich, 1992.

³² Krş. Bausinger, Hermann. Volkskunde. Tuebingen, 1987; Gerndt, Helge. Kultur als Forschungsfeld. Über volkskundliches Denken und Arbeiten. Munich, 1981; van Dülmen, Richard ve Norbert Schindler. Volkskultur. Frankfurt/ M., 1987; Kaschuba, Wolfgang. Volkskultur zwischen feudaler und burgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit, Frankfurt, 1988.

³³ Krş. Kaschuba, Wolfgang. Einführung in die europäische Ethnologie. Munich, 1999.

³⁴ İlginç, geniş kapsamlı ve dikkate değer: Dressel, Gert. Historische Anthropologie. Eine Einführung. Vienna, 1996. çalışması ile krş. Burada yazar

tırması, gündelik yaşamın tarihsel çalışması, kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları, zihniyet araştırması, tarihsel kültürel antropoloji.

Tarihsel kültürel araştırma: Toplumsal kültürün ya da kültürel araştırmanın tarihi, antropolojik konulara daha büyük önemin verildiği araştırma alanlarında gelişti. Bunun bir parçası olarak, alt sınıflar ve toplumun sınırlarında yaşayan gruplara ilgi arttı. Edward P. Thompson'ın aşağı tabaka kültürü üzerine çalışması, Peter Burke'ün Avrupa'nın popüler kültürü üzerine kitabı ve Robert Muchembled'in popüler kültür ve seçkin kültürü arasındaki ilişki üzerine çalışmasının hepsi önemli kilometre taşları olarak görülür.³⁵ Köylülerin toplumsal tarihi ve toplumsal psikolojisi üzerine araştırmalar Tübingen Üniversitesi Halk Bilimi Enstitüsünde yürütülmüştü.³⁶ Richard van Dülmen tarafından yürütülen araştırmaların bazıları da bu kategoriye girer.³⁷ Bu yazarlar, popüler kültürün aşağılanması ve umur-

tüm tarihsel antropoloji alanının genel bir görünümünü vermeye ve onun gelişimini ve (ilgili) sistemini ana başlıkları ve örgütlenme biçimleri ile beraber sunmaya çalışır. Ayrıca (Dressel'in çalışması üzerinde kurulan) iyi yapılandırılmış tarihsel antropoloji ile krş. van Dülmen, Richard. *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Cologne, 2000.

³⁵ Krş. Thompson, Edward P. *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/Berlin/Vienna, 1980. Thompson, Edward P. *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*. Frankfurt M., 1987, ayrıca Burke, Peter. *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*. Stuttgart, 1981; ve Muchembled, Robert. *Kultur des Volks — Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*. Stuttgart, 1982.

³⁶ Krş. Ilien, Albert ve Utz Jeggle. *Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und zur Sozialpsychologie seiner Bewohner*. Opladen. 1978; Kaschuba, Wolfgang ve Carola Lipp. *Dörfliches Überleben. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*. Tuebingen. 1982; Kaschuba, *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft*, op. cit.; *Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung*. Ed. Utz Jeggle. Gottfried Korff, Martin Schafe ve Bernd Jürgen Warneken. Reinbek, 1986.

³⁷ van Dülmen, Richard. *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. 16.-18. Jahrhundert. Vol. 1: "Das Haus und seine Menschen". Munich 1990; Vol. 2: "Dorf und Stadt". Munich, 1992; Vol. 3: "Religion, Magie, Aufklärung". Munich, 1994.

sanmamasına tepki gösteriyorlardı. Bağımsız yaratıcı bir alan olarak popüler kültürün oluşumunu anlama teşebbüsü, burjuva kültüründen farklılaşan, tek bir toplumsal gruba tahsis edilemeyen ve etnolojik araştırmada yaygın olan kültürün kapsamlı biçimde anlaşılmasına yönelmiş yeni bir kültür kavramının doğuşuna neden oldu (bkz 4. bölüm).

Tarihsel demografi ve aile araştırması: Tarihsel demografi araştırmaları da antropolojiye katkılarda bulunmuştur. Arthur E. Imhof hastalık ve ölümlülük üzerine çalışmış ve 17. yüzyıldan beri yaşam beklentisindeki artışın yaşama dair toplumsal tutumları nasıl etkilediğini ve alt sınıflarca kendi yaşamlarına karşı tehditlerle ve gündelik yaşamın meydan okumalarıyla başa çıkmak için geliştirilen stratejik önlemleri araştırmıştır.³⁸ Tekil insanların duyguları, düşünceleri ve eylemleri üzerine kesin sonuçlar çıkarmak üzere niceliksel verileri kullanmak nadiren mümkün olsa da, bu geniş kapsamlı ampirik çalışmalar yaşam ve ölüm üzerine değişen tutumlara hayati içgörüler sağlar. Mitterauer'ın aile araştırması çalışması³⁹ ve diğer tarihsel aile araştırmaları da dikkate değerdir. Daha önceki çalışmalar evlenme yaşı, evlilik süresi, doğum ve ölüm oranları gibi genel aile karakteristiklerine adanmıştı. Bu çalışmalarda örneğin, insanın geniş ailelerden çekirdek ailelere doğru evriminin indirgemeci modellerinin yetersizliğini ispatlamaya çalıştı.⁴⁰ Ne var ki sonraki araştırmalar aile sorunlarına ve aile

³⁸ Krş. Imhof, Arthur E. Die gewonnenen Jahre. Von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren oder von der Notwendigkeit einer neuen Einstellung zu Leben und Sterben. Ein historischer Essay. Munich, 1981; Imhof, Arthur E. Die Lebenszeit. Vom aufgeschobenen Tod und von der Kunst des Lebens. Munich. 1988.

³⁹ Diğerlerinin yanısıra krş. Hubbard, William H. Familiengeschichte. Materialien zur deutschen Familie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Munich, 1983; ayrıca aşağıdaki notlar ile krş.

⁴⁰ Mitterauer, Michael. "Faktoren des Wandels historischer Familienformen". Familie — wohin? Leistungen, Leistungsdefizite und Leistungswandlungen der Familien in hochindustrialisierten Gesellschaften. Ed. Helge Pross, Reinbek, 1979, s. 83-124; Ayrıca krş. Mitterauer, Michael ve Reinhard Sieder. Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der

üyelerinin bunlarla başa çıkmada farklı stratejilerine adanmıştı.⁴¹ *Gündelik yaşamın tarihsel incelemesi*: Tarihsel araştırmanın başka bir alanı da gündelik yaşamın tarihsel incelemesidir.⁴² Bu, sıradan insanların yaşamlarını ve onların yaşam tecrübelerinin öznelliğinin incelenmesidir.⁴³ Araştırma sadece onların beslenme ve giyinme alışkanlıkları ve yaşam ve çalışma koşulları üzerine değil, ayrıca duygular, görüşler ve insanların iç yaşamı ile ilgilenen “aşağıdan tarih” üzerine odaklanır. Bu toplumsal yapıların ve bireylerin eylemlerinin gündelik yaşamın gidişatında birbirinin içine geçtiği varsayımını gerekli kılar. Gündelik yaşam, toplumsal sürekliliği yaratan tecrübeler ve tekrarlardan oluşur. Bu alandaki birçok çalışma bölgesel veya yerel çalışmalardır ve mektuplar, günlükler, otobiyografiler ve resimler gibi gündelik belgeleri kullanır. Bu çalışmaların yelpazesi geniştir. Endüstriyel çağda ve burjuva toplumunda gündelik kültürden Hans Teuteberg ve Peter Borscheid⁴⁴ tarafından derlenen gündelik yaşam tarihi çalışmalarına ve Üçüncü İmparatorluk’daki (Drittes Reich, Nasyonel Sosyalistlerin iktidarda oldukları dönemde (1933-1945) Almanya için kullandığı propaganda amaçlı isimdir) gündelik yaşam araştırmalarına kadar çok geniş konuları kaplar.⁴⁵

Familie. Munich. 1977; Familienstruktur und Arbeitsorganisation in ländlichen Gesellschaften. Ed. Josef Ehmer ve Michael Mitterauer, Vienna, 1986.

⁴¹ Mitterauer, Michael. Familie und Arbeitsteilung. Historisch-vergleichende Studien. Vienna, 1992.

⁴² Krş. Elias. Norbert. “Zum Begriff des Alltags”. Materialien zur Soziologie des Alltags. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 20. Ed. Kurt Hammerich ve Michael Klein, Opladen, 1978. s.22-29.

⁴³ Krş. Peukert. Detlev J. “Neuere Alltagsgeschichte und Historische Anthropologie”. Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte. Ed. Hans Süssmuth. Goettingen, 1984, s. 57- 72: Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Ed. Alf Lüdtke, Frankfurt./New York, 1989.

⁴⁴ Krş. Ör. Borscheid. Peter. Geschichte des Alters. Vom Spätmittelalter zum 18. Jahrhundert. Munich, 1989.

⁴⁵ Krş. Peukert, Detlev J. Jugend zwischen Krieg und Krise. Lebenswelten von Arbeiterjungen in der Weimarer Republik, Cologne 1987; Die Jahre weiß man nicht, wo man die heute hinsetzen soll. Faschismuserfahrung im

Kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları: Bu çalışmalar 1970'lerin sonu, 1980'lerin başından bu yana üzerilerine bu alanda daha göze çarpan bir rol aldılar.⁴⁶ Odakta olan artık "büyük kadınlar" değildir. Bunun yerine, araştırmalar bugün sıradan kadınların gündelik yaşamları, aile içinde ve iş dünyasındaki rollerine odaklanır. Tartışılan sadece kadınların toplumsal işlevleri değil, aynı zamanda kadınlık hissi ve toplumsal görevlerinin dışındaki eylemleridir. Böylelikle "kadın"ın tarihi "kadınlar"ın tarihi olarak görülmüştür. Bu çalışmalar "kadın" ve "toplumsal cinsiyet" terimlerini tarihselleştirmeye, tanımlamaya ve bağlamsallaştırmaya hizmet ederler. "Erkek" ve "kadın" toplumsal cinsiyet karakterlerinin rolleri tarihsel kültürel inşalar olarak görülür ve evrimleri ve dönüşümleri yeniden inşa edilir. Bu çalışmaların birçoğu kadının cinselliğini, doğumunu, kadınların çalışmasını ve muşeret biçimlerini, kadınlar, erkekler ve toplumsal cinsiyet üzerine araştırmaların birbirine çok bağımlı olduğunu göstererek inceler.

Zihniyet araştırması: Tarihsel antropolojiden yararlanan başka bir ana araştırma alanı da zihniyetlerin tarihidir. Ulrich Raulff zihniyetleri doğru biçimde, duygularla renklendirilmiş bir yönlendirme olarak, düşüncenin kendisinden uzaklaştırılmış, tarihsel bir a priori oluşt-

Ruhrgebiet. Ed. Lutz Niethammer. Bonn 1986; Niethammer, Lutz. Hinterher merkt man, daß es richtig war, daß es schief gegangen ist. Nachkriegserfahrungen im Ruhrgebiet. Bonn, 1983.

⁴⁶ Krş. Honegger, Claudia ve Bettina Heintz. Listen der Ohnmacht Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen. Frankfurt., 1981 Bu cilt pek çok yabancı kadın tarihçinin katkılarını içerir ve toplumsal cinsiyet tarihinde kalıcı bir etkiye sahip olmuştur. Ayrıca (diğerlerinin yanısıra) krş. : Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Ed Karin Hausen. Munich, 1983; Bock, Gisela. Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Munich, 2000; Lipp, Carola. Medien populärer Kultur. Frankfurt., 1995; Frauengeschichte: gesucht — gefunden? Auskünfte zum Stand der Historischen Frauenforschung. Ed. Beate Fieseler ve Birgit Schulze. Cologne/Weimar/Vienna, 1991; Frauengeschichte — Geschlechtergeschichte. Ed. Karin Hausen ve Heide Wunder. Frankfurt., 1992; ayrıca krş. Habermas, Rebekka. "Geschlechtergeschichte und „anthropology of gender“. Geschichte einer Begegnung". Historische Anthropologie 1. 1993. s. 485-509, L 'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 'taki tartışma

ran –duyguyu tanımlanabilir, isimlendirilebilir bir biçime doğru yönel-
ten- kategorik düşünme biçimleri olarak kavramsallaştırır. Raulff’a
göre, zihniyetler bilişsel, etik ve duygusal mizaçları sınırlarlar.⁴⁷ Bun-
ları sınırlamak bir birey için zordur. Bilinçsizdirler, fakat her tarihsel
zaman ve kültürde insan eyleminin yanısıra algıyı, hisleri ve bilinci
şekillendirirler. Birçok mikro- analitik antropolojik çalışmadan farklı
olarak, zihniyetler tarihi araştırmaları daha geniş bağlamlara bakar,
bu nedenle, geleneksel araştırmanın sınırlarını yıkar.⁴⁸ Zihniyetler ta-
rihsel değişime tabi olabilir ama bu, çok uzun bir dönem içerisinde
meydana gelir. Bu, birey/ aile/toplum, cinsellik/ sevgi, hastalık, yaş,
iletişim, zaman/ tarih, mekân, doğa/ çevre gibi bağlamlarda temel
tecrübelerin incelendiği ve antik dünyada, Orta Çağ’da ve modern
dünyada Avrupa zihniyet çalışmaları tarafından gösterilmiştir.⁴⁹
Nobert Elias’ın *Uygarlık Süreci* çalışması ve Michel Foucault’nun *Di-
siplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu* kitabı da, imgeselin yapısı üzerine
birçok çalışma gibi bunun bir parçasıdır.⁵⁰ Bu konuların karmaşıklığı
onları eleştiriye çok açık bir hale getirir. Zihniyetler tarihi tarafından
varılan sonuçların zamanın her döneminde doğruluğunu sorgulaya-
cak çelişkili örnekleri bulmak hep mümkündür. Ne var ki, tarih bo-
yunca insanın duygularını, düşüncelerini ve eylemlerini önceden can-
landığı için imgeseli araştırmak kaçınılmazdır.

Tarihsel kültürel antropoloji: Bu alandaki en önemli çalışma
Wolfgang Reinhard’ın *Avrupa’da Yaşam Biçimleri*’dir. Yaklaşımı, dav-
ranış ve alışkanlık, yani tarihsel davranışsal araştırmaların merkezi

⁴⁷ Mentalitäten-Geschichte. Ed. Ulrich Raulff. Berlin. 1987. s. 9

⁴⁸ Krş. Der Mensch des Mittelalters. Ed. Jacques LeGoff. Frankfurt, 21989, özellikle s. 7- 45; LeGoff, Jacques, Für ein anderes Mittelalter, op. cit.; Gurjewitsch, Aaron J. Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. Munich. 41989; Stimmen des Mittelalters, Fragen von heute. Mentalitäten im Dialog. Frankfurt, 1993.

⁴⁹ Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Ed. Peter Dinzelbacher. Stuttgart. 1993.

⁵⁰ Diğerlerinin yanısıra krş: Durand, Gilbert. L ‘imagination symbolique. Paris. 21998; Introduction à la mythologie. Paris, 1996; Legros, Patrick. Une introduction à une sociologie de la création imaginaire. Paris. 1996; Wuneburger, Jean-Jacques. L’imagination. Paris. 1995

vurgusuna odaklanır. Reinhold, insan gruplarına üye olanların davranışlarını, tek tip davranış anlamında düzenleyen zihinsel boyutlar kültür olarak görüldüğünden,⁵¹ tarihsel davranış üzerine bu araştırmanın tarihsel kültürel antropolojiye esası bir katkı olarak görülebileceğine inanır. Yaşam biçimleri üzerine araştırmalar, kültürlerin artzamanlı olarak kıyaslanması yoluyla yapılır. Bunun için başlangıç noktası, insan bedeni ve onun tarihsel biçimleridir. Bu, aynı zamanda insanı, onun çevresini ve bunların insan bedeninin oluşumu üzerindeki etkilerini araştırır.

Antropolojik Meseleler ve Araştırma Yaklaşımları

Bu özel araştırma alanında antropolojik yönelimden ne anlaşıldığına daha yakından bakınca, araştırılması gereken sorunlar ve geliştirilen yaklaşımlar dört önemli alana bölünebilir: Asıl durumları ve temel tecrübeler, öznellik, kültürel kavramlar ve vaka çalışmaları.

Tarihsel antropoloji, asıl durumları ve temel insan olma tecrübesini inceler. Hissin, duyunun ve davranışın (Peter Dinzeltbacher⁵²) antropolojik olarak sabit temel stokunu, temel insan görüngüsünü (Jochen Martin⁵³), esas insan davranışını, tecrübelerini ve temel durumlarını (Hans Medick⁵⁴) araştırır. Diğer şekilde anlaşılabilirse de, bu sınıflandırmalar genel olarak insan soyu hakkında açıklama yapmakla ilgilenmeyip kendi tarihsel bağlamlarında gerçek insanların tecrübelerini ve çok boyutlu yaşam koşullarını anlamaya teşebbüs etmeyi amaçlarlar. Bu antropolojik çalışmalar insan yaşamının farklı biçimlerinin çeşitliliğini inceler. Görüngünün çeşitliliği antropolojik tanımların ve yöntemin temel sonsuzluğuna ve çok boyutluluğuna tekabül eder. Bu, incelenen tarihsel dünya ve araştırmanın mevcut

⁵¹ Reinhard, Wolfgang. *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*. Munich, 2004. s. 12.

⁵² Dinzeltbacher. op. cit.

⁵³ Martin, Jochen. "Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie". *Freihurger Universitätsblätter*. 126 (1994), s.42.

⁵⁴ Medick, Hans. " 'Missionare' im Rudethoot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderungen die Sozialgeschichte" *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Ed. Alf Lüdtke. Frankfurt. New York, 1989, s.48-84, s.54.

referans çerçevesi arasındaki farkın dilinden anlamayı gerektirir.⁵⁵ Örneğin, kelimeler, mecazlar ve kavramlar, farklı zaman ve bağlamlarda farklı anlamlara sahiptirler ve bu farklar hesaba katılmalıdır. Aynı şey insan davranışı, tecrübeleri ve temel durumları için de geçerlidir. Tarih biliminin bakış açısından, incelenen duygular, eylemler ve olaylar yalnızca tarihsel biriciklikleri bakımından anlaşılabilirler. Onlara bu devingen doğalarını veren ve onları tarihsel değişime tabi kılan da budur.⁵⁶ Ariés çocukluk kavramının tarihsel değişime tabi olduğunu, bu nedenle farklı tarihsel dönemlerde asla tam olarak aynı olmadığını⁵⁷ ve ölüm ile kurduğumuz ilişkinin bile yüzyıllar boyunca değiştiğini gösterebilmiştir.⁵⁸

Tarihsel antropolojinin ana konularından biri kişilerin biricikliğini ve öznelliğini tasvir etmektir. Buradaki öznel tarihini "büyük" erkek ve kadın figürleri olmadığından sonuç hem yeni bir insan tarihi hem de tarih yazımı görevi anlayışı olmuştur. Buna göre, çalışmalar sıklıkla alt sınıflar ya da toplumun sınırlarındaki grupların üyeleri üzerinde odaklanmaktadır.⁵⁹ Birçok insanın yaşamını yeniden inşa etmenin doğal sonucu da, birçok farklı unsurun çalışma alanının muazzam bir şekilde genişlemesine yol açarak gündeme gelmesidir.

⁵⁵ Krş. Evans, Richard J. *Fakten und Fiktionen: Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*. Frankfurt., 1998.

⁵⁶ Krş. Lepenies, Wolf "Geschichte und Anthropologie. Zur wissenschaftlichen Einschätzung eines aktuellen Disziplinarkontakts". *Geschichte und Gesellschaft*. 1(1975). s. 325-343; Böhme, Gernot, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt., 1985. s.251-265.

⁵⁷ Ariés, Philippe. *Geschichte der Kindheit*. Munich. 1975. Ariés burada 17. yüzyılda çocukluğun keşfinden söz ederken, şimdi vurgu çocukluğun kayboluşu kavramını üzerine kaymıştır.

⁵⁸ Ayrıca krş. LeGoff ve diğerleri eds., *Die Rückeroberung des historischen Denkens*. op. cit., özellikle s. 62-102.

⁵⁹ Diğerlerinin yanı sıra krş: Zemon Davis, Natalie. *Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre*. Munich. 1984; Schindler, Norbert. *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit*. Frankfurt., 1992; Medick, Hans. *Weben und Überleben in Zaichingen 1650-1900. Lokalgeschichte als allgemeine Geschichte*, Goettingen, 1996; Corbin, Alain. *Auf den Spuren elites Unbekannten. Ein Historiker konstruiert ein ganz gewöhnliches Leben*. Frankfurt., 1999.

Sonuç olarak, tarihsel antropolojinin sınırları genişlemiştir. “Sıradan” insanların yaşamlarına odaklanmak sıklıkla onların yaşamlarının öznel tarafını yeniden inşa etme teşebbüsünü içermektedir. Burada dikkat, insanların yaşamlarını duygular, düşünceler ve eylemlerle nasıl şekillendikleri üzerine toplanmıştır. İnsan yaşayışı insan etkinliğinin bir alanı olarak incelenir. Odakta olan, belli, gerçek yaşam öyküleri ve öznel yaşayış biçimleridir. Bunu yapmak için, birey eyleminin farklı biçimleri tesis edilir ve çelişkilerden ve anlamların çok katmanlı boyutlarından tanımlar çıkarılır. Burada incelemenin konusu insanların siyasi ve ekonomik koşulları ele alma biçimleri ve öznel eylemlerin nasıl toplumsal yapılarla başa çıkma biçimi haline geldiğidir. Rasyonel davranış gibi, göz önünde bulundurma, algılama, düşünme, rüyalar ve insan etkinliğinin diğer tüm biçimleri tarihsel araştırma için uygun konular olarak görülür; öğrenme ve yaratmanın öznel süreçleri de incelenir. Özel yaşamın tarihi birey eylemlerinin öznel doğasının ve verili koşulların öznel yapılandırılmasının etkileyici örneklerini içerir.

Antropolojik konular ve bakış açıları araştırması “kültür” kavramında bir değişikliğe yol açmıştır. Geçen birkaç on yılda etnolojinin etkisi tarihsel araştırmalarda yeni bir kültür kavramının kullanılmasına yol açmıştır. Bu hiçbir şekilde tek tip bir kavram değildir. Bir kural, kültür ve değerler olarak onunla ilintilendirilen kafa yapıları ve eylemlerin toplumun artık sadece tek bir kısmına ilişkin olmadığı bir bakış açısıyla karakterize edilmişlerdir. Bunun yerine, daha geniş bir kültür kavramı kabul edilir. Clifford Geertz bu kavramı şu şekilde tanımlar:

Sembolik biçimde meydana gelen, tarih tarafından devredilen bir anlamlar sistemidir.

Sembolik biçimde ifade edilen bir anlatılan fikirler sistemidir. İnsanların yaşam hakkında bilgilerini, görüşlerini anlatmak, sürdürmek ve geliştirmek için devretmekte kullandığı bir sistemdir.⁶⁰ Bu anlayış,

⁶⁰ Geertz, Clifford. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt, 1983; karşılaştır. van Dülmen, *Historische Anthropologie*, op. cit., s. 38.

kültürü miras alınan, insana gelişmek için ihtiyaç duyduğu mekân ı veren ve onun da kendi eylemleri sonucunda etkileyip geliştirebildiği sembolik bir sistem olarak görür. Kavramın tanımı o kadar geniştir ki kimse farklılık temelinde dışarıda bırakılamaz.

Antropoloji yönelimli birçok tarihsel araştırma projesi vaka çalışmalarıdır ve buna göre mikro-tarih alanında sınıflandırılabilirler.⁶¹ Bunlardan bazıları kültürel antropolojiden etkilenmiş-lerdir. Karmaşık antropolojik kavramların ve konstellasyonların incelendiği açık bir biçimde tanımlanmış mekân, zaman ve eylem birimlerine odaklanırlar. İncelemenin nesnesini sınırlandırarak ayrıntıları çok yönlü boyutlarında araştırmak mümkündür. Bir vaka çalışmasında genel kavramlar üzerinde, bulguların biricikliğini ve yoğunluğunu azaltmadan düşünüm sıklıkla mümkündür. Vaka çalışmaları çoğu kez genelleştirilmiş ifadelerin açık bir biçimde tanımlanmış bir kaynaklar kümesi temelinde doğrulanabileceği yerel ya da bölgesel çalışmalarıdır. Vaka çalışmaları öznelere kaderini ve biricik eylemleri kadar onların yaşamlarını da anlamının tek yoludur. Mikro-tarihsel yöntemler sıklıkla genel kuramlara karşı kuşkuculukla el ele giderler; ne var ki, bu, genellikle akıl yerine kişisel seçimlerde tesis edilir. Tarihsel ayrıntıların uygun kategorileştirilmesi ve yorumlanması tarihsel kuramlar için çoğu kez ön koşuldur. Zihniyetler tarihi bunun birçok örneğine sahiptir.

Çalışma Alanları

Tarihsel antropolojik araştırmanın geniş ve açık niteliği muhtemel çalışma alanlarını sınırlamayı nadiren olanaklı kılar.⁶² Aşağıdaki üç örnek muhtemel konuların kapsamını göstermek niyetiyle değil, antropolojik meselelerin tarih biliminde nasıl ele alınabileceğini göstermek niyetiyle verilmektedir. Birçok temel insan tecrübesi doğru-

⁶¹ Diğerlerinin yanısıra krş: Lüdtke, Alf, ed. "Mikro-Historie, Historische Anthropologie". Geschichte-ein Grundkurs. Hans-Jürgen Goetz, ed. Reinbek, 1998. s. 557-578; Schlumbohm, Jürgen, et al. eds. Mikroggeschichte — Makroggeschichte. Komplementär oder inkommensurabel? Goettingen, 1998.

⁶² Bu konunun Dressel, op. cit., s. 84vd., ve van Dülmen, op. cit.,

dan beden ile ilgilidir.⁶³ Fakat ilgi odağında bedenin temsil edilme biçimi vardır. Bunu analiz etmenin yaklaşım açısına bağlı olarak birçok yolu vardır. Bazı yeni çalışmalar bedenin maddiliğinin önemini yansıtmak için daha fazla çaba harcamışlardır, ki bu hijyen, beslenme ve moda gibi konular üzerine önceki çalışmalarda söz konusu değildir. Gündelik yaşam çalışmasına yönelik eğilim, gündelik etkinliklerin bedensel yönlerine daha fazla önem verilmesine yol açmıştır. Bu, cinsellik ve doğum çalışmaları, çocukluk, gençlik ve yaşlılık, beslenme ve giyim,⁶⁴ hastalık, ölmek ve ölüm, festivaller, kutlama ve ritüellerini⁶⁵ içerir. Eylemlerin öznel yönlerine artan ilgi algı, his ve eylemin bedensel ve duyumsal yanına duyulan ilgiyi artırdı. Birçok çalışma, mekân ve zaman sorusu üzerine odaklanırken, diğerleri yerel ve bölgesel tarihi inceler. Bu da beden ile ilgili kaynak malzemeye daha fazla önem atfedilmesine neden olmuştur.

Din, insan tecrübesinin başka bir karmaşık alanını oluşturur; bu Annales'in kurucuları Marc Bloch ve Lucien Febvre tarafından çoktan varılmış bir sonuçtur. Takip eden yıllarda bu görüş gruptaki diğer yazarlar tarafından doğrulandı. Din, bedenin geçici doğasına bağlı olan tecrübelerini ve dinin bunun üstesinden gelme umudu sağlamasını içerir. Dinin yaşamın tüm alanlarında oynadığı merkezi rol Orta Çağ'ın normatif antropolojisinde açık bir hale gelir. Başka birkaç çağ da, 11.- 15. yüzyıllar arasında Hristiyan Orta Çağ'daki gibi insanlığın genel olarak geçerli ve ebedi görüşünün varlığına ikna olmuştu. Dinin hakim olduğu bu toplumda, toplumsal yaşamın her alanı dinden etkilenmişti; bu da en çok din tarafından şekillendirilmiş

⁶³ Krş. Kamper, Dietmar ve Christoph Wulf, eds. *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt, 1982.

⁶⁴ Spode, Hasso. *Die Macht der Trunkenheit. Kultur- und Sozialgeschichte des Alkohols in Deutschland*. Opladen, 1993; Vigarello, Georges. *Wasser und Seife, Puder und Parfum. Geschichte der Körperhygiene seit dem Mittelalter*. Frankfurt, 1988

⁶⁵ Krş. Ariés, Philippe *Geschichte des Todes*. Munich, 1980; Imhof. *Die gewonnenen Jahre*, op. cit.; Imhof. *Die Lebenszeit* op. cit.

bir insanlık görüşüne neden olmuştur.⁶⁶ Orta Çağ halkları için din dışında bir şey yoktu. Şüpheciler ve kâfirler dinin izin verdiklerinin dışında bir konum aldıklarında ölümle tehdit edilirler ve genellikle idam edilirdi. Din, aynı zamanda bireylerin gelişiminde önemli bir rol oynardı, özellikle Araf ve Kıyamet Günü'nün icadından sonra. Herkesin kendi yaptıklarından sorumlu olduğu söylenirdi. Bu, duyguların ve davranışların bireyselleşmesine yol açtı. Büyü ve kült pratikleri, varsayılandan daha uzun bir süre kilise tarafından onaylanmış dine bağlı kaldı.⁶⁷ Ginzburg, 1600'lerdeki Kuzey İtalyalı değirmencinin dinsel görüşünü yeniden inşa etmek için Engizisyon'dan kalan kayıtları kullandı. Değirmencinin görüşleri seçkinlerin sahip olduğu dinsel görüşlerinden önemli ölçüde sapıyordu; bu modernliğin ilk dönemlerinde, dinsel kanaat ve deneyimlerin çeşitliliğinin önemli bir kanıtıdır.⁶⁸

Esas durumlar ve temel insan tecrübelerinde başka bir ana araştırma alanı da ötekilik kavramıdır. Bu çalışma alanı, daha önceden fark edilmemiş olan tarihsel görüngüleri ve düzenlemeleri inceler. Ne Orta Çağ ne de modernliğin ilk dönemi tek tip bir ötekilik kavramı temin etmiştir. Evin ya da köy cemaatinin parçası olmayan her kişi sıklıkla el ya da yabancı, basitçe öteki olarak görülürdü. Her durumda el yerel dili konuşmayan ve diğer gelenekleri uygulayan bir kimseydi. Diğer, sınırdaki gruplar ve özel tarihsel konstellasyonlar hakkındaki çalışmalarda özel bir öneme sahipti. Toplumdan dışlananlar arasında Yahudiler, Çingeneler, soytarılar ve fahişeler vardı ve bu

⁶⁶ Krş. Althoff, Gerd. "Blaupläne der Rituale im Mittelalter. Zur Genese und Geschichte ritueller Verhaltensmuster". Die Kultur des Rituals. Ed. Christoph Wulf ve Jörg Zirfas. Munich, 2004, s.177-197.

⁶⁷ LeGoff. Der Mensch des Mittelalters. op. cit., s. 10.

⁶⁸ Diğerlerinin yanı sıra krş. Scharfe. Martin. Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Guetersloh, 1985; Dinzelsbacher. Peter ve Dieter R. Bauer, eds. Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Paderborn, 1990; van Dülmen, Richard, ed. Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Studien zur historischen Kulturforschung, Vol. II. Frankfurt, 1990; Labouvie, Eva. Zauberei und Hexenwerk Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit. Frankfurt, 1993; Mitterauer. Michael. Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers. Vienna, 2000.

grupların hepsi antropolojik araştırmalarda özel bir ilgi topladılar. Kâfir ya da cadı olmakla suçlananlar kiliseyle ve soylularla farkları bakımından incelendiler. Yönetici sınıfların ötekiliği sınırdaki gruplar ve özel tarihsel konstellasyonlar üzerine çalışmalarda özel bir öneme sahiptir. Başka bir araştırma konusu da, siyasi ve dini stratejiler ve köylerde ve kasabalarda ötekiliğin ve bilinmeyenin kovulmasıdır. Bilinen görüngü ve olaylara, dışarıdan birinin bakış açısıyla bakıldığında yeni içgörüler ve bulgular elde edilebilir.

Özet ve Değerlendirme

Tarih bilimi, antropolojinin yeniden yönlendirilmesinin nasıl fevkalade üretken olabileceğinin ve birçok yeni araştırma alanının keşfine yol açabileceğinin iyi bir örneğidir. Bu, daha önce tarihsel açıdan dikkate değer bulunmamış kişilerin algılarını, duygularını ve eylemlerini içerir; ilgi şimdi onların görüşleri ve öznellikleri üzerinde odaklanır. Bu yaklaşım, spesifik coğrafi alanlarda ve tarihsel devirlerde yaşamış olan insanların yaşamları hakkında yeni bulgular üretmiştir. Dışarıdakiler ve yabancıların tecrübeleri ve durumlarının odakta olduğu, sınırdaki gruplar üzerine araştırmalar tarihsel çeşitliliğin farkındalığını artırdı. Konu ve kaynak malzemenin seçimi, vurgunun yerel ve bölgesel tarih üzerinde olduğu, giderek artan sayıda vaka çalışmasına yol açtı. Mikro- tarihsel araştırmalara duyulan ilgiye, çoğunlukla tarihsel gelişmelerin yorumlanmasıyla ilgili genel teorilere yönelik ilginin daha da düşmesi eşlik etmiştir. Şimdi bunun yerine, mikro-tarihsel araştırma, tarihsel bağlamların karmaşıklığı üzerine içgörüler kazanmak için mekân ve zaman bakımından sınırlı, görüngülerin çok boyutlu araştırmasına daha çok yönelmiştir.

Antropolojik görüngüleri araştırmada hiç de az ilginç olmayan başka bir yöntemsel yaklaşım zihniyetler tarihinde bulunabilir. Bu, insanların algılarına, duygularına ve eylemlerine dayalı ve belli tarihsel durumlarda insanların algı, duygu ve eylemlerini belirleyen kolektif temsillerinin incelenmesini gerektirir. Zihniyetlerdeki uzun dönemli değişimle, kolektif temsiller ve münferit faillik arasındaki ilişkilere dair anlayışımızı güçlendirmek amacıyla incelenirler. Böyle hasit insan tecrübeleri üzerindeki bu odaklanma bedene duyulan ilgi ile el

ele gider. Zihniyetler tarihi, zihniyetlerin ve onların sembolleştirilmesinin merkezi bir rol oynadığı tarihsel görüngüleri ve durumları inceler.⁶⁹ Bu odaklanma birçok yeni araştırma alanının keşfedilmesiyle sonuçlanmıştır.⁷⁰ Bu yolla etnoloji uygulanmış ve tarihsel kültürel antropolojinin temeli tesis edilmiştir.⁷¹

Tarihsel antropolojik araştırmada disiplinlerarası bir yaklaşım problemlerin ve meselelerin karmaşık kapsamı ile başa çıkabilmek için gereklidir. Bugün, ekonomi ve coğrafya da dahil, etnoloji, psikoloji, sosyoloji ve teolojinin tümü tarihsel antropolojik konuların incelenmesinin elzem yönleridir. Bu araştırmanın temeli, tarihi “ilerlemenin tarihi” ya da “gerilemenin tarihi” olarak gören görüşlerin aksine “açık tarih” anlayışıdır. Bu ilk görüşe göre tarihsel eylem, bu eylemlerin muhtemel sonuçlarının da göz önünde bulundurulması gereken olumsal bir eylemdir.

⁶⁹ Ginzburg, Carlo. *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*. Berlin, 1990.

⁷⁰ Diğerlerinin yanısıra krş.: Nitschke, August. *Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte*. Zurich, 1989; Alkemeyer, Thomas. *Körper, Kult und Politik. Von der “Muskelreligion” Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen von 1936*. Frankfurt./New York, 1996.

⁷¹ Bunlar ayrıca onlara dair ritüel, işaret ve jestleri içerir. Krş. Flaig, Egon. *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*, Goettingen, 2003; Althoff, Gerd. *Die Macht der Rituale. Symbolik und Macht im Mittelalter*. Darmstadt, 2003.

4. KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ

Geçtiğimiz birkaç yıl antropolojinin etnolojik boyutunun önem kazanmasına tanıklık etti. Küreselleşme ile gelen değişimler ötekiliğin bilimi olarak etnolojiye duyulan ilgide önemli bir artışa yol açtı. Etnolojinin kapsamlı bir kültür anlayışına ve niteliksel toplumsal araştırma yöntemine katkıları, sanat kadar sosyal ve kültürel bilimlerdeki etkisini de muazzam biçimde artırdı. Bu gelişme tarih, edebiyat, psikoloji çalışmalarında ve eğitim teorisinde açıkça görülebilir.

Etnoloji çalışması 19. yüzyılın ikinci yarısında başladı. Bu çalışma, Fransa'da sadece antropoloji olarak anılırken, Büyük Britanya'da toplumsal antropoloji ve ABD'de kültürel antropoloji olarak biliniyordu.¹ Ne var ki, etnolojinin kendi çabasıyla bir disiplin olarak tesis edilmesinden önce de bu alanda çok sayıda önemli çalışma yapıldı. Bunlardan biri Nahuatl dilini öğrendiği Meksika'da misyoner olarak çalışan, sonra farklı köylerin yerlilerini araştırmakla devam eden ve daha sonra onların dünya görüşlerini sistematik bir şekilde kaleme alan Fransisken rahibi Bernardino de Sahagún (1499-1590) tarafından yazılmıştı. 18. yüzyılda Bougainville, Cook ve La Pérouse gibi büyük kâşiflerin gezilerinin birçok betimlemeleri yayımlanmıştı. Bu çalışmalar o zamandan beri kayıp olan dünyalara dair değerli bir

¹ Krş. Ingold. Tim, ed. Key Debates in Anthropology., London/New York. 1996; ed. Companion Encyclopaedia of Anthropology. London/New York, 2002; Barnard Alan ve Jonathan Spencer. eds. Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology. London/New York. 2002: Ayrıca krş. Haviland, William A. Cultural Anthropology. Fort Worth, ¹1994; Keesing, Roger M. Cultural Anthropology A. Contemporary Perspective. Fort Worth,² 1981; Valsiner, Jaan. Culture and Human Development. London, 2000; Kilani, Mondher. Introduction à l'anthropologie. Lausanne, 1992.

içgörü sağlar. 19. yüzyılın ikinci yarısında başlanan büyük keşifler sırasında kapsamlı raporlar yazıldı. Yabancı kültürler üzerine geniş bir bilgi aşamalı olarak evrilmeye başladı.

Evrimciliğin üne kavuşması kültürel antropolojiye 20. yüzyıla kadar süren ilk itici gücünü verdi.² Gelişiminde önemli bir rol oynayan Herbest Spencer (1820- 1903), Darwin'den çok etkilendi ve "en güçlü olanın yaşamını sürdürmesi" terimini buldu.³ Yine de ondan daha önemlisi Iroquoiler arasında ilk araştırmayı yapan Lewis Henry Morgan idi (1818-1881). O, akabinde insan soyunun gelişiminin anlayışını oluşturmak için, insanın vahşi bir durumdan barbarlığa ve son olarak da medeniyete doğru ilerlediğini varsaydığı bulgularını yorumladı.⁴ Gezi raporlarını kaleme almak için yöntemli bir el kılavuzu yazan Edward B. Tylor (1832- 1917) da bu görüşü paylaştı.⁵

19. yüzyılın son dört ayında misyonerler, idareciler ve yabancı kültürler hakkında bilgi toplayan gezginler ile yöreyi ve kültürü tecrübe etmeden, kaynaklarının topladığı bilgiyi okuyan, düşünen ve değerlendiren "masabaşı etnolojistleri" arasında belirgin bir ayrılık doğdu. Aslında Avrupa'dan hiç ayrılmamış olan James Frazer'ın (1854- 1941) *Altın Dal* kitabını -ikinci başlığı "Bir Büyü ve Din Çalışması" [Türkçedeki alt başlığı: Dinin ve Folklorun Kökenleri, ç.n.] olan kapsamlı bir kültürel antropoloji çalışması- bu biçimde yazıldı.⁶

Kültürel antropolojinin yeni disiplini yoğun bir biçimde Franz Boas (1858-1942) tarafından değiştirildi.⁷ Franz Boas Almanya'da doğdu ve sonradan ABD'ye göç etmesinden önce eğitim aldı. Ku-

² Krş. Haris, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Cultures*, Updated Ed. Walnut Creek/Ca., 2001; özellikle s. 142vd.

³ Spencer, Herbert. "The Development Hypothesis". *The Leader*. 3 (1852).

⁴ Morgan, Lewis H, *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation*. Stuttgart. 1908.

⁵ Tylor, Edward B. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London, 1871.

⁶ Frazer, James G. *Der Goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Reinbek, 1989. [Altın Dal, Payel Yayınevi]

⁷ Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. Chicago 1909; Boas. Franz. *Race, Language, and Culture*. New York, 1948.

zey Kanada'da bir yıl ikamet ettikten sonra Boas yerli Inuit halkının dil ve yaşam biçimini araştırdı. ABD'ye yerleştikten sonra Amerika'nın kuzey batı kıyısındaki Kızılderili yerleşimlerine birçok gezi yaptı. Bu geziler boyunca dilleri ve gelenekleri hakkında araştırmalar yaptı ve açıklamalarını bir tercüman yardımıyla kaydetti. Büyük Britanya'da Darwin, Spencer ve Morgan'ın evrim kuramından etkilenen dünyanın farklı yerlerinde farklı aşamalarda olan insan soyunun genel bir gelişimi olduğunu varsayan Tyler ve Frazer'dan farklı olarak, Almanya'da tarihselcilikten etkilenen Boas her kültürün kendine özgü bir karakterinin olduğuna ikna olmuştu.⁸ Boas'a göre, araştırmanın nesnesi genel kültürel gelişimler arasındaki paralellikler değil, her kültürün tikelliği olmalıydı. Biyolojik indirgemecilik, kültürel paralellik ve ilerlemenin evrensel standartlarından kaçınılmalıydı. Kültürel belirlemciliğin her biçimi ve genel karşılaştırmalara gereğinden fazla değer verme kesin bir şekilde reddedilmeliydi. Kültürün, belirli ve biricik yaşam biçimlerinin⁹ tam ve kapalı bir toplamı olarak anlaşılan kültürel rölativizm üzerine bu düşünceler, evrimciliğe zıt ve bugün ABD'de hala önemli bir rol oynayan bir konum üretti.

Alan araştırmasına ve her kültürün tikelliği üzerine odaklanma eğilimi Boas'ın öğrencileri Alfred Lewis Kroeber (1876- 1960) ve Robert Lowie (1883- 1957) tarafından geliştirildi.¹⁰ Columbia Üniversitesi'nde 1937'de onun yerini alan başka bir öğrencisi olan Ruth Benedict'in (1887- 1947) araştırması da bu yaklaşımı benimser. *Kültürün Örüntüleri* isimli ünlü kitabı sınırsız sayıda muhtemel davranış türlerinden sadece belli bir kesiminin geliştiğini göstermeye çalışır.¹¹ Franz Boas'ın başka bir öğrencisi, Margaret Mead (1901- 1978)¹²

⁸ Harris. op. cit. s. 250

⁹ Kohl, Karl-Heinz. *Ethnologie — die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. Munich, 1993, s. 146.

¹⁰ Krş. Kroeber. Alfred L, *The Nature of Culture*. Chicago 1952; Lowie, Robert H. *History of Ethnological Theory*. New York, 1937.

¹¹ Benedict, Ruth. *Urformen der Kultur*. Reinbek. 1955. [Kültür Kalıpları, Payel Yayınevi].

¹² Krş. Mead. Margaret. *Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften*. Vol. 1: 'Kindheit und Jugend in Samoa' [Samoa'da Gençlik Çağı, İş Bankası

Benedict'in "örüntüler" olarak sınıflandırdığı ve zihniyet örüntüleri ile aşikâr bir benzerliği olan "egemen kültür tutumları"nı inceledi. Mead'ın, geniş alan çalışmalarını kapsayan kitaplarından ilki 1928 tarihli *Samoa'da Gençlik Çağı'nın* ikinci başlığı "Batı Medeniyeti İçin İlkel Gençlik Üzerine Bir Psikolojik Çalışma" idi. Bu, onun insani meselelerde Avrupa- Amerikan orta sınıf kültürlerindeki tipik yetişkinlerde görülenden farklı yetişkin davranış örüntülerinin kültürel koşullanmasını etkilemek için yeterli biyopsikolojik etkinin varlığını vurgulamak niyetinin göstergesidir.¹³ Yazarın diğer kitaplarında izlediği bu amaç büyük anlaşmazlıklara yol açtı. Yöntem bakımından, Margaret Mead ve Gregory Bateson görsel antropolojinin gelişimi için çok önemli olan fotoğraf ve filmi geniş ölçüde kullanarak çığır açtılar.¹⁴

1922'de Bronislaw Malinowski (1884-1942) alan araştırması ve katılımcı gözlemin ilkelerini geliştiren, kültürel antropoloji ve etnolojinin klasik çağının başlangıcını belirleyen *Batı Pasifik Argonotları* çalışmasını yayımladı.¹⁵ Malinowski'nin çalışması katılımcı gözlemi "modern etnolojinin paradigması"¹⁶ ve sonuç olarak niteliksel top-

Yayınları, 1985]: Vol.2: 'Kindheit und Jugend in Neuguinea' (orijinali 1930); Vol. 3: "Geschlecht und Temperament in drei primitiven Gesellschaften" (orijinali. 1935). Munich 1970.

¹³ "... insana dair meselelerde, Orta sınıf Avrupa-Amerikan kültüründeki ergenlik stereotipi ile ters düşmeye benzer bir şekilde, ergen davranış örüntülerinin kültürel koşullanmasına yol veren biyofiziksel esnekliğin varlığını vurgulamak"; Harris. op. cit, s.408.

¹⁴ Alan çalışması yaklaşık 25.000 fotoğraf ve 6500 metre filmden oluşur ki bu fevkalade önemli bir etnografik malzeme koleksiyonudur.

¹⁵ Krş. Malinowski, Bronislaw. Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch- Neuguinea. Schriften. Vol. 1. Frankfurt, 1979; Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien. Liebe, Ehe und Familienleben bei den Eingeborenen der Trobriand-Inseln, Britisch Neuguinea. Schriften. Vol. 2. Frankfurt, 1979: —Ein Tagebuch im strikten Sinn des Wortes. Neuguinea 1914-1918. Schriften. Vol. 4/1. Frankfurt, 1986.

¹⁶ Krş. Stagl, Justin. "Feldforschung als Ideologie". Feldforschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden. Ed. Hans Fischer. Berlin. 1985. s.289-310. s.292.

lumsal araştırmanın vurgularından biri yapar.¹⁷ Malinowski ve Boas'ın ekollarının kültür anlayışı biraz daha genişken, Britanyalı sosyal antropoloji izleri Durkheim'a kadar sürülebilen bir yapısal fonksiyonalizmin kavramı üzerinde odaklandı. Durkheim'a göre, toplumsal sistemler dayanışma ve tutarlılığı güvence altına alan bir yapı geliştirerek uzun zaman ayakta kalırlar. Radcliffe- Brown'a göre, bu yapı üç işlevi yerine getirmelidir. Fiziksel çevreye uygun düzenlemeler yapılmalıdır; düzenlenmiş toplumsal yaşamı sürdürmek için önlemler alınmalıdır ve bireyi cemaat yaşamına katılmaya muktedir kılacak alışkanlıklar ve zihinsel yeterlilikler edindiren kültürel mekân izmaları sağlamalıdır.¹⁸ Bu toplumsal kanunların uygulanmasını gerektirir: Böyle bir yasa, ya da varlığı sürdürmenin gerekli koşullarından biri, toplumsal sistemin oluşturuca parçaları arasındaki işlevsel tutarlılığın belli bir derecede olması yasasıdır. İkinci olarak, haklar ve görevler, hakların çatışmalarının toplumsal yapıya zarar vermeden çözüleceği bir şekilde tanımlanmalıdırlar. Son olarak, toplumsal yapıda sadece istikrar, kesinlik ve tutarlılığa değil, sürekliliğe de ihtiyaç vardır.¹⁹ Evans- Pritchard, toplumsal antropolojik araştırmanın ta-

¹⁷ Diğerlerinin yanısıra krş. Bohnsack, Ralf. Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen. 1999; Flick, Uwe. Qualitative Sozialforschung. Reinbek, 2002. özellikle s. 199vd.; Krüger, Heinz-Hermann ve Christoph Wulf. eds. "Standards qualitativer Forschung". Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 3 (2000) 3; Bohnsack, Ralf, Iris Nentwig-Gesemann ve Arnd-Michael Nohl, eds. Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Opladen, 2001.

¹⁸ Radcliffe-Brown, Alfred R. "Introduction". African Systems of Kinship and Marriage. Ed. Alfred R. Radcliffe-Brown ve Daryll Forde. London, 1950, s.9; "On the Concept of Function in Social Science" American Anthropologist. 37(1935), s. 394-402.

¹⁹ "Varoluşu sürdürmenin böyle bir kanunu veya gerekli koşulu, toplumsal sistemin kurucu parçaları arasında işlevsel tutarlılığın belirli bir derecesinin varlığıdır. Bu kanuna, ikinci olarak haklar arasındaki çatışmalarının, yapıyı yok etmeden çözülebileceği bir şekilde tanımlanmasını gerekli kılan hakları ve özgürlükleri ekleyebiliriz. Başka bir sosyolojik kanun, toplumsal yapıda sadece istikrar, katıyet ve tutarlılık için değil, ayrıca yapının devamlılığı için gereklidir." Radcliffe-Brown, Alfred R. Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses. London. 1965, s. 43 vd.

rihsel ve kültürel görecilik boyutuna daha fazla önem verilmesini destekleyerek işlevsel- yapısal unsurların evrensel niteliğine yapılan bu vurguya karşı çıktı. Bunu toplumsal antropolojinin doğa bilimlerinden çok tarih ile ortaklıkları olduğunu, süreç ile tasarımdan daha az ilgilendiğini ve kanunlardan çok modelleri arayan, koşullu tepkilerden çok korelasyonları gösteren ve açıklamaktan çok yorumlayan bir disiplin olduğunu söyleyerek önerdi.

Durkheim'den etkilenen başka bir kişi olan Marcel Mauss nihai toplumu oluşturan toplumsal eylem olarak kendi değişim kavramını geliştirdi.²⁰ Bunun ana kısmı karşılıklılıktır; verme, alma ve bununla başlatılan toplumsal ve sembolik rutinlere cevap vermeyi anlatır. Alma, dünya ile daha pasif bir ilişkiyi ifade ederken, verme daha aktif bir ilişkiyi ifade eder. Her ikisi de yakınlığı ve uzaklığı düzenler ve ayrıca aidiyeti, saygıyı, saldırıyı ve düşmanlığı biçimlendirir. Verme, alma, cevap verme doğa ve tanrılar ile insanlar arasında alışverişin merkezi eylemleridir. Claude Lévi- Strauss bunu, akrabalar arasındaki yapısı değiş tokuş, özellikle de kadınların değiş tokuşu ve bunun içerdiği etkileşim tarafından düzenlenen ilişkilere uygulayarak daha da ileri götürür.²¹ Münferit toplumlarda evliliğin kanunları ne kadar farklı olursa olsun, bunların hepsi karşılıklılık ilkesine dayalıdır ve ensest ilişkiyi yasaklar. Bu, evliliklerin karşılıklılık ilkesine dayalı olan ve toplumsal gruplar arasında ittifaklar kurma amacını taşıyan değiş tokuş eylemleri sonucuna varmamıza izin verir.²²

²⁰ Fransızcası: fait social total; Mauss, Marcel. "Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften". Soziologie und Anthropologie. Vol. 2. Munich, 1975, s. 9-144; ayrıca krş. Gebauer. Gunter ve Christoph Wulf. Spiel, Ritual, Geste: Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek, 1998, s. 160vd.; Godelier. Maurice. L'énigme du don. Paris, 1996.

²¹ Krş. Lévi-Strauss, Claude. Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt, 1981;—Strukturelle Anthropologie. Frankfurt, 1967; —Das Wilde Denken. Frankfurt, 1968; —Traurige Tropen, Frankfurt, 1978; ayrıca krş. Oppitz, Michael. Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Frankfurt, 1975.

²² Kohl, op. cit., s.43.

Etnolojiye ilgi 2. Dünya Savaşı'ndan sonra birçok Avrupa ülkesinde azalır gibi görünürken, ABD'de kültürel antropolojiye olan ilgi arttı. Bu gelişme fonksiyonalistler, yapısalcılar, neoevrimciler, kültürel görececiler ve kültürel ekolojik görüşler tarafından farklı derecelerde etkilendi. Geçen yüzyılın son yirmi yılı Cliff Geertz, Victor Turner, James Clifford ve George Marcus tarafından önerilen yorumsamacı yaklaşımların önem kazanmasına tanık oldu.²³ Bu yaklaşımlar, kültürel antropolojinin ampirik gerçeklerin araştırılmasıyla sınırlanmaması, aynı zamanda daha derin köktenci anlamlar tesis etmenin yollarını bulmak gerektiğini varsayar. Bu, "yoğun tasvir", metin olarak toplum, yorumlama ve özyansıtıma yönelik eğilimler gibi kavramları içerir. Bu gelişme, modern toplumlar alanında kültürel antropoloji araştırmalarına –bugünün dünyasının bir antropolojisi- giderek artan ilgi ile birlikte gitti.²⁴

Alan Araştırması- Katılımcı Gözlem- Etnografi

1914- 1918 arasında Malinowski, Gine'nin kuzeyindeki Trobriand Adaları'nda toplam iki yıl geçirdi. Bu sürede *katılımcı gözlem* alan araştırma tekniğini geliştirdi. Bu teknik, araştırmancının mekân ve zaman yönünden kısıtlı olmasını gerektirir; birçok birbirine bağımlı unsur kendi genel bağlamlarında, bu kısıtlamaların kapsamında incelenir. "Gözlemin" amacı sadece "bakmak" değil, alan araştırmasına eğitim ve öğrenimlerini gözlemlerini yürütmede kullanması

²³ Diğerlerinin yanısıra kış. Geertz, Clifford. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt, 1983; —Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller, Munich, 1990; Turner, Victor W. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt, 1989; Turner, Victor W. ve Edward M. Bruner, eds. The Anthropology of Experience. Urbana/Chicago, 1986; Clifford, James ve George E. Marcus. eds. Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, 1986; Hiley, David R., James F. Bohman ve Richard Shusterman, eds. The Interpretative Turn. Philosophy, Science, Culture. Ithaca/London. 1991; Marcus, George E. Rereading Cultural Anthropology. Durham/London, 1992.

²⁴ Augé, Marc. Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris. 1992; —Pour une anthropologie des mondes contemporains. Paris, 1994; —Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie. Paris. 1994.

için (bağlayıcı olmayan) bir kılavuz sağlayan kuramsal temele sahiptir.²⁵ Malinowski'ye göre, bu yerli insanın bakış açısını ve yaşam biçimini anlamayı ve dünyayı onun gözlerinden görmeyi gerektirir.²⁶ Bu nedenle araştırmacı kültürle hep tanışık olmalı, dili öğrenmeli ve sakınmadan yerel nüfusun yaşam şekline katılmalıdır. Bunu yapmak için, onlarla yaşamalı ve onların eylemlerine uymalıdır. Onların yaşam şeklinde bir rol almadığında ve gözlemci olarak konumunu tehlikeye atmamak için, belli bir mesafeyi korumalı ve cemaatin tam bir üyesi haline gelmemelidir. Yabancılık ile artan aşinalık hiçbir şeyi değiştirmez. "Katılımcı gözlem" kavramı 1922 tarihli *Batı Pasifik Argonotları*'nın girişinde geliştirilmiştir; bu aynı zamanda kültürel antropolojinin klasik döneminin başlangıcına da işaret eder. Malinowski'nin kitabı ile başladığı gibi, klasik dönem 1967'de onun günlüklerinin yayımlanması ile de sona erdi. Bu günlükler yazarın bu ilkeleri tatmin etmeye ne kadar da az muktedir olduğunu göstermiştir. Bu onda var olan bir yetersizlikten çok, kavramsal nedenlerin doğurduğu bir şeydi.

Ünlü *Batı Pasifik Argonotları*'nda Malinowski üç tamamlayıcı prosedür arasında ayrım gözetir:

Anket ve gözlemden elde edilen bilgilerin diğer toplumlarda düzeni garanti almaya yarayan rutinleri ve mekân izmaları göstermede kullanılabilecek istatistiksel dokümantasyonu.

Tipik davranışı saptamak ve nispeten kuru kalan istatistiki bilgiyi fazlasıyla açıklayıcı bir biçimde tamamlamak amacıyla alan defterinde kayıtlı olan insanların kullanılabilecek sürekli ve ayrıntılı gözlemleri

Gözlenen kişilerin zihniyetleri hakkında bir içgörü sağlayan tipik öykülerin, büyümlü formüllerin ve mecazların koleksiyonunun oluşturulması.

²⁵ Belli başlangıç varsayımlarının ne kadar sağlam olduğu bir tartışma konusudur. Niceliksel araştırmanın aksine, niteliksel araştırmanın teorilerini, yalnızca onun edimi boyunca geliştirdiğinde ısrar eden bir konum Glaser, Barney G., ve Anselm L. Strauss. *The Discovery of Grounded Theory*. New York, 1967. tarafından savunulmuştur.

²⁶ Malinowski, *Argonauten des Westlichen Pazifik*. op. cit., s.49.

Bu farklı türlerdeki bilgiler, toplumun bundan sonra genelleştirilmiş sonuçlara varmada kullanılabilecek çok boyutlu bir resmini verir. Araştırmanın başarısı için önemli bir önkoşul, alan araştırmacısının tek başınalığıdır. Bu, gözlemler altındaki kişilerin yaşam pratiklerinde rol almayı ve bir kimsenin kültürüne içkin ön yargıların üstesinden gelmeyi mümkün kılar.

“Katılımcı gözlem” “masabaşı etnolojistleri” ve onların kaynakları arasındaki uzaklığın üstesinden gelmesine ve yöntem bakımından dikkate değer bir gelişimi temsil etmesine rağmen, bu prosedürün bir araştırma tekniği olarak hala çözülmemiş birçok sorunu vardır. Tiyatroda izleyiciler ve aktörler arasındaki boşlukta nasıl hiçbir zaman köprü kurulamazsa, alan araştırmacısı ve kendi yaşam çevresindeki bir kişi arasındaki farklar da hiçbir zaman aşılamaz. Bu fark alan araştırmacısının gözlemlerinin ne dereceye kadar temsilcisi olabileceğini de sorgular. James Clifford’un görüşüne göre, etnoloji, kontrol edilemez tecrübeler güvenilir yazılı raporlara dönüştürülemeyeceği için, kültür yorumunu yoğun araştırma tecrübesi aracılığıyla iletmez.²⁷ “Katılımcı gözlem”, bir kertenin tarihsel boyutu eksik, kapalı, bütüncü kaydına neden olur. Diğer kültür, yalnızca yöntem tarafından belirlenmiş bir biçimde ve bir zaman dilimince koşullandırıldığı müddetçe, gözlemci tarafından mesafe koyulmuş ve göreceleştirilmiş olarak görülebilir. Bu prosedürün sonucu olarak, gerçek insanların tekilliği tek bir ‘özneye’ doğru seyreler: Trobriand Yerlisi.²⁸

“Yerliler” kendi dünya görüşlerine göre davrandıkları ve tecrübelerini anlattıkları halde, etnografin çok sayıda heterojen gözlem ve açıklamayı düzenleme ve onları kendi kültürünün bir üyesi tarafından anlaşılabilir olsun diye yorumlama görevi vardır. Bu etnografik metin yaratma süreci büyük ölçüde inşacıdır. Ne var ki, bu gibi bel-

²⁷ Clifford. James. “Über ethnographische Autorität”. Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Ed. Eberhard Berg ve Martin Fuchs. Frankfurt., 1993.s.109-157. s. 114.

²⁸ Berg, Eberhard, ve Martin Fuchs. “Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation”. Kultur, soziale Praxis, Text, ed. Eberhard Berg ve Martin Fuchs, op. cit., s.36.

gelerin yaratılması dokümantasyon için sadece “ham” madde sağlayan gözlem altındaki kişilerle daha az, malzemeyi seçen, organize eden ve yorumlayan alan araştırmacıyla daha çok ilgilidir. Alan araştırmacısı bu nedenle sunum, yorumlama ve temsilden sorumludur. Etnografik realizm olarak bilinen bu süreç, bir yaşam biçimini yazının ilk elden tecrübe ettiği “gerçek” gündelik durumların kapsamlı ve ayrıntılı tariflerini kullanarak bir bütün olarak betimleme girişimi olarak anlaşılabilir.²⁹ Gerçeklik ve metindeki anlatım arasında bir korelasyon olduğu farz edilir ki bu, okuyucunun diğer kültürlerde yaşam hakkında önemli bilgiler elde etmesini mümkün kılar. Bunun için uygun bir üslup olan monografi, bir toplumun yaşam tarzını başka bir toplumun üyelerine tarif etmedir. Zamanla bu, kültürel antropolojide standart temsil biçimi haline gelmiştir. Bu aracının popülerliğinin bir sonucu da toplumlar hakkında o zamandan beri dramatik olarak değişmiş birçok münferit çalışmanın yazılması olmuştur ki bunun anlamı da bu çalışmaların şu anda geçmişin önemli toplumsal ve kültürel durumlarını belgeleyen tarihsel kaynaklar sağlamasıdır.

1980’ler ve 1990’larda etnografik monografi yazınsal üslubunun çok sayıda yöntemsel sorunu keşfedildi ve tartışıldı. Bunların ilki, kaçınılmaz yorumsamacı ve iletişimsel sorunların dikkate alınmadığı yerde ham verinin dönüşümü, incelenen nesnenin inşa edilmesi ve temsili ile ilişkilendiren öykünün kurulmasına atıfta bulunur. İkinci sorun, özellikle de etnografinin kişisel açıklama ve gayri şahsi toplumsal yapı arasındaki boşluk üzerinde köprü kurması beklendiği için, belli bulgulardan genelleştirilmiş sonuçlar çıkarmaya elverişliliğidir. İlaveten, bireyi, emsalsizi ve kıyaslanamaz olanı tek bir genel referans çerçevesine yerleştirme ve araştırmacının doğal olarak sınırlı tecrübe ve gözlemlerini araştırmanın gereksinimleri ile uzlaştırma görevi de vardır. Burada amaç bir dünya ya da yaşam tarzını bir bütün olarak ya da en azından içsel ve bağdaşık bir kavram olarak

²⁹ Berg/Fuchs. op. cit., s. 39; ayrıca krş. Marcus, George F. ve Drick Cushman. “Ethnographies as Texts”. *Annual Review of Anthropology*. 11(1982), s.25-69.

sunmaktır.³⁰ Üçüncü olarak, aşılabilir farklarına rağmen, hem alan araştırmacısı hem de yazar olmanın rollerini uzlaştırmak için bir girişim yapılmalıdır.

Bu sorunlar yorumlamalı [interpretive] ve düşününsel etnoloji araştırmalarına ilgisi olanlar tarafından çözülmeye çalışılmıştır.³¹ Bu çalışma alanı diğer toplumların bilgi düzeyini, diğer kültürlerde yaşamın temel sorunlarının ele alınma ve çözülme biçimi üzerine derin araştırmalar aracılığıyla yükseltmeyi amaçlar. Yorumsamacılık yabancı dünyalar ve yaşam tarzlarının anlaşılması gerekliliği için lazımdır. Burada, insanlık alanının, anlamın keşfedilmesi ve incelenmesinin zorunlu olduğu, her zaman yorumlanmış bir dünya olduğu görüşü ile bakılır. Bu dünya diğer toplumların üyelerinin kendi eylemleri ile ilişkilendirebileceği bağdaşık anlam sistemlerini kuran kültürel pratikler tarafından anlatılır ve yaratılır. Kavramlar ve anlamlar toplumsal eylemler ve ilişkiler bağlamında anlatılır. Kültürel antropologlar onları anlamaya ve bir metin olarak okumaya ve okumalarının nesnel içeriğini çıkarmaya girişir. Geertz'in "yoğun tasvir" düşüncesi bu metinsel okumayı anlamın farklı bileşenlerini listelemek ve tasvir etmek için bir temel olarak kullanır. Ötekiliği anlamak bu nedenle kişinin kendi ufku kapsamında ötekiliğin hareketli bölümleri ile sınırlıdır. Ne var ki, anlamdaki bazı durumlarda muazzam olan ve yöreye özgü yaşam ile ilgili kavramlar ilk olarak bağlamından arındırılıp sonra da yeniden bağlama oturtulduğu zaman meydana gelen değişimler analizin parçası değildir.

Yorumlamalı kültürel antropologların sık sık başvurduğu Ricoeur, konuşma ve yazı arasındaki farkın, metnin, bir olay olarak konuşmaya göre düşününsel uzaklığınca belirlendiğini savunur. Yazıda kaydettiğimiz konuşma ediminin kendisi değil, söylemin amacı için kurucu olan ve 'söylenenin' bir ifadeye dönüşmesine izin veren

³⁰ Krş. Berg/Fuchs, op. cit., s.42.

³¹ Krş. Geertz. Clifford. The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York, 1973; ---Dichte Beschreibung. op. cit.; Clifford/Marcus, Writing Culture, op. cit.; Hiley/Bohman/Shusterman, The Interpretative Turn, op. Marcus. Rereading Cultural Anthropology, op. cit.

'belirtilenin' kasıtlı bir 'dışsallaşması'dır. Ricoeur'a göre, yazdıklarımız ve kaydettiklerimiz konuşmanın noemasıdır [düşünsel bilincin yönelim nesnesi/düşüncenin içeriği]. O, bir edim olarak konuşma ediminin değil ancak, konuşma ediminin anlambilimsel bileşenidir.³² Bu süreçte etkili bileşenler: Yazarın niyeti ve onun tarafından belirlenen anlamlı içerik arasındaki fark, anlamlı içeriğin diyalog durumundan ayrılması ve metnin herhangi bir sayıda okuyucuya açılmasıdır. Kültürel antropolojik toplumsal eylemler, ritüeller ve kurumlardan yapılmış olabilen, yorumlama ihtimal dahilindeki çok sayıda yorumlar arasında sadece bir okuma biçimidir. (Bilimsel) araştırmada geliştirilen normlar ve hipotezlerden başka, bu okumalar da kültürel antropologların, onun toplumsal gerçekliği kavrayışını ve etnografik metnini inşa etme tutumunu şekillendiren önyargıları, psiko-sosyal çatışmaları ve amaçları gibi öznel koşullarından etkilenir. Bu farklara rağmen, kültürel gerçekliğin metinsel doğası etnografik metinlerin yaşama gücünü garanti altına alır. Yorumdan önce hiçbir nesnel gerçeklik yoktur. Kültür bir metin olarak görülür.

Bu doğrultuda Cliff Geertz, Bali'deki horoz dövüşünü "paradigmatik insan olayı" olarak yorumlanabilen bir sanat biçimi ve Bali kültürünün bir ifadesi olarak anlar. Geertz'in analizi ne gerçek horoz dövüşü ile ilgilidir ne de gerçek Balili insanların eylemleri ve görüşleri, dahası usta yorum sadece metnin yazarının çalışmasıdır. Horoz dövüşü ve Balililer, birey ötesi bir tarzda düşünülür. Geertz, horoz dövüşünü yazılı bir sürecin sonucu olarak yorumlar ve bu nedenle onu çift indirgemeye tabi kılar: İlk olarak bu yoruma nasıl ulaştığını ve ötekinin yorumlayıcı dünyasını nasıl keşfettiğini açıklamaz, ikinci olarak, bir toplumun üyelerinin kendi kültürel metinlerini nasıl yarattığını veya metinlerin, kolektif bir çökelti olan kendi eylemleri temelinde nasıl yaratılıp sürdürüldüğünü belirtmez. Geertz, metinlerin yalnızca anlamlarına odaklanır, üretim ve yeniden üretimlerini

³² Ricoeur, Paul. "Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen". Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Ed. Hans-Georg Gadamer ve Gottfried Boehm. Frankfurt, 1985, s.83-117, s. 86.

göz ardı eder.³³ Bu, birçok sorunun ortaya çıkmasına neden olur. Ötekilik görülemez ve bu yüzden gerçek keşfetme süreci yoğun tasvirde görünür değildir. Temsil, yazım ve yazarlık sorunlarıyla ilgili temel anlayışın aksine, Geertz kendi bilimsel söylemiyle bu söylemin atıfta bulunduğu kişilerin konuşması arasındaki dengesizliği tartışmaz. Ayrıca yorum ve toplumsal pratikler ya da yapılar ve kültürel dünyaların üretimi ve iletişimi arasındaki ilişkiyi de incelemeyebilir. Aktörlerin öznelliği anlam yaratma kapasitelerine indirgenir. Kendi dünyalarını yorumlayabilme becerisinin yanında, onu yaratma becerisine de sahip olduklarını incelenmez.

Başkalığın profilini yükseltme girişimleri deneysel etnografik yazımın farklı biçimlerine neden oldu. Bu, Michel Leiris'in *Afrika Hayaleti* ve Lévi-Strauss'un *Tristes Tropiques* [Hüzünlü Dönenceler] ile etno-antropolojik öyküleri içerir.³⁴ Her iki durum da metnin odağı olarak etnografik bir yazarı ve onun yabancı dünya deneyimini ön plana çıkarır. Temalar yazarın duygularını, beklentilerini ve hayal kırıklıklarını, anılarını ve hayallerini, hayal gücünü ve yalnızlığını içerir. Bu yazma biçimi öteki dünyanın gerçekliğini değil, bu dünyaların yazar tarafından belli bir zamanda nasıl tecrübe edildiğini kaydeder. Bu yazma biçimindeki diğer konular ötekilik ve ötekinin dünyası ile karşılaşmalar olduğu kadar birinin başka bir kültürü incelerken kendi kültüründen kaçamamasıdır.

Bir bu kadar ilginç olan da *Nisa/ Bir! Kung Kadının Yaşamı ve Sözleri* gibi etnografik biyografilerdir. Bu biyografi, !Kung San'ın (Buşman) yaşlı bir kadın üyesi olan Nisa ile Marjorie Shostak tarafından yapılmış ve kaydedilmiş on beş mülakattan oluşur.³⁵ Geleneksel yaşam öykülerinden farklı olarak, her bölüm diğer! Kung kadınları ile görüşmelere atıfta bulunan ve Nisa'nın öznel duyguları,

³³ Berg/Fuchs. op. cit., s.60.

³⁴ Leiris, Michel. "Phantom Afrika. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931-1933". Vol. 2. Ethnologische Schriften III. Frankfurt, 1980; Lévi Strauss, *Tristes Tropen*. op. cit. [Hüzünlü Dönenceler, Yapı Kredi Cogito Dizisi, 1994].

³⁵ Shostak, Marjorie. *Nisa erzählt. Das Leben einer Nomadenfrau in Afrika*. Reinbek, 1982. [Bir Kung Kadının Yaşamı ve Sözleri, Epsilon, 2003]

görüşleri ve tecrübeleri için bir bağlam sağlayan açıklamalar ile desteklenmiştir. Yazarın epilogu görüşmelerin nasıl meydana geldiğini ve dâhil olan herkesin mülakat durumu ile nasıl ilgilendiğini tarif eder. Bu! Kung San'ın gündelik yaşamının çok boyutlu açıklaması ile sonuçlanmıştır.

Deneysel yazımın başka bir biçimi de etnograf ve öteki kültürün üyelerinin arasında yapılan diyalogların ilişkilendirildiği diyalog etnografisidir. Diğer kültürlerin temsilcilerinin kendileri adına konuşmalarına izin veren bu üslubun başarılı örnekleri Vincent Crapanzo' nun *Tuhami: Bir Faslı'nın Portresi* ya da Kevin Dwyer'in *Fas Diyaloglarıdır*.³⁶ Her iki çalışmada da kaynaklar yaşam öykülerini anlatır, etnografin öteki kültürden bir muhatabın bakış açısı ile onlarla karşılaştığı bir diyalog biçiminde okuyucuya dünyaya bakışlarına ve değerlerine dair bir anlayış kazandırır. Her iki taraf da diyaloglar içerisinde birbirinin bakışını doğrular ve düzeltir. Her iki tarafça eşit ölçüde yaratılmış, karşılıklı, fakat farklı bir bakış açısı ortaya çıkar. Yazar, diyalogun koşullarının karmaşıklığını tamamen açıklaştıracırsa ve kendi görüşlerini sadece onların doğruluğunu derhal sorgulamak kaydıyla katarsa, yorum üzerindeki tekeline bilinçli olarak son verebilir. Onun perspektifinin, tıpkı kaynağınunki gibi, kendi kültürüyle sınırlı kaldığı gösterilir. Araştırmacının kendi kişiliği araştırma öznesinin ötekiliğinde yansıtılmıştır ve ötekinin analizi kendi kendini analiz etmeye dönüşmüştür.

Deneysel etnografyanın bu biçimleri ana konunun, öyküleyen seslerin çoğulluğu olduğu, ötekiliğin kendini sunması ve ifade etmesi için kültürel antropolog ile eşit fırsatlara sahip olduğu, çok sesli kültürel antropoloji çabalarının bir parçasıdır.³⁷ Bu çalışmalar, araştırmacının sahnelerin arkasında gelişen olayların iplerini çeken bir kuk-

³⁶ Krş. Crapanzano, Vincent. *Tuhami. Portrait eines Marokkaners*. Stuttgart, 1983; Dwyer, Kevin. *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*. Baltimore, 1982.

³⁷ "Öteki karşılık verir" fikri üzerine daha fazlası için ayrıca krş: Fanon, Frantz. *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt., 1967; Fabian. *Johannes. Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York, 1983; Said, Edward W, *Orientalismus*. Frankfurt., 1981.

lacı gibi neyin dahil edileceğine ve ne tarzda betimleneceğine karar vermesinden kaçınması için çabalar. Etnolog diğer kültürlerin mensupları için temsilci ya da avukat gibi davranmamalı, mensuplar kendilerini temsil etme ve kendileri adına konuşma şansına sahip olmalıdır. Araştırılan kişilerin duyguları ve görüşleri üzerindeki bu odaklanma sosyal bilimlerde daha da önemli hale gelen niceliksel araştırma için hayati bir öneme sahiptir. Toplumsal araştırmalarda taklitsel süreçlerin önemi de, araştırmacı incelenen toplumların ve kültürlerin yönlerini benimsedikçe artmaktadır.³⁸

Kültürel antropoloji, artık kendi tanımından bağımsız bir gerçekliğin mevcut olduğunu varsaymaz ve etnografik temsilleri dış dünyanın iç yansıması olarak görmez. Bunu yerine, odak, yorumun ve onun hakiki olumsal, farklı ve çeşitli olma doğasının gücüne kaymıştır. Yorumların biçim ve sonuçları tarafsız olmadığından, kültürel antropolojinin diyalogsal yaklaşımları neyin “gerçeklik” olarak görüleceğini “müzakere etmelidir”.³⁹ Olumsal karakteri nedeniyle, her yorum yalnızca bir perspektif önerebilir. Yorumsal perspektiflerin sayısı diyalog ile artarsa bu, metinlerin çoğul yazarlığı ile sonuçlanabilir.⁴⁰ Genelde, bugün birçok çalışmanın amacının ötekiliğin artan temsili ve kültürel antropolojide çok sesli araştırma tekniklerinin gelişimi olduğu söylenebilir.⁴¹

Başkalık

Kültürel antropoloji, ötekiliğin soruları ile ilgilenen ötekinin bilimi olarak anlaşılabilir; bu konular sanat ve sosyal bilimlerin de mer-

³⁸ Krş. Wulf, Christoph. “Mimesis”. Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Ed. Ralf Bohnsack, Winfried Marotzki ve Michael Meuser. Opladen, 2003. s. 117-119; —“Mimesis und performatives Handeln”. Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln. Ed. Christoph Wulf. Michael Göhlich, ve Jörg Zirfas. Weinheim 2001, s.253-272.

³⁹ Krş. Clifford. Über ethnographische Autorität op. cit; s. 135vd.

⁴⁰ Bu nedenle niteliksel araştırma çoğu zaman takımlar halinde yürütülür.

⁴¹ Niteliksel araştırmada kullanılan böyle bir prosedür, grubun her üyesi görüşlerini ifade ettiği için genellikle çok sesliliğe ulaşılan grup tartışmasıdır; bu süreç bir grubun imgeseline ve imgelemine dair bir içgörü kazanmak için de özellikle uygundur.

kezindedir. Bu nedenledir ki tarih araştırması ötekiliği tartışmadıkça Orta Çağ'ın hakkını veremez. Örneğin 12. yüzyılda aile, devlet ve din gibi kavramların anlayışları onları bugün nasıl anladığımızdan büyük ölçüde farklıdır. Çocukların ötekiliğinin algılanışı ve ele alınışı da eğitim teorisinde önemli rol oynar. Aynı derecede edebiyatta da ötekilik, sunulan kişilerin ve durumların estetik çekiciliğine merkezidir. Kültürel antropolojide ötekine atıfta bulunulduğuna, bu genellikle Avrupa'da uzun süredir vahşi ya da ilkel bir kabilenin üyesi olarak görülen kişiler anlamına gelir.⁴² Bu tip terimlerin aşağılayıcı doğasından kaçınmak için bugün arkaik kültürler, sanayi öncesi toplumlar, sözel kültürler, yöreye özgü toplumlar, küçük ölçekli toplumlar, ya da yüz yüze toplumlardan bahsedebiliriz. Bu durumların hepsinde terimler birkaç düzine ile 1.000 kişilik küçük ölçekli toplumlara atıfta bulunur. Avrupa ve Kuzey Amerika'nın modern toplumlarından farklı olarak, bu cemaatlerde aile bağları önemli bir rol oynar. Bu toplumlar kendinden kapalıdırlar, güçlü cemaat hisleri vardır ve kendileri ile diğer etnik gruplar arasındaki farkları modern demokrasiler gibi daha açık toplumlarda olduğundan daha sert hissederler. Sembolik süreçler için her toplumda odak noktası bulunabilir; bu kendisiyle tüm kültürün sınıflandırılabilceği bir örüntü oluşturmak, bu konumdan hareketle mümkün hale gelebilir. Batı toplumlarında bu kalkış noktası meta üretimi süreçlerinin kurumsallaşmasıdır. Bu, söz konusu toplumları, toplumsal ilişkilerin, özellikle aile ilişkilerinin, sembolik farklılaşmanın dayanak noktası olmaya devam ettiği ve diğer etkinlik alanlarının da ilişkiler arasında ayrım yapılarak belirlendiği "ilkel" dünyalardan ayırır.⁴³ Aile ilişkileri için biyolojik temel anne ve çocuk arasındaki ilişkidir; bunlar toplumsal ilişkileri yapılandırmakta kullanılabilen ve dolayısıyla öteki kültürlerin kültürel antropo-

⁴² Krş. Müller, Klaus E. ve Alfred K. Tremel, eds. *Wie man zum Wilden wird. Ethnopedagogische Quellentexte aus vier Jahrhunderten*. Berlin, 2002.

⁴³ Sahlins, Marshall. *Islands of History*. Chicago, 1985.

lojik araştırması için uygun olan bir sınıflandırma kategorisi olarak da işlev görür.⁴⁴

Bugün Avrupa kültürlerinin birçok üyesi aile ilişkilerinin diğer kültürlerdeki olağanüstü önemini anlamakta zorluk çeker. İş bölümündeki büyük farklılaşma nedeniyle, sanayi toplumlarının üyeleri yoğun ölçüde yönelim becerisi ve esnekliğin gerekli olduğu kesişen birçok kültürel alt sektöre aittirler. Toplumun aile ilişkileri temelinde örgütlenmesi, bizim için anlaşılması güç bir başkalık yaratır. Onların arkasındaki yapıları ve örgütsel ilkeleri anlayabilsek bile, onlar kendi toplum kavramımız bakımından ulaşılmaz olmaya devam ederler. Dünya yolculuk yapmak için daha kolay bir yer oldukça başkalık tecrübeleri artarak yaygın hale gelmektedir. Fakat bununla nasıl başa çıkarız? Ötekiliğin kavramlarını aşına olduğumuz kavramlara dönüştürmeye çalışabilir, böylece huzursuzluktan kaçabiliriz. Ya da ötekiliği dünyaya bakışımızı genişleten yeni fikirleri tecrübe etmek için bir şans olarak görebiliriz. Bu kavramlara açığz ve farklı kültürlerin ve toplumların üyelerinin dünyayı nasıl gördüğünü ve diğer insanlara nasıl tepki verdiğini tecrübe edebiliriz. Bu durumda diğer toplumların başkalığını ve onlar ile kendi kültürümüz arasındaki farkları da tecrübe edebiliriz.

Farklı kültürlerin üyeleri birbirleri ile karşılaştıklarında bu, karmaşık çekim ve ret, bastırma ve asimilasyon süreçlerini tetikler. Şiddet ve taklitsel süreçler bunda önemli bir rol oynar. Todorov, Gruzinski ve Greenblatt bu süreçleri Meksika ve Latin Amerika'nın sömürgeleşmesi bağlamında ayrıntılı olarak tarif eder.⁴⁵ Buna göre Avrupalılar yerli Kızılderililere göre ötekiliği anlamakta daha başarılıydılar ve

⁴⁴ Diğerlerinin yanısıra krş. Lévi-Strauss. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, op. cit.

⁴⁵ Krş. Todorov. *Tzvetan. Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt, 1985; ---*Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, 1989; Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol*. Paris, 1988; ---*La guerre des images de Christophe Colombe à Blade Runner, 1492-2009*. Paris, 1990; ---*La pensée métisse*. Paris. 1999; Greenblatt, Stephen. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin, 1994.

bu onların yerli halkı kendi buyruklarını yapmaları için ustalıkla yönetmelerine elverdi. Askeri zaferlerinden sonra İspanyollar çabalarını yerli kültürün ötekiliğini yok etmek ve onun yerine İspanyol Hristiyan kültürünü koymaya yoğunlaştırdılar. Yerli Kızılderililer hayal edilemez bir vahşilikle kıyımdan geçirilmekle kalmadı, hayatta kalanlar da kendi hayali dünyalarının yerine İspanyol Hristiyan düşüncesi ve imgelerini koymaya zorlandılar. Bu melez yapıları ve kavramları ile bugün hala varolan ve sürekli bir gelişme sürecinde olan karışık bir kültüre sebep oldu.

Avrupa kültürü diğer kişilerin ve kültürlerin ötekiliğinin kavranmasını sınırlamak için üç strateji tesis etti: Akılmerkezcilik, benmerkezcilik ve budunmerkezcilik.⁴⁶ Akılmerkezcilik, Avrupalı akılcılık (logos) tarzını, diğer akılcı düşünme tarzlarını değersizleştirecek ölçüde üstün tutmaktır. Benmerkezcilik, özbenlik ve diğer kültürlerin üyelerine yabancı olan iddialı olma becerileri üzerinde odaklanmadır. Budunmerkezcilik (ethnos) Avrupa kültürlerinin daha yüksek bir kalitede olduğunu varsayan düşünme, duygu ve davranış biçimlerini diğer kültürlere daha az değer atfederek bütünleştirir. Ötekini kendi ile bütünleştirilene kadar indirgeme stratejisi Güney Amerika'nın fethinde ve 18. ve 19. yüzyıllarda sömürgecilikte önemli bir rol oynadı ve 20. ve 21. yüzyıllardaki küreselleşmede de görülebilir. Etki alanı özellikle geniştir ve kültürel antropolojik araştırmanın bile ondan bağışık olduğu iddia edilemez.⁴⁷

Ötekiliğin bilimi olarak anlaşıldığı ölçüde kültürel antropolojinin amacı, kültürel bakımdan farklı olma gibi temel bir insan hakkının ihlal edildiği süreçleri etkisiz hale getirmektir. Diğer kültürlerden kişilerle karşılaşma için hazırlanmanın ve kişilerin ötekiliğine yönelik

⁴⁶ Krs. Waldenfels, Bernhard. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt., 1990; Gebauer/Wulf. *Spiel, Ritual, Geste*. op. cit., özellikle Bölüm 7. — "Der Andere".

⁴⁷ Krs. Baudrillard. Jean ve Mare Guillaume. *Figures de l'altérité*, Paris 1994; Curi, Umberto ve Bruna Giacomini. eds. *Xenos. Filosofia dello straniero*. Paradosso, 2002; Naguschewski. Dirk and Jürgen Trabant. eds. *Was heisst hier „fremd“? Studien zu Sprache und Fremdheit*. Berlin, 1997; Münkler, Herfried, ed. *Die Herausforderung durch das Fremde*. Berlin, 1998.

farklılaştırılmış bir tutum geliştirmenin izleyebileceği önemli bir strateji kendi içindeki ötekiyi keşfetmektir. Bir başkasının bakış açısından düşünme, heterolojik düşünme ve kendini bir başkasının bakış açısından tecrübe etme eşit derecede önemlidir.⁴⁸

Etnolojik çalışmaların daha önce konusu olmuş toplumlar ve kültürler, modern dünya ve küreselleşmenin etkisi altında hızla değişmekte olduğundan, kültürel antropolojik araştırmanın yelpazesi de ona göre genişlemektedir. İncelenen sadece diğer kültürlerin yönleri değildir, birinin kendi kültürünün ötekiliği de eşit derece ilgi çeker. Meta üretiminin ve piyasaların etkisi, yeni medyanın aynı anda çok yerde mevcut olması ve yakınlığı, geleniğin ve yeniliğin yeni toplumsal ve kültürel kavramlar yaratan etkileşimine neden olmuştur. Bugün bu eğilimleri araştırmak tam da kültürel antropolojinin bir parçasıdır. Marc Augé'sin *Muasır Dünyalar İçin Bir Antropolojisi* çağdaş toplumlardaki farklı dünyaları inceler. Bu araştırmanın amacı artık ne olmadığımızın farkına vararak kim olduğumuzu öğrenir.⁴⁹ Augé'sin Paris metrosu ve "yok- mekân" üzerine çalışması bu bakışı ifade eder.⁵⁰ Bu çalışmalar etnologun ırak gözlerinden görülen çağdaş yaşamın gündelik biçimlerini inceler. Bunun ana kısmı, kültürel olarak şekillendirilmiş bu mekânların bireysel ve kolektif kimlik için önemi olduğu kadar, anıtsal ve kutsal yerler olarak tarih boyunca kazandığı değeridir de; bu yerler havaalanı, tren garı gibi tarihi ve kültürel bir uzamsal boyutu olmayan "yok-yer"lerden ayrılırlar. Bu "yok-mekânlar", ivme kazanmış zamanın, olayların ve bireyselleşmenin aşırılığının bir sonucudur. Ulaşımaya yardım etme işlevlerinin bir parçası olarak bu anonim mekânlar aktarma ve ticaret amaçlarına hizmet eder ve tarihsel ve kültürel çevreler ile hiçbir ilişkiye sahip olmamak gibi bir ortak etmeni paylaşır.

⁴⁸ Krş. Wulf, Christoph. *Anthropologie der Erziehung. Eine Einführung.* Weinheim/Basel, 2001.

⁴⁹ Augé. *Pour une anthropologie des mondes contemporains.* op. cit.

⁵⁰ Augé. Marc. *Un ethnologue dans le métro.* Paris, 1986; —Npn, Lieux, op. cit.

Bugün birçok kültürel antropolojik çalışma geleneksel cemaatlerden etnoloji bakımından çok daha az homojen olan modern şehirleri inceler. Bu şehirlerden birçoğu senkretistiktir; yeni kültürel biçimlerin gelişmesine izin verir. Bu yeni kültürlerin bireysel unsurlarının nereden doğduğuna karar vermek çoğunlukla zordur. Farklı kültürlerin bu karışımı melezliğe neden olur.⁵¹ Bu, etnografik araştırmanın anlamamıza yardım edebileceği başkalığın yeni bir biçimidir. Bu çalışmaların çeşitliliği, karmaşıklığı, başkalığı ve bu çalışma alanının çok sesliliğini anlatmakta başarısı arttıkça kültürel antropolojik araştırma bu alanda o kadar önemli hale gelir.

Kültür

Kültür kavramının kapsamını muazzam bir biçimde genişleten ve terimin ayırt ediciliğine tehlike teşkil eden boş zaman kültürü, alt kültür, kültür endüstrisi, iş kültürü, mutfak kültürü, aşk kültürü, defin kültürü vs. gibi adlandırmalara bakıldığında bugün, kültür kavramının kesin bir tanımını yapmak, her zaman olduğundan daha zordur. Felsefe, sosyoloji ve etnolojinin tümü terimin heterojenliğini ve karmaşıklığının açık örneklemelerini sunarlar.⁵² Örneğin Sartre, insanları veya şeyleri kurtarmanın kültürün amacı olmadığını ileri sürerken hala genel bir kültür kavramını varsaymaktadır, kültür hiçbir şeyi haklı çıkarmaz. O, kültürü insanın hem kendini yansıtabildiği hem de kendini bulabildiği insan yaratımı olarak tanımlar ve kendi gerçek imgesini yansıtan sadece bu eleştirel aynadır.⁵³ Buna benzer bir başka genel bir kavram olan Gehlen'in insan soyunun açık fikirli, uyum sağlayabilen fakat "noksan varlık" olduğu, "kendine ve dün-

⁵¹ Krş. Bhabha. Homi K. Die Verortung der Kultur. Tuebingen, 2000.

⁵² Diğerlerinin yanı sıra krş. Featherstone, Mike. Undoing Culture. Globalisation. Postmodernism and Identity. London, 1995; Hutchinson, John ve Anthony D. Smith, eds. Ethnicity. Oxford, 1996; Konersmann, Ralf, ed. Kulturphilosophie, Leipzig, 1996; Gupta, Akhil ve James Ferguson eds. Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology. Durham, 1997; Herzfeld, Michael. Cultural Intimacy Social Poetics in the Nation-State. New York, 1997; Konersmann, Ralf Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt. Leipzig, 2001.

⁵³ Sartre. Jean-Paul. Die Wörter. Reinbek, 1988, s. 144.

yasına şekil vermek”ten, yani kültür yaratmaktan, başka bir seçeneği olmadığı, antropoloji temelli kültür kavramıdır. Bu kavramın bir avantajı, düşünme ve edim ve ‘toplum’ ve ‘kültür’ arasındaki tüm ontolojik bölünmeleri alt etmesi ve bu nedenle, nihayet, bu ikiliklerin ötesine geçebilen bir toplumsal teorinin kategorik temeline katkı yapabilmesidir. *Tüm* insan etkinlikleri bu nedenle tek bir birim olarak anlaşılabilir, yani enstrümantal ve pratik olarak ustalıklı yöneten, gösteren, gerekli, ‘bilinçli’ ve bu nedenle tamamen kültürel bir tarzda yürütülürler.⁵⁴

Kültürden ne anlamalıyız sorusuna, kültürel antropoloji çalışmalarında birçok cevap verme girişimi bulunabilir. 1950’lerin başında Alfred Kroeber ve Clyde Kluckhohn kültürün 160 tanımını sıraladılar. Ne var ki, bu tanımların birçoğunun büyük ölçüde benzer olduğu akılda tutulmalıdır.⁵⁵ Ancak, bu gözden geçirme kültürün bağdaşık genel bir tanımını bulmanın (imkânsız değilse de) ne kadar zor olduğunu gösterir. Bu nedenle, bir sonraki bölümde bu kavramın sadece birkaç yönü tartışılacaktır. Daha kesin tanımlar, sadece belli bağlamlarda münferit çalışmaların parçası olarak ve tartışılan özel bir sorunun zemininde yapılabilir.

Kültürel antropolojide sıkça alıntılanan bir tanım, kültürü medeniyet ile eşit tutan ve onu bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenekler ve görenekler ve toplumun bir üyesi olarak insan tarafından kazanılmış diğer tüm becerileri kapsayan karmaşık bir bütün olarak tanımlayan Edward Tyler’ındır.⁵⁶ Bu tanıma göre, kültürel beceriler doğal yetenekler gibi kalıtımla alınmaz, bilakis kazanılırlar. İnsan soyunun şu anki bilimsel anlayış düzeyine göre, kültürler doğadan o

⁵⁴ Rehberg, Karl-Siegbert. “Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften”. Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert, Ed. Helmet Bracken ve Fritz Wefelnieyer. Frankfurt., 1990. s. 301.

⁵⁵ Krş. Kroeber, Alfred L. ve Clyde Kluckhohn. “Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions”. Harvard: Papers of the Peabody Museum: of American Archaeology and Ethnology, 1952.

⁵⁶ Tylor. Edward B. The Origins of Culture. Primitive Culture Pt. 1. New York. 1958.

kadar açık bir şekilde ayrılamazlar. İnsanlar doğaları gereği kültür yaratıklandır ve gerçekten de sadece kültürün yardımı ile insan olabilirler; buna karşın, kültürel süreçler de bizzat insanlaşma sürecinde ortaya çıkarılabilir. Bunlar, erken insanda halihazırda mevcuttur ve doğa ile beraber *Homo Sapiens*in evriminden sorumludurlar. Alet kullanımı ve toplumsal kurumlar insanları hayatta kalabilir kılar ve dünyanın her tarafına yerleşmedeki başarıımıza katkıda bulunur.

Kültürün maddi ve toplumsal koşullarını daha fazla hesaba katan bir tanımı, kültürün kısmen özerk olduğuna, kısmen de kurumlar tarafından eşgüdümlendiğine ve atalara dayalı kan bağı topluluk, yakın bölgede çalışmada işbirliği, siyasi örgütlerde uzmanlaşma ve güç kullanımı gibi birçok temel ilke tarafından bir arada tutulduğuna inanan Malinowski tarafından kaleme alındı. Malinowski, her kültürün tamlik ve kendi kendine yeterlilik bakımından, temel, amaç- yönelimli ve bütünleşme ile ilgili ihtiyaçlarını karşıladığından biricik olduğunu savunur.⁵⁷ Bu görüşe göre, kültür sadece maddi değil aynı zamanda entellektüel, toplumsal ve siyasi kavramlar gibi maddi olmayan koşulları da kapsar. Buna ilaveten farklı yaşam biçimleri ve imgeselin alanları göz önünde bulundurulmalıdır; kültür insan bedenini oluşturur ve aynı zamanda bu biçim vermenin sonucudur; hem değişimi hem de geçmiş, şimdi ve gelecek arasında, hem yenilik hem de gelecekte bağını koparma yoluyla sürekliliği üretir. Canlı ve ölü, toplumsal cinsiyetler ve nesiller, içsel olan ve dışsal olan, tepe ve dip arasında sınırlar yaratır ve iş dağılımının farklılaşmış biçimlerini tanımlar. Kültür devingendir; hem bir pratik, hem de prosedürdür ve her kültür sadece tek kültürden ibaret değildir, birçok kültürü kapsar.

Clifford Geertz'in düşünceleri de aynı doğrultudadır. Ona göre, insan soyundaki doğal, evrensel ve kalıcı ile geleneksel, yerel ve geçici arasındaki sınırı tarif etmek olağanüstü zordur. Geertz (Shakespeare'e anıştırma ile) böyle sınırlar çizerek insan soyunun insan ilişkilerini çarpıttığını ya da en azından onları yanlış yorumladığı-

⁵⁷ Malinowski, Bronislaw. Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Und andere Aufsätze. Frankfurt, 1975. s. 79.

nı ileri sürer.⁵⁸ İnsan soyu, kendi tarihsel ve kültürel karakterinin “arkasında” değil, onların içinde bulunabilir. Farklı kültürlerdeki bu tip toplumsal görüngülerin incelenmesi onların olağanüstü çeşitliliğin gösterir ve *kültürün çok boyutluluğu* üzerine sonuçlar çıkarmamıza imkân verir. Bu görüşe göre, bize tür olarak insan soyun hakkında bir şeyler söyleyebilecek olan bu tarihsel ve kültürel çeşitliliktir. Ne var ki insanın ampirik ortak etmenlerinin yerden yere ve dönemden döneme nasıl değiştiğini vurgulamak, insanın doğuştan becerilerinin belirsiz doğasını ve tüm genişliğini kendi becerilerinin büyük ölçüde kısıtlı ve belirli repertuarına indirgeyen mekân izmaları incelemekten daha az önemlidir. ⁵⁹ Geertz, aynı zamanda, kültürel bir paradigma (anlamli sembollerin örgütlü sistemi) olmadan, insan davranışlarının en fazla amaçsız eylemlerin ve infilak eden duygulardan oluşan ehlileştirilemez, tam bir kaos kadar iyi olabileceğini ve yaşam tecrübesinin az çok biçimsiz kalabileceğine de inanır. Bu görüşte, kültür, bu tip örüntülerin birikimi, sadece çekici bir kenar çizgisi değil, tekilliğimizimizin temeli, insanın varoluşunun esaslı bir koşuludur.

Kültür kavramı, vurgunun kültürün biricikliği üzerinde mi yoksa kültürlerin çeşitliliği üzerinde mi olduğuna göre değişir.⁶⁰ Kültürün temel birliğini vurgulayan ve kültürel gelişimin ortak ilkelerini keşfetmeye çabalayan yaklaşımlar çok sayıda bariz farklılıklara rağmen difüzyonizm, fonksiyonalizm ve yapısalcılığı içerir. Difüzyonizm, maddi kültürel unsurlara odaklanırken, fonksiyonalizm kültürel ve toplumsal kurumlara odaklanır ve yapısalcılık da tek tek kültürlerin düşünsel yaratılışını inceler. İlk yaklaşım, insan soyunun kültürlerin yayıldığı ortak bir kökeni olduğunu varsayan kültürel kuramları içerir. Babil, Atlantis ve Mısır ilk insan yerleşimleri olarak görülür.⁶¹

⁵⁸ Geertz, Clifford. “Kulturbegriff und Menschenbild”. Das Schwein des Häupilings. Ed. Rebekka Habermas ve Niels Minkmar. Berlin, 1992. s. 59.

⁵⁹ Geertz, op. cit., s. 70.

⁶⁰ Bu bağlamda ayrıca krş. Haferkamp, Hans, ed. Sozialstruktur und Kultur. Frankfurt., 1990; Köpping, Klaus-Peter. Shattering Frames. Transgressions and Transformations in Anthropological Discourse and Practice. Berlin, 2002.

⁶¹ Krş. Harris, op. cit., s. 373vd.

Fonksiyonalizm daha önemlidir, bu kavrama göre, kültür insan soyunun temel ihtiyaçlarını karşılamaya hizmet eder. Malinowski ve onun kültür tanımı kadar Radcliffe- Brown ve daha birçokları bu görüşü paylaşır. Lévi Strauss'un çalışmaları ile yakından bağlı olan yapısalcılığın merkezi ilgisi ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar kültürlerin örgütsel ilkesi olarak karşılıklılığa yöneliktir.

Kültürel görecelik, yeni evrimcilik ve kültürel ekolojinin hepsinin farklı bakış açıları vardır. Boa, Kroeber, Benedict ve Mead'in etkilerinin tümü kültürel göreceliliği iletirmeye yardımcı olmuştur. Bu düşünce ekolü (Geertz'in kültür tanımından da vurgulandığı gibi), her kültürün tekilliği, biricikliği ve kıyaslanamazlığını vurgular. Bu yaklaşım, tüm kültürlerin ilke olarak eşit olduğunu varsayan sömürgecilik karşıtı bir bakış açısını benimser ve kültürler, değerler ve görüşler karşılaştırıldığında bunun sadece belli bir kültürel bakış açısından yapılabileceğini duruşunu benimser. Bu nedenle, etnolojik araştırmanın her çalışmasının bizim standartlarımızın, değer sistemlerimizin ve davranışsal örüntülerimizin kültürel zeminini hesaba katması beklendiğinden, kültürel görecelik tartışılmaz yöntemsel ilke olarak görülür. Kişinin kendi kültürel bakış açısını görecelileştirmesi diğer kültürlerin gerçekliklerini anlamaya yakınlaşmak için her girişimin en önemli önkoşuldur.⁶² Evrimcilik ile ilgili 19. yüzyıldaki doğrusal ilerleme inancından farklı olarak, 1950'ler ve 1960'ların yeni evrimciliği, kültürel gelişimin ekolojik koşullara bağlı olarak farklı gelişmelerin mümkün olduğu çok doğrulu bir süreç olduğu varsayımı üzerine çalışır. Bu, çevre ve kültürel gelişimin karşılıklı bağımlılığı üzerine odaklanan bir alan olan kültürel ekolojinin hareket noktasıdır.

Özet ve Değerlendirme

Kültürel antropolojinin antropoloji üzerinde üç yönden kalıcı bir etkisi oldu. Antropolojinin etkisinin sonucu olarak artık edebiyat, sanat, müzik ve tiyatro ile sınırlanmayan fakat yaşam tarzlarımızı ve dünyalarımızı da kapsayan daha geniş bir kültür kavramı kabul edil-

⁶² Kohl, op. cit. s. 150.

di.⁶³ Buna ek olarak, ötekinin ve başkalığın önemi antropolojide keşfedildi ve bu birçok çalışmada tarihsellik ve kültürelilik anlayışını geliştirmek için yapıcı olarak kullanıldı. Son olarak, ilk başta katılımcı gözlemin yöntemleri olarak geliştirilen rekonstrüktif antropolojik toplumsal araştırmalarda niteliksel yöntem de bu alandaki çalışmalarda kalıcı etkiye sahip oldu.

Kültürel antropolojideki birçok yeni soru küreselleşme bağlamında ortaya çıktı. Kültürel antropolojinin uzun zamandan beri konusu olan kapalı kültürler yok olmaktadır. Bugün dünya çapına yayılan, geleneksel kültürler ile yan yana bulunan ve onlara karışan kültürün yeni biçimleri evrimleşmektedir. Küresel, ulusal, bölgesel ve yerelin bu örtüşme, karışma ve asimilasyonu şu zamana kadar derinlemesine araştırılmamış çok kültürlülüğün, kültürlerarasılığın ve melez kültürlerin yeni biçimlerine neden oldu.⁶⁴ Kültürün küreselleşmesinin örneği bu belirli araştırma alanının kavramsallaştırılmasının ve tanımlanmasının güçlüklerini gösterir.

Kültürel ürünlerin dünya çapında pazarlanması kültürün küreselleşmesinin içkin bir parçasıdır. Bazıları bu gelişmeyi evrensel demokratik kültür ile karakterize edilen bir dünya topluluğunun gelişeceğini umarak olumlu olarak görür. Diğerleri bu gelişmeye, kimliklerin yok olmasına neden olacağına ikna olmuş olarak, kültürel farklılıkların bireyselliği sürdürmek için gerekli olduğuna inandıklarından, daha kuşkulu bakarlar. Küreselleşmiş kültür piyasasını incelerken hem piyasa mekân izmaları ve kültürlerin özel karakterleri hem de kültürel metalar hesaba katılmalıdır. Kültürel küreselleşmenin ilerlemesinin

⁶³ Diğerlerinin yanısıra kış. Steward, Julian Hayes. "Cultural Ecology". The Encyclopedia of Social Sciences. Vol. 4. New York, s. 337-344; çevre koşullu bir kavram burada sunulmuştur: Rappaport, Roy A. Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. New Haven 1968; burada daha materyalist bir konum alınmıştır: Harris, Marvin. Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch, Frankfurt., 1989.

⁶⁴ Ayrıca kış. Gellner, Ernest. Plough, Sword and Book. The Structure of Human History. Chicago, 1988.

de dört sorunlu alan tanımlanmıştır.⁶⁵ Biri, bunun ilerlemenin çıkarmına olduğuna gerçekten inanılmadığı küresel gelişmelerin yanısıra geleneksel kültürlerin de erozyonudur. İkinci sorun, kültürel metaların tekil ve heterojen karakteri ve sınırlı, muhataba özgü dağılımındaki artıştır. Üçüncü sorun, bölünmüş kültürlerin kendi kapsamlarının ötesine gidebilen ve böylece toplumsal bağdaşıklık yaratmaya yardımcı olan bağlıklar üretmeye katkıda bulunup bulunamayacağı ya da ne raddeye kadar bulunabileceğidir. Dördüncü sorunlu alan, kültürün toplu yaşamın farklı alanlarındaki bölünmüşlüğüne etkisi ve kültürel metaların üretiminin onların anlatılması pahasına vurgulandığı mertebedir. Şimdilik bu meselelerin nasıl gelişeceğini söylemek imkânsızdır. Ne var ki, kültür mümkün olanın muhafazası olduğundan, her durumda kültüre içkin olan açıklığı ihlal etmekten kaçınılmalıdır. Onun ufkunun genişliği, olumsuzluğun ödülü olacaktır (Ralf Konersmann).⁶⁶

⁶⁵ Krş. Featherstone, Mike, ed. *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London, 1990; Goldberg, David T., ed. *Multiculturalism*. Oxford, 1994; Friedman, Jonathan. *Cultural identity and Global Process*. London, 1994; Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, 1996; Beck, Ulrich. *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus — Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt, 1997; Münch, Richard. *Globale Dvnamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*. Frankfurt, 1998; Dibie, Pascal ve Christoph Wulf, eds. *Vom Verstehen des Nichtverstehens. Ethnosozologie interkultureller Begegnungen*. Frankfurt, 1999; Wulf, Christoph ve Christine Merkel, eds. *Globalisierung als Herausforderung der Erziehung Theorien. Grundlagen, Fallstudien*. Münster, 2002.

⁶⁶ Krş. Warnier. Jean-Pierre. *La mondialisation de la culture*. Paris, 1999.

5. TARİHSEL ANTROPOLOJİ

Tarihsel antropoloji farklı antropolojik perspektifleri içerikleri ve yöntemleri bakımından karşılaştırmak ve tarihsellikleri ve kültürellikleri üzerine düşünmek için kullanılan terimdir. Bu araştırma, normatif karakter kavramı ve geleneksel antropolojinin bağlayıcı biçimleri ve insanın tarihinin akıl ve ilerleme tarafından şekillendirildiği varsayımına şüphe ile bakıldığı bir zamanda yürütülmektedir. Tarihsel antropoloji, yakın zamana kadar kesin olarak görülen toplumsal ve kültürel yaşam meselelerini sorgular, kendini kabul edilmiş görüşlerden uzak tutar ve onların önemini yeniden inceler. Bu alandaki araştırmalar belli alan ve zamanlardaki insan kültürlerine ve onlar içinde yer alan değişimlere yönelmiştir. İnsan soyunun değişmez yönlerini bulmayı amaçlamaz; bunun yerine, nesnelerin tarihsel ve kültürel özelliklerini ve araştırmaların bulgularını vurgular. Çoğulcudur, sıklıkla disiplinler ötesi ve uluslar ötesidir ve bulgularının hem olanaklarını hem de sınırlarını yansıtır. Tarihsel antropolojik araştırma bugün kültürel çalışmaların odağını oluşturur.

Tarihsel antropoloji, kapalı bir disiplini işaret etmez ve açık sınırları olan bir araştırma alanı değildir. Araştırmaları formel disiplinlerin sınırlarının ötesine gider ve hem içerik hem de yöntemsel yaklaşım bakımından yeni bilgi biçimleri yaratmaya girişir. Bu araştırmanın köşe taşları arasında disiplinlerarası ve uluslarüstü bir proje olan “Mantık ve İhtiras”¹ projesi ve *İnsan Soyuna Hakkında. Bir Tarihsel Antropoloji El Kitabı* başlığıyla yayınlanmış temel insan davranışı üzerine

¹ Wulf, Christoph ve Dietmar Kamper, eds. *Logik und Leidenschaft. Erträge historischer Anthropologie*. Berlin, 2007.

araştırmalar vardır.² Bu alışmalar, diğeri tarihsel antropoloji³, tarihsel pedagojik antropoloji⁴, psikoloji ve edebiyat çalışmaları üzerine yapı-

² Christoph Wulf, ed. *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim/Basel, 1997. (Fransızcası 2002, İtalyancası 2002: Japoncası 2004vd.;

³ Berlin Frei Üniversitesi Disiplinlerarası Tarihsel Antropoloji Merkezi tarafından *Historische Anthropologie* serisinde yayımlanan makaleler ile krş. Berlin, Reimer Verlag, 1988vd.:Baatz. Ursula ve Wolfgang Müller-Funk, eds. *Vom Ernst des Spiels*. 1993; Berger. Wilhelm, Klaus Ratschiller ve Hubert Wank. *Flucht und Kontrolle*. 1996; Berr. Marie-Anne. *Technik und Körper*. 1991; Dauk, Elke. *Denken als Ethos and Methode*. 1989; Dobberstein, Marcel. *Musik und Mensch*. 2000; Gebauer, Gunter, ed. *Körper- und Einbildungskraft*. 1988; Hager, Frithjof, ed. *KörperDenken*. 1996; Hauser, Susanne. *Der Blick auf die Stadt* 1990; Hoppe. Birgit. *Körper und Geschlecht*. 1991; Kamper. Dietmar ve Christoph Wulf. eds. *Die erloschene Seele*. 1988; —eds. *Transfigurationen des Körpers*. 1989; —eds. *Schweigen* 1992; Kim, Ae-Ryung. *Metapher and Mimesis*. 2002; Kleber, Jutta *Anna Krebstabu und Krebschuld*. 2003; König, Eugen. *Körper, Wissen, Macht*. 1989; Lenzen, Dieter ed. *Melancholie als Lebensform*. 1989; —ed. *Verbotene Wünsche*. 1991; Mersmann. Birke. "Was bleibt vom Heldentum?". 1995; Mischke, Mariannne. *Der Umgang mit dem Tod*. 1996; Neumann, Eckhard. *Funktions historische Anthropologie der asthetischen Produktivität*, 1996; Nixdorff, Heide, ed. *Das textile Medium als Phänomen der Grenze - Begrenzung Entgrenzung*. 1999; Rostek-Lühmann, Fanny. *Der Kinderfänger von Hameln*. 1995; Schumacher-Chilla, Doris. *Ästhetische Sozialisation und Erziehung*. 1995; Simon. Manuel. *Heilige Hexe Mutter*. 1993; Sonntag. Michael. *Die Seele als Politikum*. 1988; Sterken, Angela. *Enthüllung der Helvetia*. 1998; Sting, Stephan. *Der Mythos des Fortschreitens*. 1991; Stross, Annette M. *Ich-Identität*. 1991; Treusch-Dieter. Gerburg, Wolfgang Pircher ve Herbert Hrachovec. eds. *Denkzettel Antike*. 1989; Vogel, Klaus. *Der Wilde unter den Künstlern*. 1991; Wannicke, Rainer. *Sartres Flaubert*. 1990; Wimmer, Klaus-Michael. *Der Andere und die Sprache*. 1988; Zirfas, Jörg. *Prasenz und Ewigkeit*, 1993.

⁴ Krş. *Pädagogische Anthropologie*. Weinheim/Basel, Beltz Verlag, 1996vd.: Bilstein, Johannes, Gisela Miller-Kipp ve Christoph Wulf, eds. *Transformationen der Zeit* 1999; Bitstein, Johannes, Matthias Winzen ve Christoph Wulf, eds. *Spiel* 2004; Dieckmann, Bernhard, Stephan Sting ve Jörg Zirfas, eds. *Gedächtnis und Bildung*. 1998; Göhlich, Michael. *System, Handeln, Lernen unterstützen*. 2001; Liebau, Eckart ve Christoph Wulf, eds. *Generation*. 1996; Liebau, Eckart ve Gisela Miller-Kipp, eds. *Metamorphosen des Ramus*. 1999; Liebau, Eckart Doris Schumacher-Chilla ve Christoph Wulf. eds. *Anthropologie Pädagogischer Institutionen*. 2001; Liebau, Eckart, Helge Peskoller ve Christoph Wulf, eds. *Natur*. 2003; Lüth. Christoph ve Christoph Wulf. eds. *Vervollkommnung durch Arbeit und Bildung?* 1997; Mollenhauer, Klaus ve Christoph Wulf, eds. *Aisthesis/Ästhetik* 1996; Schäfer, Gerd ve Christoph Wulf, eds. *Bild- Bilder—Bildung*. 1999; Sting, Stephan. *Schrift, Bildung end Selbst*. 1998; Wulf, Christoph, ed.

lan mütetekabil çalışmalar ile desteklenir.⁵ Uluslararası tarihsel antropoloji dergisi olan *Paragrana*'da yayımlanmış diğer çalışmalar da bu listeye eklenmelidir⁶

Mantık ve İhtiras

Bu tarihsel antropoloji çalışmalar serisinin başlığı medeniyet sürecinin farklı aşamalarında farklı şekilde görülen beden ve zihin arasındaki ilişkiye işaret eder. Uzun bir zaman insan, yetersiz fiziğinin bir sonucu olarak görüldü ve bedeni adapte ve disipline etmek gerekli kabul edildi. Günümüzdeyse tehlike, bizim mantıksal süreçlerimizden geliyor gibi görünmektedir. İhtiras tikelliğe ve çok biçimliliğe yönelirken, mantık evrensel için uğraşır. İmgesel olanın imgeleri bu alanlar arasında konumlandırılmışlardır.

Mantık ve ihtiras arasındaki çatışma beden ve onun hisleri boyunca bulunabilir. Bu, bedenin medeniyet süreci, kültür ve kültürel çalışmalarda ne rol oynadığını ve bedenin ve hislerin incelenmesinin insanın kendini anlamasına ne gibi bir katkı yapabileceğini sorgula-

Anthropologisches Denken in der Pädagogik 1750-1850. 1996;Wulf, Christoph. Hildegard Macha ve Eckart Liebau. eds. *Formen des Religiösen*. 2004;Zirfa, Jörg. *Die Lehre der Ethik*. 1999; ayrıca krş. Wulf, Christoph. *Einführung in die Anthropologie der Erziehung*. Weinheim/Basel. 2001.

⁵ Bu konunun güzel bir gözden geçirmesi için krş: Benthien, Claudia. "Historische Anthropologie: Neuere Deutsche Literatur". *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Ed. Claudia Benthien ve Hans Rudolf Velten. Reinbek. 2002. s.56-82. Ayrıca krş. Röcke, Werner. "Historische Anthropologie. Ältere deutsche Literatur". ed. Benthien/Velten. op. cit., s.35-55; ayrıca Schings. Hans-Jürgen. ed. *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart. 1994; Riedel, Wolfgang. "Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft". *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Sonderheft. Forschungsreferate 3* (1994). s. 93-157; Schlaeger, Jürgen, ed. "The Anthropological Turn in Literary Studies". *Yearbook of Research in English and American Literature*. 12. Tuebingen, 1996; Poyatos, Fernando, ed. *Literary Anthropology. A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*. Amsterdam/Philadelphia. 1988;Lyotard, Jean-François. *Le Différend*. Paris. 1983; Bachelard, Gaston. *Epistemologie. Ausgewählte Texte*. Frankfurt, 1974.

⁶ Krş. Benjamin Jörissen tarafından piyasaya sürülen katalog ve indeks, *Paragrana* 1992-2002. Berlin 2003; <http://para.akademie-verlag.de> Tarihsel antropolojinin epistemolojik yönleri konu alanlarında incelenmiştir.

mamıza sebep olur. Bedenin yorumlanmasındaki farklılıklar dikkate değerdir. Bu hisler, birbirleriyle ilişkileri ve şu dönemdeki rolleri için de geçerlidir. Beden ve hisleri anlamak için herhangi bir girişim, çelişkiler, paradokslar ve zıtlıklarla karşılaşacaktır. Bu alanı incelerken ne bedenin maddi doğasına sahip olan ne de mantığın enstrümanları ile tamamen anlaşılabilen ruh ile kaçınılmaz olarak yüzleştiriliriz. Bunun yerine kişiler ruh, nesneler aleminin ötesinde, din ve aşkınlık sahasında fani bir alanda varolur. Ruh gibi kutsal olan da geçmişin bir görüngüsü değildir; günümüzde sadece bilincimizden dışarıya itilmiş ve dolayısıyla sürekli bastırılmıştır. O, açıklığa karşı çıkar, korkutucu fakat büyüleyici, değişken ve çelişkilidir. Toplumsal yapılar onun adına yaratılır, yok edilir ve dönüştürülür.

Kutsal olan, kendini güzelin görüntüsünde ve aşkın kaderinde gösterir. Güzellik bile tamamen açıklanamaz; yanıltıcıdır, geçicidir ve büyüleyicidir. Güzelliğin kontrolünü ele geçirmek için herhangi bir girişim onu yok edecektir. Doğası, özdeş olmayanda demlenmiştir. Güzellikte, ölümlü olanda ölümsüzün ifade edildiğini görürüz. Sanat ve aşk, ihtiras ve estetik tecrübe pek çok yönden örtüşür. Aşk, ötekiğin tecrübesidir ve bu nedenle kendi başınlıktan bir çıkıştır. Aşk, tecrübeleri muazzam ölçüde farklılık gösterebilir. O, hem özleme hem de tatminin bir ifadesi olarak konuşmayı tetikler. Avrupa tarihi boyunca farklı duygular uyandıran farklı retorikler gelişmiştir. Aşk, cinsel arzuyu onun üstünü örtmeden içerir. Sadakati amaçlar, ancak onun geçici doğası nedeniyle acı çeker. Bu çelişkileri çözmek için verdiği sözünü tutamaz.

Güzellik ve aşkı deneyimlemek, gündelik yaşamı yöneten lineer olmayan bir zamanı deneyimlemektir. Bunlar bir anda yoğunlaştırılmış bir zamanın (kairos) yaşama yeni boyutlar kazandıran tecrübeleridir. Zaman, insan yaşamını oluşturan temel koşullardan biridir. Beden ve hisler, ruh ve kutsal olan, güzellik ve aşk zaman süresince varolmuş fakat değişmişlerdir. Eşzamanlı olmayanın eşzamanlı doğası ve eşzamanlı olayların eşzamanlı olmayan doğası ve sonucunda gelen zamanların çoğulluğu özellikle ilgi çeker. Zamanın farklı tecrübelerinin araştırılması dil, imgelem ve sessizlik arasındaki ilişkiyi

sorgular. Sessizliğin zamanı konuşma ve tecrübe etmedeki rolü nedir? Konuşabildiğimiz şeyi kavramak umuduyla konuşuruz. Bu mümkün değildir. Bu hayal kırıklığına uğratan tecrübe aleyhine konuşuruz. Çevremizdeki dünyanın elverişli olmamasına tahammül edemeyiz ve konuşarak sessizliğin gürültüsünü boğmaya çalışırız.

Sonraki bölüm tarihsel antropoloji araştırmalarının ilk on yılı boyunca ana odağı olmuş yedi çalışma alanına bir giriş sağlayacaktır; bu, ilk keşfediş araştırmaları kültürel çalışmalar alanındaki araştırmanın şu şekilde sınıflandırılabilen merkezi alanlarını tesis etti:

Bedenin dönüşü ve hislerin yok oluşu

Ruhın közleri

Kutsal

Güzelliğin görünüşü

Aşkın kaderi

Ölmekte olan zaman

Sessizlik

Bedenin Dönüşü ve Hislerin Yok Olması

Tıpkı felsefi antropolojide olduğu gibi, beden tüm tarihsel antropoloji araştırmalarının hareket noktasıdır. Beden, bugün kültürel çalışmaların ana bir teması olmasına rağmen, 1960'lar ve 1970'lerde sanat ve sosyal bilimlerde adeta göz ardı edilmişti. Tarihsel ilerlemenin bir temeli olarak bedenden uzaklaşma, bedenın disiplini ve araçsallaşması bedenın medeniyet sürecinin rasyonallite ve mantığında içerilemeyecek ve şimdi daha çok dikkat gerektiren yönlerinin bastırılması ile beraber gitti. Diğer yandan, bedenın güdümlemesi tıbbi protez ve biyomühendislikte yeni doruklara ulaştı. Bedenin temsil edilmesinin, parçalanmasının ve güdümlemesinin yeni biçimleri de medyada denenmektedir. Psikojenik, sosyojenik ve iyatrojenik hastalıklarda, intihar sayılarında ve uyuşturucu tüketimindeki artışların hepsi bu gelişmelere direnme çabaları olarak anlaşılabilir. Rasyolleşme ve soyutlamanın istenmeyen yan etkilerinin görünümü ne kadar empatik olursa, beden ve hislerin çeşitliliğinde bedenın kontrol ve disiplininden kaynaklanan azalma da o kadar açık görü-

lür. Bu da dikkatimizi yine bedenın çelişkili ve karmaşık doğası üzerinde odaklar.

Tarihin akışı, bedenın farklı biçimlendirilmelerine tanık oldu. Antik Yunan kültüründe beden, tanrıların bedeni ile karşılaştırılarak insan olarak kuruldu; toplumsal cinsiyetler ve toplumsal cinsiyetler arasındaki güç dağılımının taşıdığı farkın sonucu olarak dişil ya da eril olarak kurulur ve bütünü makrokozmosun bir analojisi olarak aksettiren mikrokozmos olarak görülür. Bedenin her biçimlendirildiği bağlam, onu etkilemiş olan insan eylemleri, imgelem, sembol sistemleri ve işaretler tarafından belirlenir.⁷ Şiddet bu tip biçimlendirmelerin oluşumunda merkezi bir rol oynar. Şiddet olmadan disiplin olmaz. O, vücudun oluşturulmasına ya da bozulmasına neden olur. Bazı vakalarda fiziksel etkisi vardır, diğerlerinde sembolik ya da imgesel güçler kullanır. Amaç, bedenın farklı biçimlerinin sayısını azaltmak ve hem bireysel olan hem de topluma faydalı bir beden tesis etmektir.⁸

İnsanlar üzerinde hâkimiyet kurmak, aynı zamanda onların bedenleri üzerinde de hâkimiyet kurmak demektir. Bunun ne şekilde meydana geldiği insan emeğinin farklı biçimlerinde ve cinsellik alanları ve insanların hastalığını kavrayışlarda görülebilir.⁹ Nietzsche'ye göre, insan soyu hiçbir zaman zulümden kaçınmaz ve onun tarihteki yerini belirlemek de buna bağlıdır.¹⁰ Medeniyet tarihini, zulüm sonucunda oluşan yara ve izler şekillendirir. Beden doğal bir 'madde', 'duyarlılığın beşiği' ya da 'otantikliğin garantisi' olarak varolmaz. Bilakis, bedenın bu görünüşte doğal nitelikleri onun suçsuzluğu, günahkârlığı, estetik ilgisi vb. tarafından olduğu kadar tarih ve toplum tarafından da koşullandırılmıştır.

Tarihin gidişatı bedenın farklı kavramsallaştırmalarının aşamalı gelişimine tanık olur. Karşılığında bunlar, gerçek bedenler üzerinde

⁷ Krş. Mattenklott. Gert. *Der übersinnliche Leib*, Reinbek. 1982.

⁸ Krş. zur Lippe, Rudolf *Am eigenen Leibe. Zur Ökonomie des Lebens*. Frankfurt 1978.

⁹ Krş. Lenzen. Dieter. *Krankheit als Erfindung. Medizinische Eingriffe in die Kultur*. Frankfurt, 1991.

¹⁰ Krş. Kamper/Wulf. *Transfigurationen des Körpers*, op. cit.

çalışmaları etkiler. Çalışan bedenin yaratılması pek çok kontrol ve izleme mekân izmaları tarafından etkilenmiştir.¹¹ Bunlar zamanı programlama zorunluluğunu¹², hisleri disipline etmeyi, ve alet kullanımını içeriyordu.¹³ Kendilerini, bedenin yalıtılmasını gerektiren özdisiplin, erken burjuvazinin katılaştırıcı eğitim stratejileri ve hesaplanmış uzun vadeli bakışı aracılığıyla tesis ettiler. Cinsel beden de bir sosyotarihsel üründür¹⁴ ve benzer şekilde şiddet tarafından karakterize olmuştur. Cinsel beden ahlakileştirme ve özdenetimin önemli mekânizmalarının işleyişini kolaylaştırır. Bu, dil ve imgelem süreçleri tarafından etkilenir.¹⁵ Beden, kelimenin tam anlamıyla üzerinde ihtiras rüzgarlarının estiği yüzey haline gelir. Cinsel olanı imgelere bölme süreci en aşırı haliyle pornogafide görülür.¹⁶

Beden hisleri de tarihsel antropolojinin bir teması haline geldi.¹⁷ İnsan soyuna dünyaya ve kendine dair duysal bir kesinlik kazandırdılar ve bu nedenle aklın iletişiminin bir parçası olarak görülmelidirler. Hislerinize algıladıklarımıza dair farkındalık ve bu nedenle duysal algının ta kendisi, hem özne hem nesne haline gelenin birlikte varoluşunun tecrübe edilmesidir. Algılayan algılarının sahibi değildir; ne var ki algılayabiliyor olarak kendinin sahibi olur.¹⁸ Dünyada birinin varlığını, hissin dünyaya karşı tepkilerinde algılamak, beden ve özneyi dünyaya ve onun nesnelere bağlar. Bu süreç, insan soyunun hem dönüşümü hem de sürekliliği algılamasını sağlar. Bu, insanın özbilinci için bir önkoşuldur.

¹¹ Krş. Lüth/ Wulf op. cit, ve "Leben als Arbeit" *Paragrana* 5(1996)

¹² Krş. Bilstein/Miller-Kipp/Wulf, op. cit.

¹³ Krş. Köpping, Peter, Bettina Papenburg ve Christoph Wulf. eds. *Körpenmaschinen — Maschinenkörper. Mediale Transformationen*. *Paragrana* 14 (2005)

¹⁴ Krş. Wulf, Christoph. ed. *Lust und Liebe. Wandlungen der Sexualität*. Munich. 1985

¹⁵ Krş. *Paragrana* 4 (1995) 1: *Aisthesis*; *Paragrana* 4 (1995) 2: *Mimesis, Poiesis, Autopoiesis*; Mollenhauer/Wulf. op. cit.: Schäfer/Wulf. op. cit.

¹⁶ Krş. Wulf. *Lust und Liebe*, op. cit.

¹⁷ Ayrıca krş. Serres, Michel. *Les cinq sens*. Paris, 1985; Jütte, Robert. *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. Munich, 2000.

¹⁸ Straus, Erwin. *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin, 1935, s. 272.

Yeni medyanın aynı anda her yerde bulunması ve yaşamın ivme kazanmış hızı duyuların görünme şekline kalıcı değişiklikler getirir. Bu süreçler gözlerin ve kulakların uzaktan algısı ile daha özel alana zorla itilen temasa dayalı duyular (dokunma, tat ve koku duyusu) arasındaki kültürel farkı büyütür. Görme konusundaki değişiklikler insan bedeni ve genel olarak duyular üzerinde özellikle devamlı bir etkiye sahip olurlar. Ne var ki, işitme kendimizi konuşmacı ve topluluğun bir parçası olarak tecrübe etmemizdeki merkezi önemini muhafaza etmiştir. Duyuların tarihsel antropolojik araştırmalar bakımından merkezi önemi, görme ve işitme örneklerinde anlatılacaktır.

Görme duyumuz bizi kendimizin çok ötesine yansıtır¹⁹ ve bedenin dışındaki nesneleri ve kişileri onun içine getiren bir duyuyu olarak anlaşılabilir. Dünya 'gözle' kuşatılır. Görme sonsuz olanı kişinin kendi bedenindeki duysal yüzeylerde tecrübe etmektir (Plessner). Görüş nesnelere ve diğer kişilere yöneltilmiştir ve görsel çevreden bir seçim yapar. Ayrıca, dikkat ve odaklanmanın, aynı zamanda daraltan ve kısıtlayan bir harekettir. Görüş, insanlar ve nesneler arasındaki uzaklığı bağlar, fakat aynı zamanda algılama aracılığıyla uzaklığı da sürdürür. Bir 'uzak yakınlık' yaratır ve böylece toplumsal soyutlama süreci ile bir yakınlığı vardır. Görüş, sadece görülebileni görmemizi mümkün kılmaz, kendimizi gören bir varlık anlamamızı da olanaklı kılar. Beden hem görmekte hem de görülmektedir; ek olarak, beden aynı zamanda kendine bakar ve halihazırda bakmakta olanın görüntüsünün "öteki tarafını" da görebilir.²⁰

Görüşün giderek artan işlevselleşmesi onu kültürümüzün en önde giden duyusu yapmıştır; onun çok yönlülüğü denetimci ve öz denetimci işlevleri tarafından sınırlandırılmıştır. Göz, dünyanın sadece bir parçasını gösteren ve gözün şeyler üzerinde odaklanmasını sağlayan aletlerle- gözlüklerle, dürbünle ve mikroskopla- tamamlanır. Sonuç, hem mesafe hem de güç kullanmak için bir araç haline gelen,

¹⁹ Herder, Johann Gottfried. "Über den Ursprung der Sprache". *Werke. Bd II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung*. Munich. 1987. s. 251-399, s.299

²⁰ Merleau-Ponty, Maurice. *Das Auge und der Geist Philosophische Essays*. Hamburg, 1984, s. 16.

baskı kuran ve hâkimiyeti tesis eden “hesaplayıcı görüş”tür (Foucault).²¹ Doğa bilimlerinde “konuşan göz” kavramının gelişmesi toplumsal kurumlarda izleyici gözün gelişimi ile el ele gider. Teknoloji ve idare etme, görülebilenin dünyasının (ve böylece bireyi görmenin) içinde yakalandığı yoğun bir kontrol ağı yaratır.

Kontrol edilen ve nesneleştirilen görüş, gözlerin sadece isteğe boyun eğmeyip bağımsızca edimde bulunduğu ve onların planlarına kendimizi sunmaya zorladığı arzu güdümlü görmeye terstir. Bakışın arzusunun izleri, onun, önemli bağımlılığına kadar geri sürülebilir (Lacan).

E.T.A. Hoffman tarafından yazılan *Sandman*’ın, 1919 tarihli adlı eseri Tekinsiz’e aldığı yorumunda Freud gözü fallik bir sembol olarak görür;²² gözün erotik ve cinsel karakteri Bataille’nin *Gözün Hikayesi*’ndeki²³ vizyon tartışmasında daha da geliştirilmiştir. Burada göz farklı konstelasyonlarda; anüs, vajina, bazen de ağız için semboller olarak görünür. Yaşamın süreksizliğinin üstesinden gelmemize yardımcı olacak asimile etme arzusunu gösterir. Görme bir ölüme kadar yaşama anlaşmasını oluşturan erotik arzusunun bir parçasıdır. Estetik görüşün önemli bir yönünü oluşturan görmenin başka bir biçimi *görsel düşünmedir*. Bu kavram, bilimsel çalışmaları sırasında Goethe tarafından oluşturulmuştur. Bu, güç ve kontrol ihtiyaçlarının nesneleri belirleyemediği ve görülebilenin bireysel ihtiraslara kurban edilmediği bir görme biçimidir. Bu, büyüme ve yaratılışı gözle takip etmek ve bunu yeniden yaratılmış yaratıcılıkta uygulamak için doğanın kendisi gibi canlı ve yaratıcı bir tarzda bakmayı gerektirir. Goethe’nin taklitsel kavramı, görmenin nesnelleştirilmesiyle çelişir. Eğer gözün hafızası, gözün işlevselleşmesi karşısında muhafaza edilebilirse, görüşü denetlemenin gelişimi, imgelerin ivmelenmesi ve

²¹ Krş. Foucault, Michel. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt, 1977: —*Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt, 1976.

²² Krş. Freud, Sigmund. “Das Unheimliche”. *Studienausgabe Bd IV, Psychologische Schriften*. Frankfurt, 1970, s.241-274.

²³ Krş. Bataille, Georges. “Die Geschichte des Auges”. *Das obszöne Werk*. Reinbek, 1972. s.5-53; Cf —*Der heilige Eros*. Frankfurt, 1974.

gözün açılığı²⁴, gelecekte bu muhafazanın gerçekleştiği ölçüde açık hale gelecektir.

Şimdiki çağın karakteristiği olan görme duyusunun aşırı ağırlığı, diğer duyuların önemini sorgulamaktadır. Duyma, dokunma, koklama ve tatmanın antropolojik anlamları nelerdir? Görme gücünün aşırı büyümesi diğer duyuları 'görüşün biçimini almaya' zorlar mı? Durum böyle olsaydı, böyle bir gelişmenin anlamı ne olurdu? Eski zamanların duyusal çeşitliliği azaldı mı yoksa yeni algılama alışkanlıkları mı gelişti? İşitme duyumuza bir bakış atmak buna bazı cevaplar verebilir.

Endüstriyel, elektromanyetik ve elektronik devrim daha önce bilinmeyen sesleri ortaya çıkardı. Endüstriyel makineler, demiryolları, arabalar, uçaklar, telefonlar, gramofonlar, radyo, televizyonlar ve bilgisayarların hepsi yeni sesler ve ses şiddetleri yaratır ve bunun tarihsel antropolojik araştırmaların bir parçası olarak analizi çok sayıda ilginç ve aydınlatıcı keşif vaat eder. Ontogenik bir bakış açısından, işitsel duyular ve hareket duyuları ilk gelişenlerdir. Bir cenin daha dört buçuk aylıkken işitsel uyarılara tepki verebilir. Doğmadan önce işitme duyularımız aracılığıyla bizimle konuşulur. Kendimizi ve diğerlerini görmeden, koklamadan ve onlara dokunmadan duyabiliriz; dili daha onu konuşmadan ve anlamadan işitme yoluyla emeriz. İşitme, anlama ve konuşma için bir önkoşuldur. Bizimle konuşuluyor olduğunu algılayışımız güvenlik ve aidiyet duyguları geliştirmeye yol açar. İşitme *toplumsal duyudur*.²⁵ Hiçbir topluluk üyesi diğerlerini dinlemeyi öğrenmeden gelişmez. İşitme duyumuzla algıladığımız sadece diğer kişiler tarafından bize yöneltilen kelimeler ve onların anlamları değildir. Kelimelerin söylendiği tavır ve ses tonları sadece anlamlarından fazlasını duymamızı sağlar. Konuşmacı hakkında kelimelerde değil konuşmanın kendisi tarafında ifade edilen bir

²⁴ Goethe, Johann Wolfgang. "Morphologie". *Goethes Werke Bd.13. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Hamburg. 1966, s.56.

²⁵ Krş. Mattenklott. Gert. "Das gefräßliche Auge". *Die Wiederkehr des Körpers*. Ed. Dietmar Kamper ve Christoph Wulf. Frankfurt, 1982, s.224-240.

şey öğreniriz. Sesin tınısı, tonu, yoğunluğu ve boğumlanmasının tümü dinleyiciye konuşmacı hakkında bilgi aktarır.

İşitme duyusu dönüşümlü olarak da işler, konuşmacı kendini işitir. İşitmesi konuşmasını takip eder; kendini konuşmacı olarak algılamasını, yani aksettirici olmasını sağlar. Biri tarafından başka birine söylenen bir kelime duyulursa, bu konuşmacı ve dinleyici arasında yeni kelimelerin başlangıç noktasıdır. İşitmenin bu tikelliği, insan soyunun öz algısını, öz güvencesini ve öz şefkatini olanaklı kılar. Her söyleyiş kendine de söyleyiştir. Bu nedenle işitme özneliğin ve toplumsallığın kurulmasında özel bir rol oynar. Tekrar tekrar duyulan gürültüler ve sesler kendimizi bir çevrede rahat hissetmemize imkân verir. Önceki algıların tanınması hissi ve yeni gürültüler arasında olumsuzluklar doğar. Dışsal sesler işitme duyumuz aracılığıyla iç dünyamıza transfer edilir; sesin dış dünyaları iç dünyalar haline gelir. Ontogenik sürecin erken fazlarında tekrar etme ve taklit işitmenin gelişiminin özellikle önemli yönleridir. Ritüelleşmiş, ritmik, sözlü tekrarlar *taklitsel becerilerimizi* harekete geçirir. Konuşma ve anlama çeşitlilik kazanmış taklit ile öğrenilir.

İşitmemiz *mekânın üç boyutlu karakterini* de tecrübe etmemizi sağlar. Bir nesne göz tarafından yalnızca onun “önündeyken” algılanıyorken, kulak kafanın arkasındaki ses ve gürültüleri de işitir. Böylece insanın işitme duyusu mekâna dair duygu ve farkındalığımızı geliştirmemize imkân verir. Denge hissimizin morfolojik konumunun kulağın içinde olduğu dikkate alındığında, işitme ve mekân hissimiz arasındaki etkileşim doğaldır. İşitme kendimizi uzayda konumlandırmamızı”, dik yürümemizi ve dengemizi sürdürmemizi sağlar. Odaklanılabilen vizyondan farklı olarak, işitme duyumuzla algıladıklarımız çok daha dağınıktır. Kişi gözlerini kaçırabilir, hatta onları kapatabilir, fakat kulağı aynı ölçüde kontrol etmek mümkün değildir. Göz ile ilgili daha fazla sayıda söz ve mecazın olması, gözün kulağa oranla daha fazla erişilebilir olduğunu gösterir. Indo-Germen dillerinde çarpıcı biçimde az temsil edilen göz ve temasa dayalı duyular olan dokunma, tat alma ve koklamaya kıyasla işitme duyusu orta düzey bir linguistik dikkate nail olur. Yeni medya tarafından yaratılan

“ikincil sözellik” ve sözellikten okuryazarlığa geçiş biçimleri işitmede kökten bir değişimle sonuçlanmıştır.²⁶

Doğal olarak, duyuların antropolojisi deri²⁷ ve eli, dolayısıyla kendine güveni, mekânın düzenlenmesini, insan soyu ve dünya arasındaki etkileşimi, teknolojinin kullanımını ve sembolik dünya düzeninin oluşturulmasında merkezi bir rol oynayan dokunma hissini de içerir.²⁸ Burun ve koklama duyusu bizi kendimizin ve diğerlerinin mahrem algısının alanına götürür.²⁹ Temasa dayalı duyular medeniyet sürecinde bedende meydana gelmiş değişikliklerden daha az etkilanmış gibi görünür ve garanti edilmiş bedensel bir mevcudiyet için yine de temel kalır; bu duyular üzerine daha fazla araştırma gereklidir.

Ruhun Közleri

Antropolojik araştırma sık sık bedenın diğer yüzüyle- ruhla- karşılaşır. *Psyche*, *anima*, *l'âme* ve *ruh* olarak bahsedilip, daima anlaşılmaya direnç gösteren bir kavram olmuştur. Bundan dolayı, ruh elden kolay kaçan bir terim olsa da henüz izleri tümüyle yok olmadığından ‘ruhun közleri’ terimi kullanılmaktadır.³⁰ Tarihsele antropoloji ruhun Avrupa tarihi boyunca ateşlenmesini, yakılmasını ve söndürülmesi sürecini yeniden inşa etmeye çalışır. Mecazi olarak ruh, insan soyuna ve ötesine, öteki tarafa işaret eder: Bu konularla hem ilgilidir hem de

²⁶ Krş. Das Ohr als Erkenntnisorgan. Paragrafa 2 (1993) 1-2.

²⁷ Krş. Havelock, Eric A. *Origins of Western Literacy*. Toronto. 1976; — *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton. 1982; Goody. Jack. *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge, 1986; — *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge, 1987; Ong, Walter J. *Rhetoric, Romance, and Technology. Studies in the Interaction of Expression and Culture*. Ithaka/London, 1971; — *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*. Opladen, 1987.

²⁸ Krş. Benthien, Claudia. *Haut. Literaturgeschichte. Körperbilder, Grenzdiskurse*. Reinbek, 1999.

²⁹ Krş. Mattenklott, Gert. “Mund”, ibid. s.471-478.

³⁰ Krş. Corbin, Alain. *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 1984; Mattenklott, Gert. “Nase”. *Vom Menschen*, ed. Wulf, op. cit., s. 464-470; Raab, Jürgen. *Soziologie des Geruchs. Über die soziale Konstruktion olfaktorischer Wahrnehmung*. Konstanz, 2001.

onları aşar. Ruh, cansız madde ve Tanrı arasında bir konuma sahiptir. Bitkilere, hayvanlara ve insanlara hayat verir. Bir yaşam ilkesi olarak kavram öncesidir, anın nedeni, biçimin nedenidir. Onu mecazın dışında konumlandırmak için tüm çabalar ya da hatta onu ele geçirme çabaları başarısız olmuştur. Ruhun maddesi yoktur, manevidir. Dolayısıyla onu bilimle saptama çabalarından bağıştır. Doğada ve insan soyunda doldurulamaz, açık ve sarsıcı kalan bir boşluktur.

Ruh yaşamın tininin kanıtına, nesnelerin farkındalığına ve aklın nesnel olmayışına demir atmıştır. Augustine'e göre, Tanrı'ya yükselmeye, görünen evrende şeylerin en yüksek düzeyi ve tinsel dünyanın en alt düzeyi olarak ona katılmaya muktedir olan yalnızca tindir. Onun tinin anlaşılır dünyasındaki gerçekliği Tanrı ile birleşmesini mümkün kılar. Ruh terimi insan soyunun hisli ve manevi iç işleyişinden söz eder: İlahi gerçek dış dünyada değil, ruhta bulunabilir. Ruh, aşağı bakarsa bedeni görür, yukarı bakarsa gözlerini Tanrı'ya açar. Orta Çağ'da, tıpkı antik zamanlarda olduğu gibi ruh daha çok bedensel bir varlık gibi düşünülmüştü. Görünmez bir tin olarak değil de bir tür ikinci beden olarak anlaşılmıştı. Orta Çağ'da ruh görünür yapıldı, görünmez olanı tarif eden resimlerde çizilmiştir.³¹

Erken modern dönemde ruha münferit doğası kozmik karakterine eşlik etmesi için bahşedildi. Engizisyon bu dönüşümün başlıca katalizörüydü. Ruh, safi varlığın potansiyelinin gözler önüne serilmesine izin veren ortak etmen olarak, yüce ve küçük olan için benzer şekilde tanımlandı. Dünyaya şekil veren güç olarak ruh, ölümsüzdür. Tek tek ruhların ölümsüz olup olmadığı ise tartışma konusudur. Dindar ruh, ahlaki mücadelelerin savaş meydanıdır, Hristiyanlık onun duygularını kontrol eder ve sansürler. Ruhun saflığı bireyi kontrol etme aracı, kilise ve devlet tarafından tanımlanan boyun eğdirme entrümanı, haline geldi. Temel amaçlarından biri insanın akıl ve bilim aracılığıyla özerkliğini sağlaması olan aydınlanma hareketi tarafından buna karşı çıkıldı. Orta Çağ'ın her kişide ilahi kıvılcım ola-

³¹ Krş. Kamper. Dietmar ve Christoph Wulf. *Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos*. Berlin, 1988; ayrıca krş. Wulf/Kamper. *Logik und Leidenschaft*, op. cit., özellikle Bölüm II.

rak gördüğü şey öznel akıl haline geldi. Ruh, bireyin kişinin bütünlüğü olarak ifade edilen bütünleşik becerisiydi. Ruh kavramı ancak Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile önemini kaybetmeye başladı.

Romantik dönemde ruh tekrar merkezi kavram haline geldi, bu sefer aklın diğer yönü rolünde. Uyku, rüyalar, rasyonalite ve bilinç dışı bağlamında incelendi. İnsanın varoluşu akla indirgenemez. Ruh indirgenemez olan için bir isim haline gelir. Ruhun bilinçaltı etkinliği bilincin anahtarını taşır. Birbirine ait olarak görülen şey, biyoloji, psikoloji ve psikanaliz disiplinlerinin ortaya çıkması nedeniyle ayrılıp 19. yüzyılda ayrı ayrı incelenmiştir. Biyoloji ve psikoloji doğa bilimlerinin parçasıdır.³² Ne var ki Freud'un bilinçaltı kavramı bilince ve dolayısıyla bilime ulaşılamaz olan bir referans noktası alır, bu nedenle onun epistemolojik konumu hala çözülmemiş bir tartışmadır.

Medeniyet süreci bedenin aracılığıyla ruhta kayıtlı hale geldi.³³ Dokunulmamış bir beden, dokunulmamış bir ruh için garanti olarak görülür. İnsan kimliği akıl, gerçek bir özbenlik ve bedenden oluşur. Beden psiko-sosyal yaşamın ölçüsü ve ifadesi haline gelir. İnsan bedeninin amacı artık saf ruh değil, saf beden ve onun kendini savunmasıdır. Genel ve bireysel akıl artık özdeş kavramlar değildir: toplumsal yapıların ve öznel perspektiflerin uyumsuzluğu aşılamaz gibi görünür.³⁴ Kendi kendini gerçekleştirme bedenin yeniden keşfi ile elde edilir. İçkin hale gelen ruh sadece cisimleşme, özbenliğin yaşam tarzları ve dokunulmamış bedenlerin duygularının ifadesinde cisimleşmesi biçiminde ilgi çeker. Ruhun aşkınlığı bedenin içkinliğine yol açmıştır. Ruhun aşkın doğası sadece sanat, edebiyat ve teoloji gibi alanlarda hala bulunabilir. İki bin yıldan fazla zaman sonra Garb

³² Krş. Jüttemann. Gerd, Michael Sonntag ve Christoph Wulf. eds. *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim. 1991.

³³ Krş. Sonntag. Michael. *Die Seele als Politikum. Psychologie und die Produktion des Individuums*. Berlin, 1988; ---“Die Seele und das Wissen vom Lebenden. Zur Entstehung der Biologie im 19. Jahrhundert”. Ed. Jüttemann/Sonntag/Wulf, op. cit., s.293-318.

³⁴ Krş. Serres. Michel. *Hermes*. Bd. I-V. Berlin, 1991-1994: —*Hominescence*. Paris, 2001.

dünyasını yöneten ve düşünce için çok fazla besin sağlayan heyecan verici gücünü kaybettiği görülür.

Kutsal

Beden ve ruhun tarihini araştıran herhangi biri dini, ilahi ve kutsal olanı kaçınılmaz olarak incelemek zorunda kalacaktır. Son zamanlardaki dini meseleler tekrar rahatsızlık verici bir konu haline geldi.³⁵Şimdi ilgi din dışı kutsal karakterin yayılması ve dinin şu anki beklenmedik önemi üzerinde odaklanır. Sadece birkaç sene önce bu konular eskimiş görülüyordu. Ne var ki son yıllarda kutsal olanın araştırılmasına duyulan ilgi kademeli olarak artmıştır. Rodolf Otto görüngüyü büyüleyici fakat korkutucu ve dolayısıyla karışık duygular besleyen olarak tanımladı. Bu yaklaşım daha da ilerletilirse, kutsalın görüngüsü ile sadece görüngüsel bir kafa yapısı benimsenirse karşılaşılacağı söylenebilir. Bilimsel bir tavır takınılır, fonksiyonel, sosyo-antropolojik ya da mantıksal ve analitik bir yaklaşımla elde edilen sonuç tamamen farklı olacaktır. Görüngübilimsel bir yaklaşımla kutsal olan aşırılıklar tarafından kurulmuş bir kategori olarak görünür. Kutsal kavramı ne kadar sentetik ve geniş olursa olsun, sadece diğer meselelerden farklılaştırıldığında bir kavram olarak anlam ifade etmeye başlar. Bu her şeyin din olarak görülebileceği geçmişin gri alanları için de geçerlidir.³⁶

Konuyu tarihsel antropolojik bir bakış açısından inceleyen ilk çalışma, Max Weber'in bilim dünyasının büyüsunü bozduğu düşünce-sine karşı ileri sürülen bir tezidir. Bu yaklaşım kutsal olanın geçmişe ait olduğunu varsaymaz, bilakis onun bir kenara itilmiş, bastırılmış, unutulmuş ve hala gayet çağdaş bir mesele olduğu görüşünü benimser. Şimdi, sorun onu yeniden keşfetmek ve onun izlerini yok oldukları yerde yeniden inşa etmektir. Bu nedenle bu başlıktaki çalışmalar yeniden başladıkça anlaşmazlıklar beklenir olacaktır. Kutsal olanın korkutucu ve büyüleyici karakteri, onunla ilgili kesin bir tanım verme yönündeki herhangi bir girişimi engeller. Mesele, modernitede kutsal

³⁵ Krş. Sonntag, Michael. „Das Verborgene des Herzens“. Zur Geschichte der Individualität. Reinbek. 1999.

³⁶ Krş. Jüttemann/Sonntag/Wulf. op. cit.; Serres. *Hominescence*. op. cit.

olanın ne hale geldiğini incelemektir. Aydınlanma sırasında insan kendini kutsal olandan kurtarmaya kabılmış gibi görülebilir ve bu özgürleşme bir ilerleme olarak kabul edilebilirken, bugün hayatın anlamını gözden yitirdiğimiz duygusunu ve insanlığın “kutsallıktan arındırılmış” ve “tanısız” bir dünyada muzdarip olduğunu dile getiren ifadelerle giderek daha çok karşılaşmaktadır. Bu duygular, insanların hiyerarşi ve manevi yoğunluğa hayatın seküler alanlarında bile güçlü bir ihtiyaç duyduklarını gösterir. Kutsal olan karşılaştırmalı din, teoloji ya da etnoloji gibi tek bir disiplinin kapsamında incelenebilen bir şey değildir. Bilakis, kutsal olan, tüm çözümlerin ötesindeki kaçınılmaz bir sorudur. Her şeye rağmen onu araştırmak için aşağıdaki varsayımları incelemek gereklidir:

Kutsal olan kavramının birden çok anlamı vardır, tek bir tanımı yoktur. Sacer hem ilahi hem de lanetli, tabu hem saf hem de kirli demektir.

Kutsal olanın etkileri paradoksaldır. Kutsal olan duyguları hem büyüler hem de korkutur (Rudolf Otto).

Kutsal olayın meydana geldiği yerde insan yaşamının yasalara itaat eden ve onları ihlal eden tarafına bağlı ölçülemez bir şey mevcuttur.

İlahi olan, kurbanın yardımıyla düzensizlik ve kaosun olduğu yerde düzen yaratır. Bu nedenle ayrılmaz bir biçimde ölüm ve şiddete bağlıdır.

Antik toplumlar şiddet ve ölüm, kesintililikten yaratılan süreklilik üzerine kuruluydu. Aklın, çalışmanın ve kamusal hitabetin açıklığa kavuşturulma stratejilerinin tümü bunun aksini kanıtlıyordu. Modern toplumların umutları kurbanlar yerine ekonomi çevresinde toplanır fakat en son savaşların gösterdiği gibi günümüz toplumu hala kutsal olanın gölgesinde kalmaktadır. Asıl güçlük kutsal olanın ondan geri çekilmeden incelenemeyen bir konu olmasıdır. Kutsal olan şiddet kullanma ve öldürmeye izin verildiği kertede, kutsal ve dindışı olan arasındaki diyalektikteki kınlgan dünyevi dengenin insanlık dışı ve insanüstü kısmı olarak vuku bulur. “Tanrı’nın ölümü” kutsalın etki alanı geniş bir yeriden yapılandırılmasıyla sonuçlandırılmıştır. Toplumun iç mekânları, bireyin kutsallığı ve ailenin kutsiyet

inancının yayılması gibi tümü kutsalın yüzünü ve biçimini değiştiren küçük ve orta ölçekli aşkınlıklara dönüşmektedir.

Güzelliğin Görünüşü

Hem büyüleyici olan hem de korkutucu olan yalnızca kutsal değildir; güzellik de böylesi bir paradoksal statüye sahiptir. Sanattan önceki zamanda, Rönesans'tan yüzyıllar önce, çok sayıda imge kutsal olanı hem güzel hem de korkunç olarak tasvir etmiştir. Güzellik ve kutsalın başka bir ortak özelliği daha vardır. Güzelliği ele geçirmek ve onu, Platon'un çalışmalarında iyi ve hakikat için, Orta Çağ'da Tanrı'nın yüceliği için ve modern çağda insanın mükemmelleşmesi için bir araç olarak kullanmak yönünde birçok girişimde bulunulmuştur. Nietzsche bu perspektifi ilk tersine çevirendir. O, güzelliğin aydınlığını görünüş olarak gördü. Her gerçeklik doğası gereği bir görünüş, imgelem tarafından bir imge olarak çizilmiş bir görünümdür ve dolayısıyla estetik bir görüngü olarak anlaşılabilir. Buna bağlı olarak, yaşamın doluluğu, insanın salt beşer olmanın ötesinde tam olarak gerçekleştirmesi ve üstinsana yükselmesi sadece estetik bir şekilde mümkündür.

Güzelliği ele geçirmek mümkün olmadığına göre, ona taklitsel yolla yaklaşma itkisi doğar. Taklitsel süreçlerin, güzelliği insan ile aynı hizaya getirmekten ziyade, insanı güzellik ile aynı hizaya getirme seçeneğini sunduğu görülür. Güzellik fiziksel bir nesne olarak, hatta imgelemiş bir imge olarak varolmaz, sadece kesin zihinsel bir imgenin imkânsızlığını gösterme biçimi olarak varolur. Güzellik heyecan vericidir; bize onun görüntüsünün uçup giden doğasını ve insan yaşamının fani doğasını hatırlatırken, arzuyu kışkırtır. Güzelliğin bir yönü onun özdeş olmayan karakteridir; özdeşlik bakımından özdeş olmayan olarak anlaşılabilir. Şeylere, imgelemi sıkıntıya sokan ve onu harekete geçiren ve öykünümün taklitsel sürecini tetikleyen kafa karıştırıcı, geçirimsiz bir yüz ifadesi verir.

Antik çağlar gibi eski dönemlerde, güzellik halihazırda başka bir yöne sahip olarak görülüyordu: terör, delilik, ölüm. Zarih akışı boyunca, güzellik ters yüzüyle yer değiştirmiş olmalıdır. Aşakılık, korkunç ve deli olan, güzelliği yok olmaya mecbur bulmak için sanata

sızdı. Güzelliğin izleri ile parıltıya dayanan hatıraların bir araya geldiği yerde bir boşluk sonuç olarak ortaya çıktı. Bugün, arda kalanın çoğu güzelliğin bu parıltılarıdır sadece. Onun izleri hala önceki yüzyılların düzen ve simetrisinde mevcuttur, ne var ki bugünkü gerçekliğimiz çok farklıdır. Kesinti, sapma ve farklılıkla karakterize olmuştur. Şu anki çağa dikte eden simetri değil asimetri ve farklılıktır. Dünyamız güzelliğin ötesindedir ve geçmişin güzelliği ve geleceğin dehşeti arasında çalkalanır.

Dünyanın yaygınlaşan estetikleşmesi ve bugün gerçekliği kapsayan ve birbirine bağlayan benzetim yüzünden, görünüşün görünüşü de güzelliğin görünüşü incelemesi içinde bir konu haline gelmiştir. Bu, Aydınlanma diyalektiğinin sonucu olarak tanımlanan, güçsüzleştirilmiş güzelliğin pırlıtsı üzerine düşünmeyi mümkün kılar. Bunun sonucunda melankoli ve estetik arasında ortaya çıkan bağlantının kültürün sonunu işaret ettiği hiçbir şekilde söylenemez; bu, daha çok, şimdiki zamanı anlayışımız için ortaya çıkmış yeni bir anahtarın işaretidir.

Sanatın etkisi nedir? Gerçeklik, dil ve imgelem ile ilişkisi nedir? “Güzellik” terimi estetik tecrübemizi tarif etmek için hala uygun mudur? Antik Yunan çağından beri güzellik, insanın başına bela olmuş ve meydan okumuş, çelişkili yorum ve tanımlarda görüleceği gibi saldırıya uğramış, onunla savaşılmış, geri çekilmiş ve başkalaşıma uğramıştır. Yüce olanın tarihi ve sosyal bilimlerde estetik perspektiflerin gelişmesi bunun sadece iki örneğidir.

Güzellik, sadece farklılıkların uzlaşmasını vaat etmez, aynı zamanda insanın sınırlarını ve yanılabilirliğini gösteren beklenmedik kesintilere de neden olur. Medusa, ölümle sonuçlanan mitolojik bir dönüşümü, güzelliğin dehşete dönüşümünü örnekler. Güzellik, kalıcı olarak ölümle sarmalanmıştır ve kendini kaostan güçlkle kurtarabilir. Güzellik, “onu gözleriyle görmüş” kişilere kendini gerçekleştirmeye, özgürlük ve güç vaat eder. Muammaları ve çelişkileri saklar, anlaşmazlık ve uyumsuzluğa yol açar. Düzeni silip süpürür, algının temellerini sarsarak ve yeni biçimlendirmeler için zemin hazırlayarak yeni bir estetik yaratır.

Bu biçimlendirmeler, önceden güzellik nesneleri olarak kabul edilmeyen anarşi, terör ve boşluk gibi konulardan oluşan güzelliğin öteki yüzünü gösterirler. Venedik ve harabelerinin estetiği, güzelliğin öbür yüzünü, yani insan kültüründen feragat edişin içimize doldurduğu marazi güzellik ve büyüünün eski örnekleridir. Bugün, doğa ve tarih arasındaki denge, güzelliğin bulunup yeniden inşa edilmesi gerektiği yerdeki yapay hatıralara gerileme raddesine kadar alt üst olmuştur.

Güzellik yön değiştirmeler, yer değiştirmeler ve sapmalarda bulunabilir. Aranan benzerlik düşüncemizde paradoksal değişimlere neden olur. Bu, benzerliği hakiki gerçekliğin bir belirtisi olarak kabul etmeyi içerir. Nesnelerin zorla gizlerinden arındırma ve tanımlamaya dayalı geleneksel stratejisi düşünme ve algı ile aynı sonuçlara sahip değildir. Diğer hareketler peçe ve giymenin erotikliğinde, açığa çıkarma ve saklama arasındaki etkileşimden doğar. Bu hareketler hayali imgeler yaratır ve varolmama durumlarından insan biçimlendirmelerine geçişlerle sonuçlanır. Arzunun değişik adlandırmaları [metonym, ç.n], kendini büyüleme sembolleri ve hiçliğin maddi işaretlelerinin tümü güzelliğin görünüşüne yansıtılmıştır. Bunlar duygularımızı tüketirler, arzunun zamansallığını keskinleştirirler ve kurallara tabii tutulamazlar.³⁷

³⁷ Diğerlerinin yanı sıra krş. Hohner, Anne, Ronald Kurt ve Jo Reichertz. eds. *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Konstanz, 1999; Luckmann, Thomas. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt, 1991; Mitterauer. Michael. *Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers*. Vienna, 2000; Luhmann, Niklas. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt, 2000; Soeffner, Hans-Georg. *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*. Weilerswist, 2000; Hans- Alois. *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*. Frankfurt., 2000; Derrida, Jacques ve Gianni Vattimo. eds. *Die Religion*. Frankfurt, 2001; Wulf/Macha/Liebau. *Formen des Religiösen*. op. cit.

Aşkın Kaderi

Aşk cinsel arzu ile ilişkilidir, fakat sırf onunla meşgul değildir.³⁸ O, ihtiras arar ve sık sık acı bulur; süreklilik arar ve geçiciliğine ağlayıp sızlanır. Yaşam itkisinde bireyler arasındaki sınırları yok eder ve hatta ölüye dokunur. Aşk, ötekilik arar fakat onun yanında varolamaz. Aynı anda olay ve düş kırıklığıdır ve yalnızca bir paradoks olarak tecrübe edilebilir. Ondan ne kadar çok şey beklenirse, düş kırıklığı o kadar sert olur. Farklılıkları uzlaştırma sözünü tutamaz. Ayrımlar ve çelişkiler nihaidir ve sadece aşılabılır olmanın görünüşünü önerir. İmgelem ve ihtiras birbirlerini ne kadar kamçılarsa o kadar girift hale gelirler. Aşk kader olur; akıntısı ona karşı kürek çekme çabalarının hepsini silip süpürür. Aşk, yalıtılabilen ve belirlenebilen bir 'nesne' değildir; insan kültürünün hemen hemen tüm alanlarını çok çeşitli ve çok yüzlü biçimlerde etkileyen bir güçtür. Erotik çağrışımlar her zaman aşıkardır değildir ve hayatın şu alanlarında görülebilirler: Dil, imge, mitoloji, toplumsal cinsiyet, para, zaman, ölüm- ötekilik, güzellik, özbenlik, cemaat, yani erotik enerjilerin oluştuğu karışık ağ için gerekli tüm şifreler.³⁹

Aşk olarak tecrübe edilenin ne olduğu ve bu tecrübenin nasıl anlaşılacağı heyecan verici ve çok tekrarlanan antropolojik bir sorudur. Aşk insanın iki yarıya bölündüğü Platonik mitinin konusudur; Sokrates aşkı ölümsüzlük için didinmek olarak yorumlamış ve öznenin kurulması üzerine erken dönem yazılarında incelemiştir. O, Hristiyanlığın erken bir aşamasında, evlilikte kurumsallaşabilirliği bakımından ele alınmıştır. İhtiraslı aşk kavramı onun bu kurumsallaştırma çabasını reddeder; doğası kader tarafından belirlenmiştir. İhtiras duygusunu doğuran aşıkların birleşmesi değil, ayrılmasıdır. Bu duygu için önkoşullar onun gönüllü doğası ve ayrıcalığıdır. İhtiraslı aşk, ilkede hiçbir zaman doyurulamaz. Aşkın bu biçimi ve onu

³⁸ Colpe, Carsten. "Die wissenschaftliche Beschäftigung mit „Dem Heiligen" und „Das Heilige" heute". *Logik und Leidenschaft*, ed. Wulf/Kamper, op. cit., s. 429-42

³⁹ Krs. Kamper, Dietmar ve Christoph Wulf. eds. *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt, 1999; Wulf/Kamper, *Logik und Leidenschaft*, op. cit., özellikle bölüm III.

mümkün kılan retorik 12. yüzyılın kraliyet saraylarında icat edilmiştir ve etkileri hala hissedilmektedir. Odaklandığı kişi, erişilemez varlık için bir eğretilme olan, bir imgesel öteki olarak gerçek bir kişi değildir. Madde, biri onun hakkında konuştuğu zaman biçim alır. Ne tarzda tartışıldığı, nasıl tecrübe edildiğini belirler. Aşk gibi, aşk hakkında konuşmak da sınırsızdır. Aşk, ona hiçbir zaman erişemediği halde aşkın gizemini durmaksızın arayan veya aramamayı başaramayan aşk, tartışmasınca hem gizlenir hem de ihtiva edilir; kendini gerçekleştirmeyi garanti altına alamadan baştan çıkarır ve kendisinden türeyeceği bir boşluğun oluşmasına yol açar.

Aşk belli kültürel koşulların sonucudur; bir toplumun mitlerine ve retoriksel yapılarına bağlıdır ve toplumsal olarak kontrol edilir. Cinsel dürtüyle yakından bağlı olarak hayatta kalma isteğine hizmet eder. İnsan soyunu ne ise o yapan, üretken bir güçtür. Aşkla ayrılmaz bir şekilde beraber dokunmuş cinsel içgüdüler, toplumsal olarak kanalize edilmelidirler. Aşk, geniş kapsamlı takas ekonomisi sistemiyle toplumsal takas süreci tarafından yalnızca kontrol edilmeden bütünleşmiştir. İhtiraslı aşkın her kertesinin de toplumun etkisinden bağımsız antisosyal bir yönü vardır. Günümüzün aile yapısında aşk seçme özgürlüğünü belirler; kişi kendi hayat arkadaşını ve eşini seçer. Aşkın gündelik işleyişinde bile ihtiras elzem bir rol oynar; bireyselliğin tek başınalığının sınırlamalarını aşmak üzere ötekiliği aramak için. Kurtarılmaz ve hayatta kalma ihtiyacı etkisini gösterir ve bireysel tecrübeyi kolektif mitlere bağlar. Aşk dolu ilişkinin mitleştirilmesi kaçınılmazdır. Dini, etik ve estetik unsurlar aşkta birleşir; (aşk) mitlerinin eleştirel bir incelemesi bizi onların farkında kılabilir, ancak onları tamamen yorumlayamaz. Belki de ihtiraslı aşkta aranan büyülenme antik toplumların kurumsallaşmış bir bileşeni olan vecde gelme tecrübelerini yinelemek için bir girişim olarak anlaşılabilir.

Aşkın tarihinin pek çok saklı yönü vardır. Bu nedenle delilik, rüyalar, depresyon ve dönüşü olmayan bir yolculuğun hikâyesi olan aklın içindeki yolculuğu da içeren aşkın farklı tarihlerini de incelemek gereklidir. Hem Odysseus hem de İsa yuvaya döner, fakat gerçek yuvaya dönüşün yeri bugün kayıp mıdır? Narsisizm aşkın bu yönü-

nün açık bir kanıtını sunar: Özne kendini yok eder; çünkü kendini elde edemez.

Bu durumun ışığında tek bir aşk hissinden bahsetmek kesinlikle gerekçeli değildir, çok sayıda, potansiyel olarak çelişkili duygulardan bahsetmek daha uygundur. Aşkın tarihsel ve toplumsal bağlama bağlı olarak farklı hisleri tayin etmesine rağmen, terimin kullanılışı onun kapsamına giren duyguların çeşitliliğini sık sık azaltır. Tarihin başlangıcından beri aşktan bir noksanlık ve ikmal durumu olarak bahsedilmiştir. Tarihsel değişim boyunca kişilerin duygularını oluşturan farklı aşk “retorikleri” gelişmiştir. Aşk edebiyatı dil ve arzunun yeni yönler oluşturmak için sürekli olarak birleştiği önemli bir alandır.

Ölmekte Olan Zaman

Kutsal, insan soyu tarafından zamanın akışının etkisini yok etme girişimi olarak anlaşılabilirse, güzellik ve aşk da zamanın fani doğasına ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Ne güzelliğin ne de aşkın sürekli bir varlığı vardır. Fakat zaman nedir? “Bana kimse sormazsa onun ne olduğunu biliyorum; onu açıklamak istediğim zaman ise söyleyemiyorum”. Kim şimdilerde zamanın yarattığı kafa karışıklığını düşünürken, tabii ki bunun üzerine düşünecek zaman bulması şartıyla, Augustine gibi hissetmez ki? Aslında sorun son birkaç on yılda yoğunlaşmıştır ve aciliyeti şu anda gerçek zaman tecrübesi ile orantısızdır. Bir yüzyıldan fazla bir süredir zamanın öznesi üzerine yazılanlar onun yok oluşunun göstergeleriyle, şimdiki zamanın müzesindeki hareketsiz duruşuyla ve süzülerek yok olmasıyla kesintiye uğradı, bu istenmeyen sonuçların ışığında zaman merkezi bir konu haline geldi.⁴⁰ Tüm ekonomiler- Marx’ın tahmin ettiği gibi- nihai olarak “zamanın ekonomisi” haline geldi. Zaman, ekonomik hesaplamalara ne kadar tabi kılınırsa o kadar kıttır. Bu paradoks (ve skandal) yalnızca dönüşü olmayan nokta geçildiğinde fark edilebilir oldu. Gerçekten,

⁴⁰ Krş. Kamper, Dietmar ve Christoph Wulf, eds. *Der Schein des Schönen*. Goettingen, 1988; ayrıca krş. Wulf/Kamper, *Logik und Leidenschaft*, op. cit., özellikle Bölüm. IV; “Aisthesis”. Paragrana. 4 (1995) 1; Mollenhauer/Wulf, “Aisthesis/Ästhetik”, op. cit.

sadece onu boşa harcayabilenlerin zamanı vardır görüşü, bugün artık zararsız bir totoloji değildir.

Aşamalı olarak insana, doğaya ve kâinata ayrılan zamanın sınırlı olduğu görüşü geniş ölçüde tesis edilmektedir. Ekolojik kriz ve ortaya çıkmakta olan kaynak kıtlığı, zamanın sonunun artan hızla yaklaşır gibi görüldüğü apokaliptik yaşam tecrübesinin yaygınlaşmasına katkıda bulunuyor. Başka bir etmen de doğa bilimlerinin bizi uzun zamandır doğanın ve mekânın tarihselliğiyle yüz yüze getiriyor olmasıdır. Evren, doğa ve insan kültürünün hepsinin bir başlangıcı vardır ve bu nedenle bir sonu, belki de pek çok başlangıcı ve sonu vardır. Tarihsel görülmeyen olaylar bile tekrarlanamaz: Newton bu konuda yanılıyordu. Geriye dönüş yoktur: Zaman tersinmezdir. Bu tersinmezlik sadece ölümlü insan yaşamı için geçerli değildir; doğa ve kâinat da “yaş”lana-bilir. Zamanın öznesini anlayışımız, kavrayamaya-çağımız kadar hızla büyümektedir; bu, tarihçiler, filozoflar ve sosyal bilim ve sanat düşünürleri tarafından olduğu kadar doğa bilimcileri tarafından da- zamanı ve onun kültürümüzdeki, doğadaki ve kâinat-taki yapılarını deşifre etmede büyük ilerleme sağlamış olmalarına rağmen- tecrübe edilmiştir.

Zamanı nasıl gördüğümüze dair şimdiki, yeni değişimler kainatın, doğanın ve insan soyunun tarihinin yazılması gerektiğini önerir. Dönemlerin ve çağların eski sınıflandırılmaları keyfi ve günümüzdeki zaman bilgisinin karmaşıklığı için yetersiz görünüyor. Eş zamanlı olmayan olayların eş zamanlı doğası ve eş zamanlı olayların eş zamanlı olmayan doğasına artan önem gösterilmelidir. Zamanların çoğulluğunu hesaba katan bir görüş beşeri bilimlerin ana alanlarından birinin disiplinlerötesi bir yaklaşım gerektiren yeni karmaşıklığını ortaya çıkarıyor.

Zamanın ‘yaşlanması’ ve ‘ölmesi’ üzerine düşünceler iki yönde faydalı bulgular üretti. Bir yandan, çeşitli disiplinlerde elde edilen bulgular yeterli bir karşılıklı anlayış yaratmak için düzenlendi ve yorumlandı. Diğer yandan, zamanın ‘genç’, ‘yaşlı’, cömertçe erişilebilir ya da aşırı kıt olmasına neden olan gizli kanunlar hakkında anlamaya daha fazla yönelik ilerlemeler oldu. Mekânlar, yerler, alanlar, hatta

ufkun ötesinde yatanlar hakkında ne kadar çok şey bilinirse bilinsin, zaman bir gizem olarak kalmaktadır. Onun baştan beri maddi olmayan doğası ve nihai sonu tam olarak keşfedilmemiştir. Bunu değiştirmek için, en azından yaklaşımda, yaşamın ritmi ile olan bağıntı kesen, onu makinelerin daha geniş dünyasına taşıyan ve sadece tarih sonrası olarak ya da Kıyamet Günü [Apocalypse, ç.n.] bakımından alan bir düşünme biçimi geleneği kırılmalıdır.

Sessizlik

Doğu ülkeleri ile karşılaştırıldığında, bizim sessizlik kültürümüz görece gelişmemiştir. Geliştiği yerde, sadece konuşmanın değil karşılıklı sessizliğin de bağlayıcı bir güç olabileceği fark edilmiştir. Sessiz kalma, ustalık gerektiren bir sanattır. Konuşma itkisi, çoğu zaman sessizliği diğerleri ile paylaşabilmek için fazla büyüktür. Sessizlik çoğu zaman yetersizlik ya da kendini anlatamamanın ifadesi olarak görülür. Konuşmanın aksine pasiflik ve zayıflığın işareti olarak görülür. Bunun kültürel sınırlamaları aşıkârdır. Sessizliğin korunduğu mekânlar sessizlik kültürünün parçalarıdır: Tapınaklar, kiliseler, konser salonları, tiyatrolar, sinemalar ve kütüphaneler. Bu yerler sessizlik sanatını gerektiren ve uygulayan ritüellerin evidir: Dini hizmetler, evlilik, defnetme gibi yasal eylemler ve benzeri olaylar. Toplumdan topluma ve alt kültürden alt kültüre değişen tabuların, sessizliğin bölge ve alanlarının burada yeri vardır.⁴¹

Ne söylenebilir, ne söylenemez ve sessizliğin konuşmadaki yeri nedir? Konuşma, sadece konuşmanın nesnesi erişilebilir değilse mümkündür. Hakkında konuştuğumuzu elde etme umuduyla konuşuruz. Ancak hayal kırıklığına uğrarız. Konuşmaya eşlik eden hayal kırıcı tecrübenin etkisini yok etmek için konuşuruz. Çevremizdeki dünyanın elverişsizliğine dayanamayız ve konuşmayı sessizlik deneni, ufukta feryat eden korkunç sesi bastırmak çabasıyla kullanırız (Büchner). Konuşma, dünyanın her şeye kadir sessizliğine karşı, acınası bir kekelemeden başka bir şey değildir, sessizliğin her yerde bu-

⁴¹ Ayrıca kırs. Luhmann. Niklas. *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt, 1982.

lunmasından kaynaklanan can sıkıntısıyla baş etmek için nafile çabalamaktadır.

Sessizlik konuşmanın hem başlangıcı hem de bitiş noktası, onun kökeni ve istikametidir.⁴² Hem bir kesinti hem de sınır olarak ortaya çıkar ve bu nedenle dile getirilemez. Ne var ki, konuşma sadece hakkında konuşamadığımız konularda sessiz kalma gerekliliğiyle bitmez. Bilakis, ifade etmek istediğimiz şeyi ifade edemememiz yeni konuşmayı sürekli olarak tetikler. İkiyüzlülüğü basit bir paradokstan oluşur: Sessizlik hakkında konuşma isteği duyarız; fakat aynı zamanda onun biricik doğası, onun hakkında konuşamayacağımız anlamına gelir. Konuşma, sessizliğin zorlanmış biçimidir ve sadece bitiminde sessizliğe çekilir. Konuşmacının düşünmeden konuştuğu durumdaki herhangi bir dikkatsizlik, boş boş çene çalmakla sonuçlanır. Düşünülmüş konuşma sessizliğin ikiyüzlülüğünün anlaşılmasını gerektirir.

Sessizlik olayı tanımlar ve konuşmayı sınırlar. Duraklamalar olmadan hiçbir konuşma varolamaz. Zamanda kurulmuş konuşmanın her ögesi bir başlangıç ve bir son ile; önceden varolan ve sonradan varolan bir zaman ile ilgilidir. Bu, konuşma ve insanın sınırlarının ötesinde yatar. Sessizlik, konuşma, eylem ve yaratıcılığın başlangıç noktasıdır. Konuşma ve eylem tarafından sürekli olarak tasdik edilen gündelik konuşmanın anlamı müzik, sanat ve şiir tarafından sessizleştirilir. Müzik, sanat ve şiiri tecrübe etmenin temel bir kısmı sessizliği sürdürmektir; bu becerikli bir sanat ve ayrıca taklitsel katılım için önkoşuldur. Bu katılım dinleyicilerin bir yaklaşma ortamına girmelelerine veya çokluklarını bozmadan müziksel, sanatsal ya da şiirsel çalışmaların yönlerini almalarına izin verir. Taklitsel süreçler, estetik tecrübenin ilgili olduğu ve sessizlik tarafından örtülen ötekiliğe yaklaşmamıza izin verir. Konuşma unutkanlığı engeller, hafıza unutulmuşun üzerine düşen sessizliği önlemeye çalışır, unutkanlık onun zoraki tekrarından kaçınma girişimidir. Sessizliği bozmak, konuşma-

⁴² Kamper, Dietmar ve Christoph Wulf. eds. *Das Schicksal der Liebe*. Weinheim; 1988; Wulf/Kamper. *Logik und Leidenschaft*, op. cit. Özellikle bölüm. IV.

nın maskesinin onun içinden doğduğu kişinin oluşturulması olarak görünür.

Sessizlik hep bir hafıza zayıflığı, unutulmuş olanın ifadesi ve sözlerle anlatılamaz bir mutsuzluktur. Sessiz acı bastırılabilir, fakat hafızadan silinemez. Hafıza, düş gücümüz aracılığıyla konuşmamızda ısrar eder. Sessizlik bu düş gücünün, bizi ızdırabımızın sonsuz tekrara tanıklık etmeye zorlayan temelidir. Bilhassa sessiz kalanlar kitlelerdir; bireyler hatırlama ve konuşma ile oluşturulur. Tarihsel olarak kadınlar tam da bu sessiz kitlenin bir parçasıdır, kelimesizlikleri güçlendirilmiş sessizliklerini ve boyunduruk altında oluşlarını ifade eder; sessizlikleri, haklarından mahrum kalışlarıdır. Bugün kadınlar seslerini yükseltmekte, sessizliklerinin üstesinden gelmekte ve söz sahibi olmaya başlamaktadırlar. Onları geçmişte sessiz kılan acının bir hatırası, sessizliklerini kırmak için gereklidir. “Dişiliği” insanın ya da ‘insan soyunun’ karşılığı olarak üreten dışlamanın bir ifadesidir.

Sessizlik unutmaya ve sırlarla ilgilidir. Konuşma, yalnızca sessizlik ile müsabaka halinde olduğu sürece konuşur. Sessizlik unutmamanın bir parçası olduğu yerde belagatlidir ve yorumsamanın onu şifrelemesini gerektirir. Bu, heterojen meselelerin bir araya gelebildiği, fakat onlar arasındaki gerilim ve ikili anlamlarının korunduğu bir varoluş biçimi olarak sessizlik gibi tecrübe edilebilir. Dünya, konuşma ve söylem sessizlikte yeniden düzenlenir; anlam dönüştürülür ve enigmatik karmaşıklık konuşmanın beyhude çabaladığı yere evrilir; dünya ile konuşma arasındaki boşluk kapatılamaz. Sessizlik yalnızca konuşma, tekrar ve asimilasyonun taklitsel hareketi aracılığıyla anlaşılabilir.

Nihayet, sessizlik yaşam ve ölüm arasındaki ilişkinin bir göstergesidir. Artık yaşam olmayan yerde konuşma, gürültü, hareket olamaz, sadece boşluk olur. Bilinç ve konuşmanın olmadığı yerde sessizlik yayılır. Otistik çocuklar ve diğer talihsiz kişiler bunun kurbanı olurlar. Konuşma ile imgelem, insan soyu ve dünyanın sınırları hissedilebilir. Fakat bu sınırların tecrübe edilmesi çözüm olamaz. Ölüm anlamı sessizleştirir ki bu tüm yorumsamacılığın mutlak sonudur. Kaldırılamaz ve kalıcı olan sınırlar ve kesintiler vardır; sessizliğin hiçbir

dilin dolduramayacağı boşluğu vardır. Bu anlamsızlıkla, önce konuşmanın dilbilimsel bir yadsınması, sonra da bu yadsınmanın yadsınması gibi bir çifte yadsıma yoluyla başa çıkmaya çalışan yapıçözüm bile sadece bir hiçliği dış vurabilmektedir.

Epistemolojik Kavramlar

Bu çalışmalar, terimlerin aşağıdaki gibi taraslanmasıyla sonuçlanan epistemolojik düşüncelerinin telkinini ihtiva eder, içerir: 'Tarihsel antropoloji', artık genel olarak kabul edilmiş soyut ve bağlayıcı antropolojik norm olmamasına rağmen, görüngüleri ve insan doğasını inceleyen disiplinler ötesi araştırmaları anlatmakta kullanılır. İnsan soyunun antropolojisinin (Avrupalı, erkek, soyut) normatif gücünü kaybetmesinden sonra tarihsel antropoloji araştırması insanın tarihselliğini hareket noktası olarak alır. Sonuçta, ortaya çıkan tarihsel antropoloji sadece tarih çalışmasının bir parçası olarak felsefi ya da tarihsel antropolojiye, hatta kültürel ya da biyolojik antropolojiye bir alternatif oluşturamaz. Antropolojinin tarihsel- felsefi eleştirisini iletmeye çalışmaz, fakat algının diğer bulgu ve modelleri için didinir ve kendini, kendi çabası sonucunda bilimsel olmuş bir disiplin olarak anlamaz. Tarihsel antropoloji araştırması, beden ve akıl arasındaki ve doğa ve kültür arasındaki etkileşimi inceler. Bu araştırma temelinde cevaplanmamış, anlaşılmaz, karmaşık ve dış merkezli olana yönelmiştir.

Tarihsel antropoloji araştırması tarih ve beşeri bilimler disiplinleri arasında yer alır. Bu, ne var ki, antropolojinin bir tarihinden ve tarihin antropoloji alanına katkısından daha fazla bir şeydir. Tarihsel antropolojinin araştırılması bakış açılarının ve yöntemlerinin tarihsel yönlerini onun nesnelerinin tarihsel doğasıyla ilişkilendirmeye çabalar. Tarihsel antropoloji bu nedenle, başta incelenen nesnelere, sonra da yöntemlerine göre, iki bakımdan tarihseldir. Antropoloji gibi insan doğasının tarihselliğinin karşılıklı ilişkisi yeni bir karmaşıklık boyutu yaratır ki bu, antropolojik araştırmanın referans noktasının daimi bir hareket halinde olduğu anlamına gelir. İnsan doğasının tarihsel bilgisinin inşası, yeniden inşası ve yapıçözümünün hepsi bu hare-

kete tabiidir ki bu, kesin bir insan kavramının olmadığı inancını doğuran bir durumdur.

Tarihsel antropolojik araştırma antropolojinin tarihsel-felsefi eleştirisi kadar beşeri bilimlerin de bulgularını bir araya getirir, dolaısıyla yeni, pragmatik konuları incelemek için açığa çıkarır. Merkezinde sabitlenmesi imkânsız entelektüel bir huzursuzluk vardır. Bu alandaki araştırma, evrensel bir antropoloji teorisi bulma amacını taşımaz. Ancak bu araştırma, her şeye rağmen düşünüm ve eleştiriyeye dair olanların yanısıra teorik ve ampirik olan arasındaki ilişkilerin yeniden incelenmesi kadar, farklılık ve işlevler anlayışının katı yapılarına da uygulanmalıdır.

Tarihsel antropolojide araştırma belli kültürel alanlarla ya da münferit çağlarla sınırlı değildir. Kendi tarihini ve kültürünü inceleyerek, hem tarihin yalnızca antik olana duyduğu ilgisini hem de beşeri bilimlerin Avrupa merkezçiliğini geride bırakabilir, geçmiş ve geleceğin çözülmemiş sorunlarını incelemek üzere ilerleyebilir. Bu araştırma, şimdiye kadar Avrupa'nın kültürel alanıyla sınırlanmış olsa bile bu ilkenin kasıtlı bir kararının sonucu değildir. Karmaşık küreselleşme sürecinin ışığında, araştırma diğer kültürel alanlara doğru genişletilmelidir.

İnsan Soyuna Dair

İnsanlar geri dönüp ne yaptıklarına bir baktıklarında insan dünyasına dair her bulgu tanım gereği özdüşünümseldir. Yaşayan mekânların ve kültürel çevrelerin incelenmesi insan soyunun dünya ile ilişkileri üzerine bulguları azar azar toplamamızı mümkün kılar. İnsan soyunun dünya ve kendisi ile ilişkisi, toplumsal etkinlik ve kültürel pratiğin çeşitli alanlarında kurumsallaşmış gerçek, sembolik ve imgesel ilişkilerini içerir. Bu farklı kültürel alanları incelemek için farklı yöntemler gereklidir. Örneğin, bir araştırma alanı, insan soyunun dili ve imgeseli doğa, kültürel ve toplumsal çevrelerdeki gerçeklik ile başa çıkmada nasıl kullandığını inceler; bu, felsefe ve beşeri bilimlerin özellikle gerekli olduğu bir alandır. Başka bir önemli alan da maddi toplumsal kurumların ve kültürel yapıların ampirik çalışmasıdır; bu, sosyal bilimlere başvuru alanıdır. Antropolojik araştır-

malar bu iki çalışma alanı arasındaki karşılıklı ilişkiyi inceler. Bu ortalama olarak paylaşılan eylem ve çatışma biçimleri kadar onların değer ve normları da dahil, gerçek, sembolik ve imgesel görüngülerin araştırılmasını gerektirir.⁴³Bunun özellikle meydan okuyucu bir yönü, mümkün olduğu yerde kültürleri en kapsamlı anlamıyla, hem nesne hem de referans çerçevesi olarak incelemektir.⁴⁴

Bu, günümüzün çeşitli, çok merkezli kültüründe insan yaşamının temel koşullarının antropolojik bir incelemesini gerektirir. Kültürün izini sürmek ve çağına teşhis koymak çifte tarihsel yön ve bunun içsel olumsuzluklarına dair farkındalıkla icra edilir. Yoğun bir disiplinlerarası karakter onun bölünmüş doğasından hiçbir şey değiştirmez. Ne var ki daha öte araştırmaların, böylece kendimizi anlamamızı ve kültürün yorumunu geliştiren toplumsal çeşitliliğin temeli yaratır. İnsan soyunun tarih ve kültürdeki kökenlerinin antropolojik incelemesinin bulguları birçok gündelik ilişkimizi sorgular. Bu tip bulgular, ilerleme ve öğrenmenin tarihi olarak tarihe, kavramı ta-

⁴³ Krş. Kamper. Dictmar ve Christoph Wulf, eds. *Die sterbende Zeit. 20 Diagnosen*. Darmstadt, 1987; Wulf/Kamper, *Logik und Leidenschaft*, op. cit., özellikle bölüm V; Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Die Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt, 1983; Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1967; Prigogine, Ilya. *Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften*. Munich, 1982; Virilio, Paul. *Geschwindigkeit und Politik. Ein Essay zur Dromologie*. Berlin, 1980; Wendorff, Rudolf. *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*. Opladen, 1980; Elias, Norbert. *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie 2*. Frankfurt, 1984; van Fraassen, Bastian. *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*. New York, 1985; Blumenberg, Hans. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt, 1986; Ariés, Philippe. *Zeit und Geschichte*. Frankfurt, 1988; Tholen, Georg C. ve Michael O. Scholl. *Zeit-Zeichen. Aufschiebe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit*. Weinheim, 1990; Deleuze, Gilles. *Das Zeitbild. Kino 2*. Frankfurt, 1991; Kramer, Friedrich. *Der Zeitbaum. Grundlagen einer allgemeinen Zeittheorie*. Frankfurt, 1993; Kaempfer, Wolfgang. *Die Zeit des Menschen. Das Doppelspiel der Zeit im Spektrum der menschlichen Erfahrung*. Frankfurt, 1994; de Haan, Gerd. *Die Zeit in der Pädagogik. Vermittlungen zwischen der Fülle der Welt und der Kürze des Lebens*. Weinheim, 1996; Bilstein/Müller-Kipp/Wulf, *Transformationen der Zeit*. op. cit.

⁴⁴ Kamper, Dietmar ve Christoph Wulf. eds. *Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit*. Berlin, 1992; Krş. Wulf/Kamper, *Logik und Leidenschaft*. özellikle bölüm V.

nımlamanın mantığına, yorum-samacılığın kapsamına ve tek merkezli konuya yönelik kuşkuculuğu doğurur. Karşılığında böyle bir kuşkuculuk antropolojik bilginin tarihsel ve kültürel göreceliliğinin farkına varmaya yol açar. Önceki görüşler antropolojik bilginin koşullu doğasını bir noksanlık olarak görürken, bugün bu bir avantaj olarak görülür. Bu bilginin niteliği, insan soyunun özünde belirsiz doğasının sonucudur; ne var ki ötekiliğe karşı açıklığımızı neden olanın ve insan soyunu antropolojik bilginin karmaşıklığını ve derinliğini artırmak için yeni yollar aramaya itenin tam da bu belirsiz doğa olduğunu hatırlamalıyız

Bu durumun ışığında insan soyunun dünya ve kendisi ile ilişkisinin antropolojik bilgisinin bir dökümünü çıkarmak önemlidir; bu bilgi şu yedi alana bölünebilir: *Kozmoloji, dünya ve nesneler, soykütüğü ve toplumsal cinsiyet, beden, medya ve öğrenme, alınyazısı ve yetenek, kültür.*

Kozmoloji

Hıristiyanlığın normatif antropolojisinin bağlayıcı doğasının bitiminden sona Hıristiyan kozmolojisi de önemini yitirdi. Dahası bugün bile insan soyunun ne olduğunu ve onun doğa ile ilişkisini nasıl anladığı sorusunu dört elemente – toprak, hava, ateş ve su- başvurmada cevaplamak imkânsızdır. Elementler ve kaynak muhafazası ekolojik tartışma ve sürdürülebilir küresel kalkınma meselesi için elzemdir. Aynı şey insan soyunun dünya anlayışı- doğa ile ilişkimiz büyük ölçüde dört element tarafından oluşturulur- için de geçerlidir. Elementlerin incelenmesi kaçınılmaz olarak yaşamın kendisi ile ilgili sorulara yol açar. Bitkiler, hayvanlar ve insan hep bu uzun hikâyenin bir parçasıdır ve onlar olmadan insan ve doğa arasındaki ilişki üzerine kafa yorulamaz.

Dünya ve Nesneler

Peyderpey gezegene dair bir farkındalığın geliştiği görülmektedir; bunun bir parçası olarak insan ve dünya arasındaki ilişkinin kavramları temel bir şekilde değişmektedir. Ekonomik ve kültürel küreselleşme daha tek biçimli bir dünyaya yol açmaktadır. Bu küreselleşme geniş ölçekli direnişi kışkırmakta ve başkallığa karşı tutumları insanın küresel ölçekte toplumsal birlikte yaşamının geleceğinin ana konula-

ından biri yapmaktadır.⁴⁵ Bu durum toplulukların ve kurumların özünü etkileyen küresel bir etigi gerekli kılar.⁴⁶ Bölünmüş bir küresel farkındalığın gelişimi insan soyunun, hepsi gündelik yaşamda kalıcı değişikliklere yol açan, mekân ve zaman, hareket ve hareketlilik, kasabalar ve evler ile ilişkisinde önemli değişimlere yol açar.

Soykütüğü ve Toplumsal Cinsiyet

İnsan soyunun bireyselliğinin ve öznelliğinin ilginin tam ortasında olduğu bir zamanda tarihsel antropolojik araştırma bu çalışmayı soykütüğü ve toplumsal cinsiyet ile bağlarını göstererek tamamlayabilir. Üreme, genetik, cinsellik ve nesiller arasındaki ilişkiler üzerine soruların hepsi bu alanda oldukça önemlidir. İnsan yaşamı nesiller arasındaki ilişkilerde gelişir⁴⁷ ve farklı aile ilişkileri ile karakterize olmuştur. Sonuç, insanların kendilerini erkek ve kadın, baba ve anne, ebeveyn ve çocuk olarak gördüğü ve buna göre davrandığı, tarihsel ve kültürel olarak heterojen yapılarıdır.

Beden

Bu alanda beden anlayışımıza katkıda bulunan odak yine genom ve beyin araştırmasının yönleri kadar insan bedeni ve onun pek çok duyusu üzerindedir. Hareket, oturma, jestler, duygular, vecde gelme ve müstehcenliğin öneminin antropolojik değerlendirilmesi, insan bedeni bağlamında incelenmiştir. Beden muamma olarak görülür; biyolojik oluşumu, tarihsel ve kültürel karakteri pek çok soru ortaya koyar. Ne var ki bedenin dünya ve kendisi ile kurduğu tüm ilişkilerin merkezinde olduğu da bir o kadar aşikârdır. Beden, antropolojik araştırmanın en uzun süreli meydan okuyan yönlerinden biri olmaya devam etmektedir.

⁴⁵ Krş. Hart Nibbrig, Christiaan L. Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Scatten literarischer Rede. Frankfurt, 1981.

⁴⁶ Krş. Böhme, Hartmut, Peter Matussek ve Lothar Müller Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek 22002, s. 104; bu bağlamda ayrıca krş: Kittler, Friedrich. Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft. Munich, 2000.

⁴⁷ Krş. Wulf, *Vom Menschen*. op.cit.

Medya ve Öğrenme

Medyanın insan soyunun algısal süreçleri için önemi tartışmasızdır. Bu, durum antik Yunan ve Orta Çağ eğitiminin uygulanmasının hala önemli bir sorun olduğu Üçüncü Dünya ülkelerinin sözel toplumdaki yazılı topluma geçişlerinde hâlihazırda görülebilir.⁴⁸ Yazıya ek olarak hem iletişim medyası hem de yeni medyanın oynayacak hususi rolleri vardır. Daha geniş bir açıdan bakınca resimler, dil, sayılar ve semboller de dünyayı ve insanlığı şekillendiren medyanın bir parçasıdır. Farklı medya biçimlerine karşı tepkimiz bireyselliğimizi ve kimliğimizi geliştirmemize izin veren öğrenme sürecini tetikler. Öğrenme eylemlerimiz aracılığıyla, işte ve tecrübelerden olduğu kadar hatırlama sürecinde, okulda ve derslerde de gerçekleşir.

Alinyazısı ve Yetenek

İnşacılığın tersine, tarihsel antropolojik araştırma insanların dünyalarını kurma ve onu kavrama konusunda birçok seçeneği olduğunu varsayar; ne var ki eylemleri ve olası eylemleri ne olursa olsun üzerinde çok az etkilerinin olduğu ya da hiç etkilerinin olmadığı pek çok etmen vardır. Bunlar güzellik ve iyi talih, hastalık ve ölüm, korku ve şiddet savaş ve barış, kötü ve ölümü kapsar. Bu görüngülerin ve olayların alın yazısı ya da kader olarak algılanma biçimi bireyin dünya ve insanlık görüşüne bağlıdır.

Kültür

İnsan soyunun başarıya ulaştığı her şeyi içeren geniş bir kültür bakışına sahip iken arzu, fantezi, din, başkalık, mitoloji, ütopya, gizlilik, oyun, ritüeller, festivaller, müzik ve tiyatro konularını ele alan hala cevaplanmamış pek çok soru vardır. Yukarıda bahsedilen diğer alanlara kıyasla bu konuların araştırılması, imgelemenin ve imgeselin insan soyunun gelişimindeki rolünün daha yoğun bir incelemesini gerektirir.

Tarihsel antropolojinin yukarıda tanımlanan alanları disiplinler ötesi bir yaklaşım gerektiren içkin bir karmaşıklığa sahip konu grup-

⁴⁸ Krş. Wulf, Christoph ve Christine Merkel. eds. *Globalisierung als Herausforderung der Erziehung. Theorien, Grubdlagen, Fallstudien*. Muenster, 2002.

larını inceler. Her tematik alandaki bulgular cevaplar gibi çok sayıda soruyu da doğurur; bilginin alanı ve bilinmeyen boyutu hızla büyür. Bundan çıkarılacak sonuç, insan soyunun kendisi için bir bilmece olduğu, anlayışının duruma bağlı ve sınırlı perspektiflere dayalı olduğu; anlaşılabilir olduğu ve dolayısıyla kesin bir insan kavramı olamayacağı; böyle bir kavramın dolayısıyla mantıksız görüleceğidir.

Bu nedenle tarihsel antropoloji kapalı bir konu olarak değil, belli konular ve ortak bakış açıları tarafından karakterize edilmiş olarak tanımlanabilir. Bilimsel bilginin şu anki seviyesinde bu durum avantajlıdır ve yeni soruların, konuların ve onların yeni perspektiflerden araştırılmasının keşfedilmesine katkıda bulunur. Araştırmacının niyeti, konunun seçimi, elverişli malzemeler ve yöntemin seçiminin tümü bu bağlamda önemli bir rol oynar.

Özet ve Değerlendirme

İnsan soyu için neyin karakteristik olduğunu keşfetmeyi amaçlayan felsefi antropolojiden farklı olarak, tarihsel antropoloji, araştırmasının çifte tarihsel ve kültürel doğasını, öznenin tarihsel ve kültürel yönleri ve araştırmacının tarihsel ve kültürel durumunu hesaba katar. Sıklıkla, antropologların çabaları şimdiki çağın kendi kendini analizi ve kendi kendini anlamasına katkıda bulunmak amacıyla belli bir konuyu araştırmaya yönelmiştir. Tarihsel antropolojinin temeli insan bedenidir; bu temel insan bedeninin farkında olmasında değil, daha çok tarihsel ve kültürel karakterinde yatmaktadır.

Fiziksellik ve hassasiyet sorularının yanı sıra tarihsel antropolojik araştırma ruh, kutsal olan, güzellik veya aşk gibi tek bir akademik disipline tahsis edilemeyecek alanları da inceler. Bunlar Avrupa kültüründe önemli bir rol oynamış temalardır; ne var ki bu alanlarda bilimsel araştırmanın önünde aşılabilen esas sınırlar vardır. Bazı incelemeler, büyük değişimlere uğrayan ve unutulmuş yönlerin izinin sürülüp açığa çıkarılması gerektiği yerdeki kültürel görüngüleri yeniden oluşturmaya önem verir. Bu görüngüler ne zaman yitim tecrübelerini içerse, bu, doğanın araştırılmasında melankolik alçak bir ses tonu kaçınılmazdır.

Tarihsel antropoloji çalışmaları kültürel bilimlere önemli katkıda bulunur. Araştırmanın ilk fazı öncelikle ampirik çalışmalar için özellikle uygun olmayan keşif türünden olmuştu. Bu ilgi alanından beklenebileceği gibi, ilk araştırma öncelikle felsefi bir yaklaşım oldu. Günümüzde durum değişti ve bugün pek çok ampirik çalışma yürütülüyor. Tarihsel antropolojik araştırma için pek çok farklı yöntem gerekir; tarihsel kaynak çalışması, etnografik alan araştırması ve felsefi düşünümün tümünün oynayacak önemli rolleri vardır. Birçok tarihsel antropolojik araştırma disiplinler-ötesi ve uluslartesidir. Avrupa'nın kültürel tarihinin bu yeni araştırma biçimleri, ortak bir kimliğin gelişmesinde ve Avrupa Birliği'ne sadakat hislerinde önemli bir rol oynar. şimdiye kadar bu alışmalar Avrupa'nın kültürel tarihine yöneltildi, ne var ki son zamanlarda bu yaklaşım, bu çalışmaların budun merkeziliğinin giderek artan farkındalığının zemini üzerinde yürütülmektedir. Ama yine de bu tarihsel antropolojik bakış açılarının araştırılması ilkesel olarak diğer kültürler ile de ilgilidir.

Tarihsel Antropolojinin Konuları

6. BİR MEYDAN OKUMA OLARAK BEDEN

Normatif antropoloji çağının sonundan sonra beden, günümüz antropolojik araştırmasının odağı haline geldi. İnsan bedeni doğrudan ulaşılabilir olmadığı ve çeşitli tarzlardan birbirini kullanarak yaklaşılmaması gerektiğinden, bu zor bir araştırma alanıdır. Bu zorluk farklı ifade, tanımlama ve temsil biçimlerini doğurur. Tarihe ve diğer kültürlerle geri dönüp bir bakmak, insan bedeninin çok farklı tarzlarda algılandığını, tecrübe edildiğini ve yorumlandığını gösterir. Geliştirilmiş farklı bakış açılarının geniş aralığı, beden imgelerinin sosyopolitik yayılımı, güç, ekonomi ve biyo-politika arasındaki güçlü bağlantıyı gösterir.¹

¹ Bedenin tarihi ve teorisi üzerine diğerlerinin yanı sıra krş: Bernard, Michel. *Der menschliche Körper und seine gesellschaftliche Bedeutung. Phänomen, Phantasma, Mythos*. Wiesbaden.1980; Gehrke, Claudia. ed. *Ich habe einen Körper*. Munich 1981; Kamper, Dietmar ve Christoph Wulf, eds. *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt, 1982; —eds. *Der andere Körper*, Berlin, 1984; —eds. *Das Schwinden der Sinne*. Frankfurt, 1984; —eds. *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin, 1989; Duden, Barbara. *Geschichte unter der Haut. Ein Eissenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*. Stuttgart, 1987; Feher, Michel, et al., eds. *Fragments for the History of the Human Body. Vols. 1-3*. New York, 1989; Stafford, Barbara M. *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge/Mass., 1991; Huisman, Bruno ve François Ribes. *Les Philosophes et le corps*. Paris, 1992; Alkemeyer, Thomas. *Körper, Kult und Politik. Von der „Muskelreligion“ Pierre de Coubertins zur Inszenierung von Macht in den Olympischen Spielen 1936*. Frankfurt, 1996; Featherstone, Mike, Mike Hepworth ve Bryan S. Turner, eds. *The Body Social Process and Cultural Theory*. London, 1991; Falk, Pasi. *The Consuming Body*. London, 1994; Virilio, Paul. *Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*. Munich, 1994; Butler, Judith. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* Berlin, 1995; Hager, Frithjof, ed. *KörperDenken*. Berlin, 1996; Rötzer, Florian, ed. “Die Zukunft des Körpers”. *Kunstforum* 132/133, 1996; List, Elisabeth ve Erwin Fiala, eds. *Leib. Maschine*.

Antropolojinin buraya kadar sunulan paradigmaları bedenini, hem onun anlayışına katkı yapan hem de onu tamamen gizemli kılan farklı kavramlarını içerir. Bedenin, evrim teorisini ve felsefi antropolojiyi temel alarak geliştirilen kavramları, antropoloji yönelimli tarih çalışmaları, kültürel antropoloji ve tarihsel antropoloji tarafından geliştirilen beden kavramlarından farklıdır. İlk iki disiplin, insan bedeni ile, bir tür olarak insan soyu bakımından ilgilenirken, diğer üç paradigma dikkatlerini insan bedeninin tarihsel ve kültürel ikelliği ve farklı doğasına odaklarlar.

Antropolojinin Paradigmaları ve Beden

*Evrin ve insanlaşma*² araştırması insan bedeninin zamansallığını, başlangıç noktasını ve dünya üzerinde yaşamın tarihi ile karşılıklı bağımlılığını açık bir biçimde göstermiştir. İnsan bedeni, dünya üzerinde yaşamın başlangıcına kadar uzanan ve gelişimi maddi öz örgütlenmenin bir sonucu olarak anlaşılan tersinmez bir evrim sürecinin sonucudur. İnsan bedeni kökenlerini tüm türler ve cinsler ile paylaşır ve bunlar ile çeşitli derecelerde ilişkilidir; gelişimi, bu ilişkinin ve aynı zamanda evrim tarihi boyunca varolan farklı gelişim patikalarının bir sonucudur. Şekli ve gelişimi, kendi kendini muhafaza etme itkisi ve insanın yenilik, uyum sağlama ve uzmanlaşma güçleri tarafından ağırlıklı olarak etkilenmiştir. Bedenin evrimi büyük ölçüde genetik

Bild Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne. Vienna, 1997; Galimberti, Umberto. *Les raisons du corps.* Paris. 1998; Benthien, Claudia. *Haut Literaturgeschichte — Körperbilder — Grenzdiskurse.* Reinbek, 1999; Le Breton, David. *Anthropologie du corps et modernité.* Paris, 2000; Boëtsch, Gilles ve Dominique Chevé, eds. *Le corps dans tous ses états. Regards anthropologiques.* Paris, 2000; Benthien, Claudia ve Christoph Wulf, eds. *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie.* Reinbek, 2001; Belting, Hans, Dietmar Kamper ve Martin Schulz, eds. *Quel Corps. Eine Frage der Repräsentation.* Munich, 2002; Schwarte, Ludger ve Christoph Wulf, eds. *Körper und Recht. Anthropologische Dimensionen der Rechtsphilosophie.* Munich, 2003.

² Bölüm 1 ve ve ayrıca Wuketits, Franz M. *Evolution. Die Entwicklung des Lebens.* Munich, 2000; Schrenk, Friedmann. *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens.* Munich, 2001; Leroi-Gourhan, André. *Hand und Wort Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst.* Frankfurt, 1980; Morin, Edgar. *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie.* Munich, 1974 ile krş.

rekombinasyon ve doğal seçim ile iç ve dış etmenlerin incelikli bağımlılıkları tarafından yönlendirilmiştir.

Hem 200 milyon yıl önce omurgalıların, hem de 80 milyon yıl önce primatların gelişimi, insan bedeninin cinsi için elzem kilometre taşları olmuştur. Etiyopya'daki Aramis'te bulunan *Ardipithecus Ramus* isimli bir insansı gruba ait kalıntılar yaklaşık 4,5 milyon yıl yaşındadır. Bu insansılar, büyük olasılıkla andro-poidleri insansılardan ayıran tropikal yağmur ormanlarının ucunda bir alanda yaşıyorlardı. İnsansıların bedensel inşaları, insan soyunun doğrudan öncüllerinin gelişimi için temel oluşturdu; yani, iki bacak üzerinde, tırmanma hareketi ile hareket etmek ve bugünkü insansı maymunlarınkine benzer bir kafatası ve beyin ölçüsü. Uzunlar, *Homo Sapiens*'in uzunlarından güçlükle ayırt edilebilir. Hiç aletleri olmadığından, yiyeceği azı dişlerinin işlemesi gerekiyordu.

Dik yürüyüş, insan soyunun yakın atalarının insanın evrimine ana katkısıydı; tarihöncesi insanın bu sürece katkısı taşları kullanarak alet kültürü geliştirmekti; bu insanın çevresine daha esnek bir biçimde uyum sağlamasına ve çevresinden giderek daha fazla bağımsızlaşmasına imkân verdi. Bu çağ omnivor diyetin yaygınlaşmasına da tanık oldu. Tarihöncesi insanın bir türünde – *Homo Habilis*– beyinde konuşma merkezleri gelişti ve dişilerin hamile kalabildiği dönemler arttı. Bu gelişme, eşler arasında ilişkilerin, yoğunlaşan toplumsal iletişimin, toplumsal cinsiyetler arasında işbölümünün aşamalı olarak gelişimi ve gençlerin daha iyi yetiştirilmesi ile sonuçlandı. Tarihöncesi insanın gelişiminde en son olarak kültür insan bedeninin gelişiminde ve fiziğinde daha fazla etkiye sahip olmaya başladı.

İlk İnsan (Homo Erectus): İki milyon yıl boyunca Homo Erectus önemli ölçüde daha büyük ve daha iyi nitelikte bir beyin geliştirdi. Buna, insan elinin hassas kavramasının gelişmesi ve alet kültürünün evrimleşmesi eşlik etti. Bu süreçler yiyecek toplamada bir gelişme ve insanın çevresinden görece bağımsızlığında bir artış ile sonuçlandı. Avlanma ve ateşin kullanımı, toplumsal cinsiyete göre iş bölümünü, iletişimin ilerlemesini ve cemaatlerin gelişimini teşvik etti. Elleri öz-

gürleştiren dik yürüyüş ve beynin büyümesi, dilin ve kültürün gelişimine imkân verdi. Bu pek çok farklı göç çeşidi ile sonuçlandı.

Neandertaller Avrupa’da *Homo Sapiens*’in geç, arkaik bir biçiminden evrimleşirken, *Homo Sapiens Sapiens* muhtemelen aynı zamanlarda Afrika’da gelişiyor ve böylece modern insanın bedenini oluştuyordu. Neandertaller de imgelem gücü geliştirdiği halde, *Homo Sapiens Sapiens* neredeyse her bakımdan daha üstündü. Beden ağırlığı bakımından, modern insanın görece olarak daha büyük beyin hacmi, daha az enerji tüketen iskelet ve kas yapısı vardır, o daha doğurgandır, daha az bebek ölümleri vardır ve hayatta kalmaya yardımcı olan daha gelişmiş kültürel becerilere sahiptir. Buna ilaveten, gelişmiş alet kullanma becerisi insan soyunun çevresindeki kaynaklardan daha fazla faydalanmasını sağladı. *Homo Sapiens Sapiens*’in bedeni çok boyutlu bir başkalaşımın sonucudur. Ekolojik, genetik, beyinsel, toplumsal ve kültürel etmenlerin etkileşimi bu süreçte esas olmuştur (ve öyle olmaya devam etmektedir).

Bedenin evrim teorisinden doğan bu kavramı son birkaç on yılda gelişen insan bedeni araştırmasının iki merkezi teması için temel idi. Her ikisi de bedenin belirli bir parçasına odaklanırlar ve her ikisi de önemli bir kamusal ilgiyi üzerlerine çekerler. Bu araştırma alanları, *genetik alanında insan cinsinin* insan bedeni ile ve *beyin araştırmasında beyin* ile bedenin ilişkisidir. Bu alanların antropolojik önemi takip eden bölümlerde özetlenebilir.

Dört temel DNA bileşenlerinin – guanin, sitozin, adenin, timin- olası kombinasyonlarının başarılı keşfinden ve insan *geninin* dizilimi ve haritalanmasından beri, araştırmanın geniş amacı, DNA’nın temel dizilimini fiziksel ve zihinsel özelliklere atfetmek ve onları genlerin işlevleri ile ilişkilendirmek olmuştur. Bu başarılı olursa, insanın “orijinal formülü”nün şifresi çözülebilir. Bunun insanın fiziksel ve psikolojik süreçlerinin genetik işlevleri üzerine tüm veriyi kapsadığı varsayılır. Bunun şifresinin çözümü, insanın kendini, önceden açıklanamaz doğa ve kader olarak gördüğü şeyin üzerine yükseltmesi ve böylece “kendi kendinin efendisi” haline gelmesi için bir fırsat olarak

görlür.³ Bu bilginin medikal amaçlar için – hem terapik önlemler hem de hastalıkların olabirirliğinin önceden tahmin edilmesinde- kullanılması umulmaktadır. Öjenik seçilim olanağı, üreme ve insanı genetik bilginin basit bir taşıyıcısına ve ekonomik çıkarların nesnesine indirgemek açıklık kazandı, bir etik ve siyasi tartışma meselesi haline geldi. Avrupa Konseyi'nin biyoetik ve klonlama yasağı sözleşmesi ve Avrupa Birliği gen panteti yönergesi özellikle bu biyoetik⁴ soruları ve bu yeni teknolojinin öteki olası sonuçları ile başa çıkmak için hazırlandı.

Andreas Lösch'e göre, doğa ve kültür arasında, gen projesinin bilimsel gerekliliklerini, onun toplumsal imalarından ayıran bir ikilik vardır. Bu ayrımın sonucu olarak, gen analizinin fırsatlarının ve risklerinin değeriendirilmesi siyasi, yasal ve toplumsal sonuçlar ile sınırlandırılmıştır.⁵ Tamamen bilimsel gen analizine ilişkin olan meseleler, siyasi ya da etik bir mesele değir, doğamız üzerine araştırmanın bir parçası olarak görölürler. Yalnızca genetik yeniden üretim teknolojisi alanları siyasi kontrole tabidirler. Bu ayrım kamuoyunu yatıştırır ancak gerçekte sürdürülemez; bu, karanlıkta florasan parlaklığı vermesi amaçlanan ek bir gen verilmesi yoluyla genetiğı ile oynanmış insansı maymun "Andi" gibi, değıştırilmiş yaşam biçimlerinin üretmesi ile gösterilmiştir. Bugün, embriyonik kök hücreler Kore'de klonlanmaktadır. Bunun savunucuları, bu deneylerin terapik olanaklar bakımından büyük bir uzun vadeli potansiyele sahip olduğunu; karşıtları ise hayati ahlaki sınırın ihlalini görölürler.⁶ Tıbbi araştırma için embriyonik kök hücreleri içeren klonlama deneylerini saran tartışma, insan soyunun teknik olarak muktedir olduğu eylemleri yasaklamanın ya da durdurmanın siyasetçiler ve bilim adamları için ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Bu teknoloji, temel insani biyolo-

³ Lösch, Andreas. *Genomprojekt und Moderne. Soziologische Analysen des bioethischen Diskurses*. Frankfurt, 2001, s. 12.

⁴ Krş. Bayertz, Kurt. *GenEthik Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*. Renibek. 1987.

⁵ Lösch, op. cit., s.17.

⁶ Çalışması üzerine ve eleştirisini krş. Wewetzer, Hartmut. "Des Menschen Kern". *Der Tagesspiegel*. 14 Feb. 2004, s. 2.

jik maddemizi yönetmeyi ve onu uzun vadede *insan soyunun yapay olarak yetiştirilmesinin* mümkün olacağı şekilde değiştirmeyi – dini, etik ve siyasi itirazların hiçbirine bakılmaksızın-mümkün kılar. Bunun yan etkileri önceden görülemez.

Genetik belirlenimcilik üzerindeki aşırı vurgunun aksine, beyin araştırmaları, genlerin hiçbir zaman tekil varlıklar olmadıkları, çevrelerine gömülü oldukları ve genetik bilginin seçilimini tetikleyen ve yumurtadan bir organizmaya doğru gelişmede önemli bir rol oynayan bu çevreden genel sinyaller olduğu fikrine odaklanır. Gen ve onun çevresi arasında sürekli bir diyalog tarafından yönlendirilen giderek daha da karmaşık yapıların yaratıldığı bir özörgütlenme süreci yer alır.⁷ Bu süreç, gelen sayısız sinyalin sıraya dizilip paralel olarak işlendiği geniş bir şebeke üzerine dağıtılmış organize bir sistem olarak görülen beyni yaratır. Beynin her merkezinin birlikte yoğun bir biçimde çalışmasına rağmen, paralel yapılarda organize edilmiş böyle bir sistemin algıladığı dünyanın bağdaşık bir imgesini nasıl yaratabildiği ve uygun bir tarzda cevap verebildiği hala tamamen belirsizdir.

Fakat, insan beyninin gelişiminin, doğumdan sonra duyular tamamen oluştuğundan hızlı bir niceliksel ilerlemeye uğradığı kesindir; bu bir özörgütlenme süreci olarak anlaşılır. Bu süreç- çevreden gelen sinyaller ve genler arasındaki etkileşim- hepsi çevreye bir dereceye kadar bağımlı olan etkinlik örüntüleri tarafından belirlenir. Sinir hücrelerinin neredeyse tamamı doğuştan mevcuttur; ancak bunlar beynin belli alanlarında birbirlerine bağlı değildir. Bu, özellikle de beyin zarı için geçerlidir. Pek çok bağlantı ancak doğumdan sonra büyümeye başlar, fakat önemli bir kısım da yine kısa bir süre sonra yok edilir. Sinir bağlantılarının geniş ölçekli bir yeniden inşası, sinir hücrelerinin yalnızca yaklaşık 1/3'ü geride kaldığında meydana gelir. Bu, beyin zarının işlevsel mimarisinin oluşumunun önemli ölçüde duyumsal sinyaller ve dolayısıyla deneyim tarafından etkilendiği anlamına gelir. Öğrenme sürecinin erken bir yaşta düzgün bir şekilde görebilmeyi gerektirmesi de bunun başka bir delilidir. Örneğin, kör doğan ço-

⁷ Singer, Wolf. *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt., 2002. s. 44f.

cuklar bu ilk süreci deneyim-leyemezler ve daha sonraki bir aşamada görmeyi öğrenemezler. İlk dil edinimi de, beyin ve insan organizması tarafından belirlenen bir zaman çizelgesi içinde edimlenmelidir.

İleri bilişsel becerilerin gelişimi, beyin zarının- iki milimetre kalınlığında, santimetre küpte yaklaşık 40.000 sinir hücresi olan, her bir sinir hücresinin yaklaşık 20.000 diğer sinir hücresinden bilgi alırken, yaklaşık 20.000 başka sinir hücresine bilgi gönderdiği, kırıksık bir tabaka- evriminin sonucu gibi görünür. Bu yapının iç düzenini evrim boyunca neredeyse değişmeden koruduğunun ve bir farenin beyin zarının insaninkinden yapı bakımından çok az farklı olduğunun farkına varmak hayret vericidir. Bu, yeni işlevler geliştirme işlemlerine nasıl baktığımızı etkiler. Öteki teknik sistemlerden farklı olarak, beyinde yazılımı ve donanımı ayırmak mümkün değildir. Bu işlevler için programlama yalnızca sinir hücrelerinin sinaptik örüntüleri tarafından belirlenmiştir. Beyin zarının nasıl çalıştığını kontrol eden algoritmalar evrim boyunca, daha çok beyin bölgesinin eklenmesi hariç, pek de değişmemiştir. Bu, ilk olarak, beyin zarının işlem prosedürlerinin genel bir doğaya sahip olması gerektiği ve ikinci olarak, temelde özdeş olan bu süreçlerin yinelenmesinin yeni, nitelik olarak farklı işlevler yaratabileceği anlamına gelir.

Beyin araştırması, insan yaşamının temel alanlarından birinin disiplinler arası bir araştırma alanıdır. Bu, hiçbir şey bilmemeyi itiraf etmeyi, keşfin hakiki doğasını tanımayı ve belirsiz istikametlere giden patikaları takip etmeyi gerektirir. Böyle bir konumu geliştirerek, beyin araştırması özelliğin beynin, benliğin bilinçliliğini, onun dış dünya ile iletişimini sağlayan ve öteki beyinlerin durumlarının zihinsel imgelerini yaratma ya da 'aklın bir teorisini' inşa etme becerisini varsayan belirli bir gelişim aşaması ile bağlı olduğunu göstermiştir. Beyin araştırmasının bu gibi temel yönleri antropolojik bilgiyi derinleştirir; özellikle de bu hangi mekân izmaların insanın bilgi edinmesini sağladığını gösterirse. İlk olarak, genlerde dünya hakkında bilgi depolayan ve bu bilgiyi yeni gelişen beynin fenotipine yazan evrim, sonra yine kendini yapısal değişimlerde gösteren erken ontogenez sırasında kazanılan bilgi ve deneyimler (bunlar genetik etmenlerin

sebebe olduklarından ayrılmalıdır) ve son olarak, bunun sonucunda ortaya çıkan, hâlihazırda tespit edilmiş bağlantıların verimliliğinde işlevsel değişikliklerde görülebilen, öğrenme boyunca edinilen geleneksel bilgi vardır.

Beyin, hipotez geliştiren ve sorun çözen aktif bir sistemdir. Hiç dış uyarıcı olmasa bile, sürekli olarak oldukça karmaşık ve dalgalanan sinirsel örüntüler üretir. Beyni, işlevlerini merkezi bir değerlendirme ve karar verme birimine sunan bir sistem yerine, kendini organize eden desentralize bir örgütsel yapısı olan, oldukça devingen bir sistem olarak düşünmek daha mantıklı görünüyor. Aynı zamanda, beyin eşgüdümleme alanlarının şebekesinin topolojisi ve etkinlik örüntülerinin zaman yapısı ile bütünleştirildiği ilişkileri yalnızca anatomik bağlantıların kümelenmesi ile değil aynı zamanda boşaltım örüntülerinin zamansal eşgüdümlenmesi ile ifade edebilen bir sistem olarak da görülebilir. Beyin, belli bir içeriği yalnızca oldukça uzmanlaşmış sınırlar ile açık bir biçimde değil, önceki bilgiye dayalı olarak çevresindeki dünya üzerine sürekli hipotezler formüle ettiği ve bu nedenle uyarıcıya cevap vermek yerine inisiyatifler alabilen ve aynı zamanda devingen olarak bağlanmış gruplarda temsil eder. Buraya kadar, beynimizin onunla öteki beyinleri incelediği yeni bakış, inşacı konuma oldukça dayalıdır.⁸

Bu beyin kavramının pek çok farklı yönler alabilmesine rağmen,⁹ beyin araştırması sıklıkla insan bedeninin karmaşıklığını yalnızca beyine indirgeme tuzağına düşer. Bu sınırlı görüş, fiziksel ve zihinsel süreçlerin niteliğine dair soruların ya da toplumsal özne ve toplum arasındaki ilişkinin araştırılmasında görülebilir. Araştırmanın her alanında olduğu gibi, artan bilgi, araştırmanın sevinçli ve şöhret peşinde koşan doğası tarafından bazen üstü örtülen belirsizlik alanlarını ve yeni soruları açığa çıkarır.

⁸ Singer, op. cit., s.111.

⁹ Krş. Gold. Peter ve Andreas K. Engel, eds. *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften*. Frankfurt, 1998; Andrieu. Bernhard. *La Chair du cerveau. Phénoménologie et Biologie de la cognition*. Mons. 2002.

Evrım, insanlaşma, genetik ve beyin araştırmaları insan bedeninin temel bulgularını ararken, *felsefi antropoloji*, bedenın, onu hayvanların bedeninden ayıran özel karakteristiklerini, diğerk primatların bedenleriyle kıyaslayarak ve bu farklılıkların önemini insanın kendi kendini anlayışı amacı için araştırarak inceler.¹⁰ Hem Plessner, hem de Scheler, farklı seviyelere bölünmüş bir yaşam yapısını ileri sürdüler. Bitkilerden farklı olarak, hem hayvanların hem de insanların mekânda hareket etme becerileri vardır. Merkezci konumları, hayvanlara ve insanlara, çevrelerine, onu nesnel olarak düzenleme ve kendiliğinden davranmak üzere, düşünerek bakma fırsatı verir. Hayvanların bedeninin aksine, insan bedeni insanların kendilerini çevrelerinden uzaklaştırma ve dış merkezli bir konum almalarına imkân verir. Bu, üç durum ile sonuçlanır: İnsan bedeni, dış dünyayı maddi bir şekilde deneyimlediğı bir *bedene sahip olma* kipi ve ruhunu ve iç benliğini deneyimlediğı *bir beden olma* durumu ile karakterize olur. Nihai olarak bu, insanların bu iki durumu ve aralarındaki ilişkileri algılamalarına imkân veren kendilerinin dışına dair imgesel bir bakış açısına sahip olmalarını sağlar. İnsan bedeninin bu yapısı dünyayı bir dış dünya, iç dünya ve beraber varolan dünya olarak deneyimlememize imkân verir.

Bu teörının aksine, Gehlen insan bedeninin doğası gereğı noksan olduğunu ve bunun, insan soyunu, bu noksanlıkları aşmak üzere edimde bulunmaya (“yüksek güçlerinin bir geçersiz hali” gibi) zorladığını varsayar. Gehlen’in görüşünde, insan bedenini karakterize eden, büyük ölçüde neoteni ya da üterin dışı yıl, azalmış içgüdü ve aşırı itkiler, dünyadan yabancılaşma ve ona açık değildir. Bu neoteni ya da üterin dışı yıl teörisine göre insanlar cinsel bir aşamayı, erken doğumu, yavaş bir bedensel gelişimi ve uzun çocukluk ve ergenliğı

¹⁰ Krş. bölüm 2 ve özellikle Scheler, Max. “Die Stellung des Menschen im Kosmos”, *Gesammelte Werke*. Vol. 9. Berne/Munich. 1976; Plessner. Helmuth. “Die Stufen des Organischen und der Mensch”. *Gesammelte Schriften*. Vol. IV. Frankfurt, 1981; Gehlen, Arnold. “Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt”. *Gesamtausgabe*. Vol. 3. Frankfurt, 1993; Arlt. Gerhard. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, 2001; Thies, Christian. *Gehlen. Zur Einführung*. Hamburg, 2000.

sürdürürler. Bedensel özelliklerden hiçbir şekilde daha az önemli olmayanlar, artık içgüdü ve aşırı etkilidir. Uyarıcı ve cevap arasındaki boşluk öğrenmeyi ve insanın farklı biyotoplara uyumunu sağlar. Bazı etkiler aşırı halde mevcuttur- neoteni ve öteki etkilerin azalmasının bir sonucu- bu insan davranışının geniş bir yelpazesinin gelişmesini sağlamıştır. Farklı davranma biçimlerinin bu geniş aralığı disiplin ve ehlileştirmeyi gerektirir ki burada ritüel ve kurumların oynayacak merkezi bir rolü vardır. Yabancılaşma, algı ve hareketin eşgüdüm- lenmesinde temel bir etmen olmuştur. Davranışsal örüntüler uygulanır, makineleştirilir ve tefekkür olmadan edimlenebilir. Sürekliliği yaratan ve yeni etkinlikler için enerjiyi serbestleştiren alışkanlıklar oluşturulur. Hayvanların bedenleri özgül bir çevreye ilişkin ve bu habitatlar ile başa çıkmak üzere uzmanlaşmış organlara sahipken, insan bedeninin farklı koşullara uyum sağlayabilen uzmanlaşmamış organları vardır ve bu nedenle insan dünyanın her yerinde bulunabilir. Gehlen'e göre, insan bedeninin bu uzmanlaşmamış doğası, insanların dünyaya açık olmalarını sağlar. Bedenin bu görüşü, insan bedeninin ve onun gelişiminin genel koşulları üzerinde yoğunlaşırken, bedenin antropolojik kavramları *insan bedeninin tarihsel ve kültürel doğası* üzerinde odaklanır. Bu kavramlar insan bedeninin tarihsel ve kültürel bir sürecin parçası olarak değiştiğini varsayar. Kullanılan araştırma yöntemleri ve üretilen sonuçlar buna denk gelecek şekilde farklıdır.

Tarih biliminin tarihsel antropolojisi zaman boyunca insan bedenini incelemiştir.¹¹ Bu alanda, bir tarihsel dönem boyunca ilgili kolektif tavırların belli bedensel his ve duyumsamalara nasıl yol açabileceğini bulmak üzere çaba harcanmıştır. Hissetme ve düşünmenin ve kolektif bilincin tarihsel karakteri açığa vurulmuştur. Şimdiki zamanın anlayışı, çağdaş zamanın Orta Çağ anlayışından, dünya çağı ve birey çağı aykırılığın ve zamanın ivme kazanmasının önemli hale gelmesi

¹¹ Krş. bölüm 3 ve ayrıca: Burke, Peter. *Offene Geschichte. Die Schule der „Annales“*. Berlin, 1991: Dressel, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Vienna, 1996: van Dülmen, Richard. *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Cologne. 2000.

bakımından farklıdır. Zaman kavramı değıştikçe, mekân tecrübesi de değışir. Zaman ve mekân ın farklı, kısmen çelişkili kavramsallaştırmaları modern çağda yaşamı etkilemektedir. Temel durumların tarihsel doğası ile ölüm, aşk ve çalışmaya karşı tavırların tarihsel karakteri ve temel deneyimleri aşikâr hale gelmektedir. Öznellik düzen, mesafe ve disiplin gibi tarihsel ve kültürel süreçlerin sonucu olarak görülür. Cinsellik ve doğum, çocukluk, gençlik ve yaşlılık, beslenme ve giyinme bile insan bedeninin tarihi cisimleştirdiğini ve dolayısıyla onun tarihsel doğasının onun tikelliğini anlamak için araştırılması gerektiğini açık bir biçimde göstererek, tarihsel doğalarını açığa çıkarmaktadır.

Bedenin doğası üzerine tarihsel araştırma, insan bedeninin farklı zamanlardaki bir görüşüne sahip iken, ilginin onun tarihsel tikelliği üzerinde olması ile, kültürel antropoloji eşzamanlı bir perspektif geliştirdi. İnsan bedeninin tarihsel doğası için geçerli olanın, onun kültürelliği için de geçerli olduğu söylenebilir. Kültürel etkilerin çeşitli doğası yüzünden, çok farklı karakteristiği olan bedenler gelişir; çeşitlilikleri ve kapsamaları ölçülemez. Yalnızca başkalığı deneyim ile bildiğimiz şeye indirgeyerek kültürel farklılıkları, onların karmaşıklıklarından hiçbir şey kaybetmeden aşmanın mümkün olduğu izlenimini yaratabiliriz. Ancak daha ayrıntılı bir inceleme, bu yalnızca bedensel farklılık ve başkalığı inceleyerek ve göstererek bulunabileceğinden, böyle bir indirgemenin bedene kültürel antropolojik bakışın özgün doğasını yitirdiğini gösterir. Beden bakımından neyin kültürel farklılık olarak görüleceği, söz konusu araştırmanın önkoşullarına bağlıdır ve çalışmaya uygulanan kültürel referanslar ve bundan doğan başkalık algısı arasındaki karşılıklı ilişkiden inşa edilmiştir. Görev, beden hakkındaki bilginin karmaşıklığını artırmak için kültürel çeşitliliğin incelenmesini gerektirir. Kuzey ve güney Avrupa kültürlerinin çok benzer olmasına rağmen, hala bedene dair tutumlarda önemli farklılıklar- insan toplumunun her yönünü etkileyen farklılıklar- vardır.

Tarihsel antropolojik araştırmanın insan soyunun bedeni ile ilişkisinde tarihsel değışimleri bulma, bu değışimleri inceleme ve değër-

lendirme amacı vardır.¹² İmgeler ve beden kavramlarının yanı sıra, bedensel pratikler ve duyuların kullanımı üzerinde odaklanır. Kullanılan yöntem ve prosedürlerin pek çoğu Nobert Elias, Michel Foucault, Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun çalışmalarına dayalıdır. Bu çalışmalar beden ve onun duyularının mevcut dönemde nasıl değiştiğini analiz etme girişiminin temelini oluşturur. Anahtar konular, bedenin farklılaşan algısı ve insan soyunun bununla ilişkisi ve bunda zamanın ivme kazanması, yeni medyanın aynı anda çok yerde bulunması, giderek artan bilgisayar kullanımı ve bu süreçte artan toplumsal soyutlama ve imgelemenin etkileri tarafından oynanır.

Avrupa uygarlık sürecini yeniden inşasında Nobert Elias, insan bedeninin giderek daha fazla disipline edildiğini gösterdi.¹³ Uygulanan kontroller yeme alışkanlıklarını, toplumsal davranışı ve duygusal yaşamı içerir. Ayrı ve utanç eşiklerinin doğuşu bunda temel olmuştur. İnsanlar kendilerini bedenden uzaklaştırmaya başlamışlardır. Modern insan birbirlerinden, dünyadan ve kendinden giderek daha da uzaklaştı ki bu öz mükemmelleşmeye ulaşmak için stratejiler olarak kullanılabilecek öz kontrol ve öz disiplin ile sonuçlandı.¹⁴ Görüşler, hisler, ahlaki ilkeler ve değerlerden oluşan daha çeşitli bir iç dünya gelişti. Bu gelişme örnekleri ve modelleri yaratan pratik edimlerde ve toplumsal etkinliklerde meydana gelmektedir. Rasyonel düşünmeye tabi, kontrol edilen bir bedene bu geçiş, sıklıkla tekrarlanan

¹² Krş. bölüm 5 ve Wulf, Christoph. *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim, 1997; Wulf, Christoph ve Dietmar Kamper, eds. *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Berlin, 2002; Wulf, Christoph. *Anthropologie der Erziehung*. Weinheim/ Basel. 2001; Kamper, Dietmar ve Christoph Wulf, eds. *Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommenheit und Unverbesserlichkeit*. Frankfurt, 1994; Gebauer, Gunter, Dietmar Kamper, Dieter Lenzen, Gert Mattenklott, Christoph Wulf ve Konrad Wünsche. *Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung*. Re

¹³ Krş. Hermann. Ulrich. "Vervollkommenheit des Unverbesserlichen?" *Anthropologie nach dem Tode des Menschen*, op. cit., 1989.

¹⁴ Gebauer, Gunter ve Christoph Wulf. *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek. 1998.

pratik ve yansılama biçiminde taklitsel öğrenme, kılavuz ilkeleri ve komutları takip etme ve kontrol ve baskıyı deneyimlemeyi içeren pek çok etmenin sonucuydu. Modern insanın kapalı ve mühürlü bedeni (*corpus clausum*) aşamalı olarak evrilmiştir.¹⁵

Foucault'un analizi de aynı yöndedir.¹⁶ Ne var ki Elias'ın aksine,¹⁷ toplumun ve bireylerin rollerinin birleştiği ve hem bedenin etkinliğinin hem de öznelere inşacı yanlarının oynayacak önemli role sahip olduğu kontrol ve disipline eden güç kurumlarına daha büyük vurgu yapar. Foucault, iktidarı sadece insanı ezen bir şey olarak değil, insanı ilerleten, "bireyi üreten" bir şey olarak da görülebileceği siyasal bedenin derialtı olarak tanımlar. İnsanlaştırma olarak görünen şey; daha hafif cezalar, psikolojiyi ceza sistemine sokmak, sanığı ve suçlu anlamak, medeniyetin yeniçağını müjdeleyen daha nükteli bir kontrol aracıdır.¹⁸ Amaç, bedenin, onun jestlerinin ve davranışlarının *kontrolü, disiplini ve standartlaşmasıdır*. Bu süreçlerin modelleri bedenin öğrenme becerisi onun "gücün mikrofiziğine" tabi tutulmasını ve dolayısıyla siyasi bir varlık haline gelmesini sağladığı hapisanelerde, okullarda ve orduda bulunan zamansal ve uzamsal yapılarda görülebilir.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde, Horkheimer ve Adorno, rasyonellik, aydınlanma ve medenileşme sürecindeki özgürleşimin, medeniyet tarihinin kurbanın içe vurumunun tarihi olduğunu varsayarak, onların fedakârlıklar olmadan başarılmadığını göstermek için

¹⁵ Krş. Foucault, Michel, *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt, 1973; — *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt, 1975; — *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt, 1977; diğerlerinin yanı sıra, Foucault'un çalışması ile krş: "Michel Foucault philosophe". *Rencontre internationale. Paris. 9.10.11 January 1988*. Paris. 1989.

¹⁶ Elias, Norbert. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychologische Untersuchungen*. Vol. 2. Frankfurt, 1978/79.

¹⁷ Kamper, Dietmar. "Tod des Körpers — Leben der Sprache". Gebauer et al., *Historische Anthropologie*. op. cit., s. 49-82, s. 62.

¹⁸ Horkheimer, Max ve Theodor W., Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt, 1988. s.62. [Aydınlanmanın Diyalektiği, Kabalcı Yayınevi]

Freudçu teoriyi kullanırlar.¹⁹ İnsan bedeninin doğanın tehlikelerinden özgürleşmesi, onun *toplumsal rasyonalite güçlerine* maruz kalmasına paralel olarak meydana gelmişti. Bedenin dış kontrolünden, iç kontrol için bir benliğin tesis edilmesine geçiş, tersinmez bir süreçtir ve nasıl bakıldığına göre hem bir kayıp hem de kazanımdır. İkinci Dünya Savaşı'nın vahşetlerinin zemininde, Horkheimer ve Adorno, bu geçişte içerilen kayıpları vurgulamışlardı; rasyonaliteden mite, yaşamdan ölüme tersinmez bir değişim. Semptomları tarif ettiler ve tekrar bir bedene dönüştürülmeyecek, kadavra olarak kalması gereken kötü davranılmış, kıyılmış ve şiddete uğratılmış cesedin mesajlarını kodladılar. Nihai dönüşüm- ölüm- medeniyet sürecinin en önemli etmeni ve motive edici gücüdür. Onu medeniyetin nihai amaçlarını başarmaktan alıkoyan, imgeselin müdahalesidir.²⁰

Bu analiz, *bedenin insan tarihi ve kültürü için bir aracı olduğunu* gösterir. Tarihsel antropoloji bedeni, hem bireysel hem de kolektif kültürel vicdanın alanı olarak inceler.²¹ Burada, benlik sınırlarını bulur ki

19 Kamper, Tod des Körpers — Lehen der Sprache. op. cit., s.61.

20 Krş. Halbwachs, Maurice. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt, 1985; Assmann, Aleida ve Dietrich Harth, eds. *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt, 1991; Asman, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich. 1992; Dieckmann, Bernhard, Stephan Sting ve Jörg Zirfas, eds. *Gedächtnis und Bildung. Pädagogisch anthropologische Zusammenhänge*. Weinheim. 1998; Weinrich, Harald. *Letzte Kunst und Kritik des Vergessens*. Munich, 2000.

21 Bireyselliğin sorunsal alanı tarihsel antropolojinin merkezi meselelerinden biridir, özellikle de eğitim bilimlerinde: bu daha fazla araştırma gerektiren bir alandır. Bu konunun iyi bir gözden geçirmesi şurada bulunabilir: Mever-Drawe. Käte. "Individuum". *Vom Menschen*. İçinde, Wulf. op. cit., s. 698-708: krş. Bodei. Remo. *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milan. 2002; Sonntag. Michael. „*Das Verborgene des Herzens. Zur Geschichte der Individualität*. Reinbek. 1999; Meyer-Drawe, Käte. *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. Munich 1990; Veyne, Paul, Jean-Pierre Vernant. Louis Dumont, Paul Ricoeur, Françoise Dolto, Francisco Varela ve Gérard Percheron. *Sur l'individu*. Paris, 1987; Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme. Une Perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, 1983; Jonas, Hans. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leb-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips der Verantwortung*. Frankfurt, 1981.

bu onun inşasının kurgusal karakterini görmesine imkân verir.²² Beden, ifade ve temsilin aracı olarak ele alınır; onun enerjisi dünyayı anlatılara, resimlere, üretimlere ve edimlere dönüştürür. Sahip olunan bakış açısına bağlı olarak, beden ithaf, ifade ve temsil olarak görülebilir. Bazen bir makine gibi görünür, bazen bir ruha sahip ya da kendini dönüştürme ve aşma eğilimine sahip, devingen bir canlı organizma olarak. İnsan bedeninde, dış dünya kendini iç dünyaya dönüştürür, maddilik imgeleme dönüşür, ancak bunun tersi de doğrudur; iç dünya dış dünya olur ve imgelem maddiyat olur. Ortak tarihsel ve kültürel deneyimlere rağmen, her insan bedeni biriciktir. Zihniyetler tarihinde tutum ve görüşlerin kolektif karakterinin vurgulanmasına rağmen,²³ sosyalleşme ve kültürelleşme süreci her kişi için farklıdır.

Bedenin tarihsel ve kültürel inşası üzerindeki odak, araştırmanın vurgusunu duyulara ve onların birbirleri ile ilişkilerine yöneltir. Duyuların nasıl kullanıldığına ve deneyimlendiğine dair kalıcı değişimlerin delili medenileşme süreci boyunca bulunabilir. Mesafe, kontrol, disiplin ve soyutlamadaki yukarıda tarif edilen artış ve medya tarafından sunulan imgelerin artan önemi duyuların birbirleri ile ilişkilerinde bir değişim ile sonuçlanmıştır. Koklama, tat alma ve dokunma özel alanda daha da geri itildiler, görme mevcut çağın önde giden duyusu haline geldi. Görülebilirlik, açıklık ve şeffaflık ötekiliğin ve cemaatin tecrübesinde işitmekten ağır basar. Okuryazarlığın ve yeni medyanın yükselişi, bedenın algılanmasında ve duyulanmasında kalıcı bir değişiklik getirmiştir.

Bedenin ötekiliğinin deneyiminde anahtar bir rol *ruh* ve *kutsal* -bilimsel anlayışa karşı koyan karmaşık bir doğası olan iki yön -tarafından oynandı. Sanat, sosyal ve kültürel bilimler düşünürleri, bu

²² Ayrıca krş. von Braun, Christina. *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*, Zurich/Munich, 2001; Bodei, Remo. *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milan, 2002; Bodei, Remo. Giuseppe Cantillo. Alessandro Ferrara. Vanna Gessa Kuritschka ve Sebastiano Maffettone, eds. *Ricostruzione ella Soggettività*. Naples, 2004.

²³ Krş. Langer, Susanne K. *Philosophie auf neuen Wegen. Das Symbol im Denken im Ritus und in der Kunst*. Frankfurt, 1987.

kavramların uzun zamandır Avrupa kültürünün bileşenlerini oluşturan etmenlere dayalı olduğunda ve onların varlığını çağırmanın, insan yaşamının sadece içkinliğe indirgenmesini önleyeceğinde ısrar ederler. Güzellik ve aşk gibi, ruh ve kutsal da bedene bağlıdır ancak sınırlarını aşabildiklerinden, onun tarafından sınırlanmamışlardır. Onlar insan tecrübesinin öznellik ve bireyselliğin ötesindeki alanlarının, başkalık alanının parçalarıdır.

Antropolojinin Merkezi Alanlarında Beden

İnsan bedeninin varlığı sürekli yeni muammalar kaynağıdır. Bedenimizi kontrol edebildiğimiz halde, bedene bilinçli erişimimiz sınırlıdır. Beden yalnızca tarihsel ve kültürel temsillerinde anlaşılabilir.²⁴ Bu temsilleri araştırmak bu alandaki tüm bedensel yönler üzerinde odaklanan ve böylece bedene bakmada yeni yollar yaratan tarihsel antropolojinin görevidir. Bu kültürel öğrenme olarak taklitsel öğrenmede, edimselin teori ve pratiklerinde, cemaatler yaratan pratikler olarak ritüellerde, dil ve onun evrensellik ve tikellik arasındaki konumunda, imge ve imgelem arasındaki ilişkide ve yaşamın tersinin rolü olarak ölümden görülebilir.

Antik Yunan'da, yansılama ve benzerlik süreçleri, *taklitsel* süreçler olarak tasarlanmıştır. Platon'un *Devlet*'inin üçüncü kitabında, taklit eğitim ile anlamdaş olarak kullanıldı. İnsanlar öğrenirken, bunu rol modellerden taklitsel bir yolla yaparlar. Platon taklitsel bir biçimde davranma baskısına yani, rol modellere benzemeye çabalamaya, direnme seçeneği görmez. Onun görüşünde bu durum, kötü rol modellerini toplumdan dışlamayı gerekli kıldı. Aristoteles da insan soyunun, insan bedenine ayrılmaz bir şekilde bağlı olan özel, taklitsel armağanını vurguladı. Platon taklidin tanımını *Devlet*'inin onuncu kitabında düzeltir, onun kapsamını estetik alanıyla sınırlar, böylece taklidi, estetiğin doğruluğa mecburiyeti olmayan, bağımsız bir konusu olarak ilk meşrulaştıran kişi olur; ancak bu tanım onun genel önemi-

²⁴ Krş. Bölüm 7 ve ayrıca Gebauer, Gunter ve Christoph Wulf. *Mimesis. Kultur — Kunst — Gesellschaft*. Reinbek. 1998: — *Spiel, Ritual, Geste*, op. cit.: — *Mimetische Weltzugänge. Soziales Handeln — Rituale und Spiele — ästhetische Produktionen*. Stuttgart. 2003.

ni azaltmıştır. Tüm Aristotelesçi itirazlara rağmen, bu daha düşük tahmin uzun zamandan beri taklit anlayışı ile ilişkilendirilmiştir. Bu ancak, taklitsel süreçlerin antropolojik öneminin kanıtı sağlandığı zaman doğrulanmıştır.²⁵

Bu antropolojik delil, insan bedeninin, *çevremizdeki dünya ile taklitsel ilişkilerin temeli* olduğunu açık bir biçimde gösterir. Taklitsel süreçler öteki insanlar ve çevremizdeki dünya ile ilişki kurmamızı sağlarlar. Taklitsel süreçler insan bedeni ve duyları ile bağlıdır ve toplumsal özneler tarafından bir önceki dünyayı *kendi* dünyaları gibi yeniden yaratmak için kullanılırlar. Bu yolla, hem kendi dünyalarını yaratabilir hem de toplum ile bütünleşebilirler. Hem topluma katkıda bulunurlar hem de kendi bedenlerinin yardımı ile onu şekillendirmeye yardımcı olurlar. Tıpkı toplumsal özneler dünyada içerildiği gibi, onlar da kendi bedenleri içinden dünyayı içerirler. İnsan bedeninin esnekliği, insanların yalnızca çevrelerindeki dünyaya tabi olmanın üzerine yükselmelerini, bunun yerine insanın çevresindeki dünyaya şekil vermesini sağlar ki bu, hareketin hayati rol oynadığı bir süreçtir. Taklitsel eylemler, beden hafızasında depolanan ve farklı durumlarda güncellenebilen pratik bilgi yaratır. Bedenin araçsallaşmış kullanımı beden teknolojilerinin edinilmelerini sağlar; bunun karşılığında, bu, bedeni kasıtlı, kontrollü ve işlevsel bir tarzda kullanmayı mümkün kılar.

Jestler bu süreçler sırasında öğrenilir, böylece bizi bedensel sunum ve ifadenin en önemli biçimlerinden bazıları ile donatırlar. Jestle dayalı becerilerin taklitsel edinimi kurumsal normları, toplumsal değerleri ve güç meselelerini birleştirir. Bunlar hareketleri ve beden konumlarını şekillendirmeye yardımcı olurlar. Aynısı ritüel bilginin edinimi, pratik oyun becerileri ve pratik bilgi gerektiren tüm öteki kültürel ve toplumsal alanlar için de geçerlidir.²⁶

²⁵ Wulf, Christoph. "Praxis". *Theorizing Rituals: Classic Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. Ed. Jens Kreinath. Jan Snoek ve Michael Stausberg. Leiden, 2006.

²⁶ Krş. bölüm 8 ve ayrıca Wulf, Christoph. Michael Göhlich ve Jörg Zirfas, eds. *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*. Weinheim/Munich, 2001: Fischer-Lichte, Erika ve

Kültürel süreçleri edimsel karakterlerine göre analiz etmek bu süreçlerin üzerine yeni bir ışık tutar.²⁷ Algı, bilgi, medya, ritüeller ve toplumsal cinsiyet, edimselin, dil, beden ve estetiğin yönlerinin tümünün etkili olmaya başladığı pratikleri olarak görülür. Bu pratikler, karakteristik sahneleme ve edim yönleri tarafından tanımlanırlar. Algı, ilgili eylemlerin tarihsel, kültürel ve aracısal mekân lar yaratan bir dizilimi olarak anlaşılır; bu süreçte, zaman, düzen, hareket, hafıza ve beklentinin ritmik etkileşiminin tümü önemlidir. Bilgi ve bilimin de edimsel bir düzenlemenin karakteristikleri olan edimsel bir yönü vardır ki bu bilimin, tarihsel olarak farklı fakat kaçınılmaz dizinselliğini ifade eder. Medya, uzaktakinin görünmesine imkân verir ve onu algılanabilir kılar. Edimsel karakterler ne tarzda kullandıklarında, maddilik, kendi kendine yeterlilik ve aracısal anıştırmalardadır. Cisimleştirme ve cisimleştirme süreci çeşitli medya formatlarında farklı yoğunluklarda görünür. Ötekiliğin bedenselliği ve onun edimsel olarak ele alınışı, farklılıkların ritüel ele alınışında merkezidir. Bağlama bağlı olarak, ritüel edimler dahil edilme ya da dışlanma prosedürleri geliştirirler ki bunlar bedensel edimin, gücün ve başkalığın sahnelenmesini sağlarlar. Bedenin edimi aynı zamanda *toplumsal cinsiyetin* biçimlendirilmesinde de çok önemlidir. Toplumsal cinsiyet farklı cinsiyetlerin cisimleşmesinin sonucu olarak görülebilir; ilişkisellik ve tarihsellik bu gelişmede hayati bir rol oynar. Bu süreçler güç uygu-

Christoph Wulf, eds. "Theorien des Performativen". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 10(2001)1: Wirth, Uwe, ed. *Perfomanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt, 2002: Fischer-Lichte, Erika ve Christoph Wulf, eds. "Praktiken des Performativen". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 13(2004)

²⁷ Krş. bölüm 9 ve ayrıca: Wulf, Christoph, Birgit Althans, Kathrin Audehm, Constanze Bausch, Michael Göhlich, Stephan Sting, Anja Tervooren, Monika Wagner-Willi ve Jörg Zirfas. *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*. Opladen, 2001; Wulf, Christoph ve Jörg Zirfas, eds. "Rituelle Welten". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 12 (2003) 1 ve 2; —eds. "Innovation und Ritual. Jugend, Geschlecht. Schule". *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft. Supplement* 2 (2003); Wulf, Christoph, Birgit Althans, Kathrin Audehm, Constanze Bausch, Michael Göhlich, Ruprecht Mattig, Anja Tervooren, Monika Wagner-Willi ve Jörg Zirfas. *Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien*. Wiesbaden. 2004.

lama pratikleri, habitusun oluşturulması ve kabul edilmiş toplumsal cinsiyet rollerinin alt üst edilmesinin etkili hale gelmesine imkân verir.

Ritüellerin ve ritüelleştirmenin edimsel karakteri kültürün yaratımında, muhafaza edilmesinde, değişiminde ve bir sonraki nesle aktarımında önemli bir rol oynar.²⁸ Söylemin aksine, onların bedensel yanı da etkili hale gelmelerine muazzam biçimde katkıda bulunur. Ritüeller, insan bedeninin sembolik olarak kodlanmış sahnelenmesi ve ediminden sonuçlanırlar. Ritüel düzenlemesi, her katılımcı tarafından farklı yorumlansa da, bir aidiyet hissi yaratır. Ritüellerin bedensel sahnelenmesi ve edimi olmadan ne ortak tecrübe ne de onların toplumsal doğası açılabilir. Ritüeller geçmiş, şimdi ve gelecek arasında süreklilik yaratırlar. Sıklıkla tekrarlandıklarından, alışılmamış fikirlerin edimsel düzenlenmelerini de sağlarlar, dolayısıyla değişime açıktırlar. Normatif standartları ve değerleri, ritüel katılımcılarının bedenlerine kaydederler. Pek çok ritüel, mevsimsel değişiklikler ya da bir toplumsal konum ya da kurumun yeni bir yükümlülüğe örgütsel aktarımı gibi belirli önemdeki mekân ve zamanları işaretlerler. Bu süreç farklı ayırım, aktarım ve yenilenmiş bütünleşme aşamaları ile karakterize olmuşlardır. Ritüellerin edimlenmeleri sırasında farklılıklar incelenir, düzenler tesis edilir ve değiştirilir. Ritüellerin düzeni sürdürme işlevlerini yerine getirmedikleri yerlerde, şiddet patlamakla tehdit eder. Ritüeller bedensel sahneleme ve edimin, dinsel ayin ve törenlerden festival kutlamalarına kadar değişen çok farklı biçimlerini kapsar. Bu biçimlerde, kutsalın ritüel yaratımı önemli bir rol oynar; burada, kutsal eylemlerin ve konuşulan kelimelerin büyüü merkezi öneme sahiptir. Ritüellerin doğal havası onların özellikle antik bir statükoyu sürdürdükleri izlenimini vermelerine, dolayısıyla yürürlüğe

²⁸ Krş. bölüm 10 ve özellikle Trabant, Jürgen. *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt, 1998; ---*Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*. Munich. 2003; von Humboldt, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Vol. IV. Berlin, 1905; Chomsky, Noam. *Knowledge of Language. Its Nature, Origin, and Use*. New York, 1986.

konan güç yapılarını gizlemelerine imkân verir. Ritüellerdeki değişim için didinen içkin devingenlik sıklıkla fark edilmeden kalır.

Kültürel edimsel düzenlemelerin ritüel yanı da dilin edimsel önemini gösterir. Beden ve dil arasındaki ilişki bakımından, *dilin* bedensel önkoşulları özellikle önemlidir.²⁹ Kökenleri, 100.000 ile 200.000 yıl kadar geriye sürülebilir ve 40.000 yıl önce muhtemelen zaten oldukça ilerlemiş haldelerdi. Konuşma becerisinin gelişmesi için, ellerin hareket görevlerinden ve görme gücünün idrak görevinden özgürleşmesi gerekiyordu; bu beyin ölçüsünde bir artışı, beynin yanallaşmasının gelişimini, konuşma merkezlerinin oluşumunu, gırtlığın alçak konumunu ve ses ve işitme aygıtının gelişimini de gerektirdi. Bu genel dil becerisi tek bir evrensel dil yerine pek çok dilin evrimleşmesi ile sonuçlandı. Kelimeler, sözdizimsel inşalar ve cümleler oluşturma becerisi insan bedeninde içkindir ve nesilden nesile aktarılır; ne var ki, bu münferit dillerin kelime ya da dilbilgisi kurallarının çeşitliliğini açıklamaz. Dil erken bir yaşta edinilmelidir. Yoksa, onu edinme kapasitesi kalıcı olarak yok olur. Beyin araştırması deneyleri dil becerisini eğitmek için erken öğrenme sürecinin gerektiğini göstermişlerdir. Bir dil öğrenilirse, diğer diller de edinilebilir. Bu fırsat erken yaşamda kullanılmazsa, daha sonraki bir aşamada dil öğrenmek artık mümkün değildir. Konuşma seslerinin boğumlanmasında, insan bedeni hem onların oluşumunda aktif, hem de onların alınmasında pasiftir. Boğumlanma ile yaratılan ses aynı zamanda kulak tarafından duyulur. Dokunmanın da, insanlar tarafından iki yönlü deneyimlenen bir duyulanma biçimi vardır. Aletlerin kullanımı ile meşgul el ile sembolleştirme etkinliklerine yönelmiş baş arasındaki yapısal ilişki, el, dil ve bunların kombinasyonlarının gelişimi için hayatidir. Dil, bedenin doğrudan hareketinde- ses aygıtının boğumlanmasında- kökler salmıştır ki bu konuşma edimlerinin diziselliğiyle

²⁹ Krş. bölüm 11 ve özellikle Belting, Hans. *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. Munich, 2001; Schäfer, Gerd ve Christoph Wulf, eds. *Bild - Bilder — Bildung*. Weinheim, 1999; Iser, Wolfgang. *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt., 1991; Castoriadis, Cornelius. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwürfe einer politischen Philosophie*. Frankfurt., 1984.

ve düşüncelerin eş zamanlı boğumlanması ile sonuçlanır. Bu iki boğumlama biçimi işitme, sesin konuşmayı yaratması ve aynı zamanda düşüncelerin ifade edilmesi ile doğrudan bağlantılıdır.

İnsan soyunun bedensel doğası ile yakından bağlı olan yalnızca dil değil, aynı zamanda *imgelemdir*. O büyük olasılıkla insan bedeninin nebati alanında kökler salmıştır ve insanın aşırı uyarıcısının bir izdüşümü olarak görülebilir.³⁰ Kökenleri ne olursa olsun, insanlar, dilin yaratıkları kadar fantezinin de yaratıkları olarak görülebilir. Castoriadis, imgelemin, bedensel enerjilerin tarihsel ve kültürel kavramlar ile beraber örüldüğü ve böylece tarihsel ve kültürel gelişimler boyunca değişen kolektif ve bireysel anlamlar oluşturduğu, kendi kendini yenileyen imgeler dünyası olduğunu varsaydığında, insan soyunu bu şekilde yorumlamıştı. İmgesel figürleri akla dayanarak, akıl da delile dayanarak belirler; karşılığında, bu figürler imgelemin çalışmalarını etkiler. Bu yolla imgelem tarihsel ve kültürel dünya için bir referans noktası yaratır ki bu cemaat ruhunun gelişmesine imkân verir. Bu imgesel anlamlar, insan soyunun değerlerini ve eylemlerini yapılandırır ve toplumun içyapılarını ve toplumsal varlıkların yaşamlarını etkiler. İmgelem, öznelinin ve toplumun sürekli kendini güvenceye alma ve kendi kendine değişiminin motoru haline gelir. İmgelem, insanın dış dünyayı iç dünyaya ve iç dünyayı dış dünyaya dönüştürmesine imkân verir. İmgelem taklitsel süreçleri ve ritüel düzenlemeleri kolaylaştırır, edimselin açılmasına imkân verir ve kolektif imgeler, anlamlar ve ritüel edimler aracılığıyla toplumu yaratır. O, algı ve bedensel hafıza, iktiras ve arzu, gündüz düşleri ve bakışlar için hayatidir, imge ve sesler, kokular ve tatlar ve ayrıca dokunma hissi yaratır. İmgelem ve dil, düşünme ve imgeler ayrılmaz bir biçimde bağlıdır.

³⁰ Krş. Bölüm 12 ve özellikle Bahr, Hans-Dieter. *Den Tod denken*. Munich, 2002; von Baroewe Constantin, ed. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Munich, 1996; Macho, Thomas. *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt., 1987; Baudrillard, Jean. *Der symbolische Tausch und der Tod*. Munich, 1982.

İmgelemin ana temalarından biri de *ölümdür* ki bu insan soyunu tehdit eder, dinin, felsefenin, edebiyat ve bilimin terbiye etmeye çalıştığı korku ve dehşeti yaratır. Evrimsel araştırma ve insanlaşma teorilerinin bakış açısından, bugün sahip olduğumuz beden sayısız ön insan, tarihöncesi insan ve ilk insan nesillerinin ölümü olmadan evrilemezdi. Yaşama ve ölme ayrılmazdır ve yalnızca öteki bakımından anlaşılabilir. Zamansallık ve ölümlülük insan bedeninin yalnızca sınırlarını tanımlamaz, aynı zamanda onun evrimini sağlayan koşullarıdır da. Ölüm olmadan, insan bedeni, insan türü ve münferit yaşamlar olmazdı. Ölüm yalnızca münferit yaşamlara değil aynı zamanda, ölüme eşlik eden acı ve kaybı deneyimlemek kaçınılmaz olduğundan, cemaate de tehdittir. Bu nedenle, her kültür ölümle başa çıkma stratejileri geliştirir, bunlar arasında en önemlileri ölmekte olana bakım, hizmet, gömme ve yas tutma ritüelleridir. Farklı toplumsal çağlar boyunca dünyanın kültürleri çok sayıda ayin, mit ve imge üretmiştir ki bunlar ölüm ile yüzleşmemize ve bunu kendi tarzımızla yapmamıza yardımcı olurlar. Ölüm akli kurcalayan, onun imgelemine ve düşünce kapasitesine meydan okuyan ve onu Paul Valéry'nin sözleri ile sürekli olarak huzursuz bırakan boş bir mekân olarak kalır: “Ölüm bizimle derinden gelen bir ses ile konuşur, ancak söyleyecek hiçbir şeyi yoktur”.

7. KÜLTÜREL ÖĞRENMENİN TAKLİTSEL TEMELİ

Primat araştırması alanındaki yeni çalışmalar temel taklitsel öğrenme becerilerinin diğer primatlar arasında da bulunabileceğini göstermesine rağmen, bu beceriler özellikle insanlarda oldukça yüksek bir düzeyde mevcuttur. Bu bulgu, kültürel çalışmalar alanında faaliyet gösterenleri şaşırtmamıştır. Aristoteles, taklit yoluyla öğrenme yeteneğinin ve insanın taklitsel sürece katılmada gösterdiği başarının, insanın özel bir hüneri olduğunu ilk fark edenler arasındaydı.¹ Son yıllarda, gelişim psikolojisi ve bilişsel psikoloji alanlarındaki uzmanlar primatların toplumsal davranışlarını inceleyip, bu bulguları insanın davranışıyla karşılaştırarak ilk insanın öğrenişinin bazı karakteristiklerini yalıtılabildiler ve insanlarda bebeklik ve erken çocukluk dönemlerinde taklitsel öğrenmenin özgül karakteristiğini belirleyebildiler. Michael Tomasello küçük çocukların bu yeteneğini şu becerileri vurgulayarak özetledi:

- Kendini başka bir kişi ile özdeşleştirme,
- Diğerlerini kendi kadar kasıtlı edimde bulunuyor olarak algılama,
- Diğerleri ile birlikte, müşterek dikkat gerektiren etkinliklere katılma,
- Fiziksel nesneler ve dünyadaki olaylar arasındaki pek çok nedensellik ilişkisini anlama,
- Diğerlerinin jestler, dilsel semboller ve dilin anlamları ile ifade ettikleri iletişimsel gayeleri tanıma,

¹¹ Krş. Aristotele. *Poetik*. Ed. Manfred Fuhrmann. Stuttgart. 1984.

- Taklit ve diğerleri ile rol yapmayı kullanarak bu jest, sembol ve anlamları kullanmayı öğrenme,
- Dil temelli kategorileri ve olaylar çizelgeleri oluşturma.²

Bu beceriler küçük çocukların kültürel sürece katılmalarını sağlarlar. Toplumsal gruplarını pratik ve becerilerinin öne çıktığı olaylara katılarak kendi kültürel bilgilerini edinebilirler. Burada bahsedilen yetenekler rol modellerden öğrenmenin küçük çocukların gelişimi için merkezi önemini gösterir.³ Ne var ki, bu süreçleri taklitsel süreçler olarak kavramsallaştırmak daha doğru olur. Başka biri ile özdeşleştirme, onları kasıtlı olarak edimde bulunan bir varlık olarak anlama ve dikkati bir konuya yöneltme becerilerinin tümü çocukların taklitsel, yetişkinlere öykünme ve benzeme arzusu ile ilgilidir. Daha yaşlı insanlar gibi olma yönündeki bu arzusu, küçük çocukları nesneler ve dünya arasındaki nedensellik ilişkisini ve jestler, semboller ve dilin anlamları ile ifade edildiği gibi iletişimsel gayeleri anlamaya ve yaşlılar gibi nesnelerin kategorilerini ve olayların çizelgelerini oluşturmaya güdüler. Küçük çocuklar daha henüz dokuz aylıkken içkin taklitsel yeteneklerimizi kullanma becerisine sahiptirler; diğer primatlar böyle yetenekleri hayatlarının hiçbir döneminde elde edemezler.⁴

Bu taklitsel yetenekler küçük çocukların kendi toplumlarının kültürel ürünlerinde ve süreçlerinde yer almalarına imkân verir. Bugün psikolojide “kriko etkisi” olarak bilinen, küçük çocukların kendi kültürel cemaatlerinin maddi ve sembolik ürünlerine dahil olabildikleri şeyi mümkün kılarlar; bu ürünler bu yolla muhafaza edilir ve sonraki nesle aktarılırlar.

Taklitsel süreçler ilke olarak diğer kişilere yönelmiştir. Bebekler ve küçük çocuklar beraber yaşadıkları kişilerle ilişki kurarlar. Ebe-

² Tomasello, Michael. *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt, 2002, s. 189.

³ Krş. Bandura, Albert. *Self Efficacy*. New York, 1997.

⁴ Krş. de Waal, Frans. *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere*. Munich, 2001; Lestel, Dominique. *Les origines animales de la culture*. Paris, 2001.

veyinler, büyük kardeşler, diğer akrabalar ve tanıdıklar.⁵ Onları taklit ederler; örneğin gülümsemeye gülümseme ile karşılık vererek. Ancak zaten edinmiş oldukları yetenekleri kullanarak da yetişkinlerde tepkiye ön ayak olurlar. Bu ilk alış verişler ayrıca küçük çocukların hisleri öğrenmelerini sağlar. Başkaları ile ilişki kurarken kendi içlerinde hisler uyandırmayı ve başkalarında bu hisleri nasıl uyandıracaklarını öğrenirler. Beyin çevre ile bu alışveriş boyunca gelişir, yani, onun belli kapasiteleri eğitilir, diğerleri çürümeye bırakılır.⁶ Yaşamın başlarının kültürel koşulları küçük çocukların beyin ve bedenlerine işlenmiştir. Görmeyi, işitmeyi veya konuşmayı erken yaşta öğrenmemiş biri bu becerileri sonraki yaşlarda da edinemez.⁷ Başlangıçta bebek ve çocukların taklitsel eylemleri özne ve nesnenin ayrılmasına izin vermez; bu gelişimin sonraki bir aşamasında meydana gelir. İlk olarak, dünya büyüğü gibi algılanır, yani sadece insanlar değil nesneler de canlı gibi tecrübe edilir. Akıl yürütme becerisi geliştikçe giderek daha az önemli hale gelen, dünyayı örtüşmeler olarak anlama becerisi dış dünyayı taklitsel süreçler aracılığıyla imgelere çevirmek ve bunları imgelerimizin iç dünyasında biriktirmek için can alıcı kapsamı sağlar.

Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk adlı otobiyografisinde Walter Benjamin bir çocuğun öykünme sürecinde kültürel çevresine nasıl dahil olduğunu gösterir.⁸ Bu süreçler boyunca çocuklar ebeveyn evinin odalar, plan, nesneler ve atmosfer gibi çeşitli özelliklerinin yönlerini benimser. Bunlar, çocuğun imgeleminde depolanan imgelere “izlenimler” olarak dahil edilirler. Burada depolanırlar ve ardından çocuğun öteki kültürel dünyaları keşfetmesine yardımcı olan yeni imge ve hatıralara dönüştürülürler. Kültür bu kültürel ürünleri somutlaştırma ve deşifre etme süreçleri aracılığıyla aktarılır.

⁵ Krş. Dornes, Martin *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*. Frankfurt, 1996.

⁶ Krş. Singer, Wolf *Der Beobachter im Gehirn*, Frankfurt, 2001.

⁷ Krş. Changeux, Jean-Pierre. *L'homme de vérité*. Paris. 2002.

⁸ Benjamin, Walter. “Berliner Kindheit um Neunzehnhundert”. *Gesammelte Schriften*. Vol. IV.1. Frankfurt, 1980, s. 235-304. [*Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin'de Çocukluk*, Yapı Kredi, 2003]; Weigel, Sigrid. *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt, 1997.

Dışsal maddi dünyayı imgelere dönüştürme taklitsel becerisi, onları imgelerimizin iç dünyasına aktarma ve onları başkaları için erişilebilir kılma gibi beceriler bunlar kültürel olayların katılımcı bireyler tarafından aktif bir şekilde belirlenmesini sağlar.

Bu süreçler yalnızca kültürel maddi ürünleri ele alışımızı değil, aynı zamanda toplumsal ilişkileri, davranış biçimlerini ve onların edimsel düzenlenişlerini içerir. Bilhassa pratik bilgi biçimleri kurum ve örgütleri etkili biçimde edimde bulunmaları için güçlendiren beden yönelimli, duyumsal süreçlerde taklitsel olarak öğrenilir. Ritüel bilgi, toplumsal kurumları insan bedeninin içine kazıyan ve onun toplumsal durumlarda uygun bir şekilde edimde bulunmasını sağlayan bu pratik toplumsal bilginin esaslı bir parçasıdır. İmgeler, şablonlar ve hareketler taklitsel süreçlerde öğrenilirler, bunlar kişiyi bağımsız eylemde bulunma yetisine sahip kılarlar. Taklitsel süreçler, kültürün (tarihsel- kültürel ürünler, görünüm, düzenlemeler ve edimler) sonraki nesillere aktarıldığı en önemli prosedürler arasındadır. Taklitsel kabiliyetimiz olmasaydı kültürel öğrenme fırsatı ve “çifte kalıtım” olanağı, yani, kültürün değişmesini ve gelişmesini sağlayan, kültürel ürünlerin biyolojik kalıtım ile beraber aktarımı olmazdı.⁹

Yazma sistemleri- duyumsal olmayan benzeşmelerin bir toplaması- okuma malzemesinin canlandırılmasına imkân veren taklitsel süreçleri çağırır.¹⁰ Aynı şey canlanmaları için taklitsel tepkileri gerektiren kültürün diğer yönleri için de geçerlidir.¹¹ Bu taklitsel süreçler

⁹ Krş. Böhme. Hartmut. Peter Matussek ve Lothar Müller. *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek. 2000; Schäfer, Alfred ve Michael Wimmer. eds. *Identifikation und Repräsentation*. Opladen. 1999.

¹⁰ Krş. Benjamin, Walter. “Über das mimetische Vermögen”, *Gesammelte Schriften* Vol. II.1.1980, s. 210vd.: —“Lehre vom Ähnlichen”. *Gesammelte Schriften* Vol. II.1. 1980. s.204-210.

¹¹ Ayrıca krş. Kim, Ae-Ryung. *Metapher und Mimesis. Über das hermeneutische Lesen des geschriebenen Textes*. Berlin. 2002; Blumenberg, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt., 1988; ayrıca krş. Boulad-Ayoub, Josiane. *Mimes et Parades. L'activité symbolique dans la vie sociale*. Paris, 1995; Walton, Kendall L. *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge/London. 1990.

olmadan bu tip meseleler, anlamları yalnızca öğretme veya kendi kendine öğretme süreçlerinde tesis edilebildiğinden, yalnızca kültürel potansiyele sahip olarak görülebilirler. Bu tip süreçler, yaşama, bilgi, sanat veya teknolojiyi canlandırmak için başkalaşımı gerektirdiklerinden, kültürün bir nesilden diğerine aktarımında özellikle önemlidir. Taklitsel süreçler sadece sembolik olarak yorumlanmış, zaten dünyaları kopyalama yöntemleri olmayıp, insana dahil olduğu çevrenin bir intibasını vermeye de yaradığından, bu taklitsel tekniklerin, orijinal kaynakların değişimine izin veren oldukça yaratıcı bir yönü vardır. Bu kültürler ve nesiller arasında, sürekli olarak kültürün yeni yönlerini doğuran bir kültürel dinamizm yaratır.¹²

Kültürel öğrenme büyük ölçüde taklitsel öğrenmedir. Bu öğrenme biçimi pek çok öğretme ve kendi kendine öğretme süreçlerinin temelidir; diğer insanlara, toplumsal cemaatlara ve kültürlerle yönelmiştir ve onların canlı tutulmasını garantiye alır. Taklitsel öğrenme, pratik davranış imgelerinin, şablonlarının ve hareketlerinin öğrenildiği duyumsal, beden temelli bir öğrenmedir. Bu çoğunlukla bilinç dışı olarak meydana gelir ki bu olay onun kalıcı etkiye sahip olmasını ve kültürel gelişimin tüm alanlarında önemli bir rol oynamasını sağlar.¹³

Taklitsel süreçler, özünde öznelliğin kaos ve kontrolsüz şiddete çözünmesinin bulaşıcı tecrübesi ile bağlantılıdır.¹⁴ Bu süreçler her kültürün bir parçası olan ve taklitsel süreçlerin tekrar tekrar içine gömüldüğü güç, tahakküm, şiddet ve baskı meselelerini açıklığa kavuşturur. Şiddet *circulus vitiosus*'u [Lat-kısır döngü, ç.n.] pek çok şiddet biçiminin taklitsel yapısına bir örnektir.¹⁵ Ne var ki, taklitsel süreçler yaşamın daha yüksek seviyelerinin, 'canlı tecrübelerin' (Adorno) aranıp bulunabildiği biçim ve tecrübelerinin istekleriyle

¹² Ayrıca krş. Goodman, Nelson. *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt, 1984.

¹³ Krş. Gebauer, Gunter ve Christoph Wulf. *Mimesis. Kultur. Kunst — Gesellschaft*. Reinbek.1998; —Spiel, Ritual, Geste. *Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek, 1998: —*Mimetische Weltzugänge*. Stuttgart. 2003.

¹⁴ Krş. Canetti, Elias, *Masse und Macht*. Vol 2. Munich. 1976

¹⁵ Krş. Girard, René. *Das Heilige und die Gewalt*. Zurich, 1987; —*Der Sündenbock*. Zurich 1988; —*Figuren des Begehrens*. Vienna, 1999.

bağlantılıdır.¹⁶ Dünyaya öykünme benmerkezcilik, akılmerkezcilik ve budunmerkezciliği geride bırakmak ve kendini ötekiliğin deneyimlerine açmak için bir fırsat haline gelir.¹⁷

Tarih ve Kültür

Taklit kavramının tarihi, taklitsel süreçlerin kültürel süreçler olduğunu açıklığa kavuşturur. Platon'un eğitim ile anlamdaş taklit kavramını aldığımızda, taklitsel süreçleri sanat ve şiir üreten olarak gördüğümüzde, şiir ve sanat eserleri estetik deneyimin parçaları olarak yorumlandığında bu süreçlerin, kültür çalışmalarının aktarımını, yaratımını ve anlatılışını kapsadığı söylenebilir. Hermann Koller'e göre, imgelem ve taklitsel süreçler kavramının kökleri dansta, dolayısıyla Yunan kültürünün edimsel yanın-dadır.¹⁸ Bu varsayımdan yola çıkarak Koller taklitsel süreçlerin orijinal yönleri olarak 'taklidin' yanısıra 'temsil' ve 'ifade'yi tesis eder. Terim Platon'un onu *Devlet* te kullanmasıyla önem kazandı. Üçüncü kitabında, terime daha genelleştirilmiş bir anlam vermesine rağmen, Platon onuncu kitabında bunun anlamını sanat ile sınırlandırır, dolayısıyla önemini azaltır.

Koller'in konumunun aksine, bugün 'taklidin' Yunanistan'a Sicilya'dan –pandomimin yurdu- geldiği varsayılmalıdır. Terimin etimolojisini incelenince ortaya iki anlam çıkar:¹⁹ "Benzeme" ve "yansılama"ya gönderimde bulunan taklitten başka, erimin etimolojisi *Mimos*'a kadar geri götürülebilir. Bu anlamın, yansılama ve öykünme gibi genellikle taklit ile bağlantılı olan yönler hiç bir ilgisi olmadığı gibi, özel olarak dans ve müzik ile de ilişkili değildir; buradaki çağrı-

¹⁶ Ayrıca krş. Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt, 1970; Ayrıca krş. Früchtel, Josef. *Mimesis. Konstellationen eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg, 1986.

¹⁷ Krş Wulf, Christoph, ed. *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim/Basel. 1997; Wulf, Christoph ve Dietmar Kamper, eds. *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Berlin, 2002.

¹⁸ Koller, Hermann. *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Berne, 1954.

¹⁹ Krş. Else, Gerald F. "Imitation in the 5th Century". *Classical Philology*. Vol. 53. H. 2 (1958). s. 73-90; Sörbom, G. *Mimesis and Art. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*. Uppsala. 1966.

şımlar bir fars sahneleme ve palyaçoğu oynamakla ilgilidir. Bu, varlıklı insanların kutlamalarında onları eğlendirme niyetiyle sahnelenen sade insanların gündelik kültürünün görünümleriyle ilgilidir. Bu bağlamda geliştirilen sahne ve oyunlar sıklıkla müstehcen ve kabaydı. Bol miktarda metinsel delil ile desteklenen bu versiyona göre, taklidin kökenleri kültürel edimsel pratiklerde yatar ve beden hareketlerini vurgulayan ayırıcı bir duyumsal yanı vardır. M.Ö. 5. yüzyılda “taklit” terimi İyonya ve Attika’da yaygındı. Platoncu dönemde “yansılama”, “öykünme” ve “heves” süreçleri için yaygın biçimde kullanılan bir terim haline geldi.²⁰

Yunanistan’da şairlerin bir sonraki nesli eğitmede büyük rol oynadığı varsayımı üzerinde giderek, Platon üçüncü kitabı *Devlet*’te edebi eserlerin eğitsel etkilerinin taklitsel süreçlerde nasıl gözler önüne serildiğini inceler. Platon’un görüşünde, edebiyatta yaratılan karakterler ve olaylar dizisi gençlerin imgelemiyile taklitsel süreçlerde bütünleştirilir. Bu imgeler o kadar güçlüdür ki, gençler etkilerine direnemezler. Dolayısıyla gençlerin imgelemine hareketli parçaları olacak hikâye ve resimler özenle seçilmelidir ki bu yazının bir kısmının genç nesillerden uzak tutulması gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle *polis*, çocukların eğitimi için uygun olan edebi hikâyelerin bir seçimini yapmalıdır. Bu, gençlerin imgelemine şekillendiren taklitsel süreçlerin kontrol edilmesine izin verecektir. Gençlerin eğitimi amacına hizmet etmeyen edebi eserler Devlet’ten dışlanacaktır. Bu, örneğin, tanrı ve kahraman figürlerin kusurlarından bahseden edebi eserler için geçerlidir. Yalnızca *polis*’e karşı görevlerini nasıl yerine getireceklerini taklitsel süreçlerle öğretebilen edebi eserler gençler için erişilebilir olacaktır.

Platon’a göre, zanaatkârların aksine, ressamlar ve şairler meta üretmezler, yalnızca şeylerin görünümünü yeniden yaratırlar. Resim ve edebiyat şeylerin sanatsal temsili değil, sanatçıya görünümünün sanatsal temsilleridir. Amaç, gerçekliğin veya doğrunun temsili değil, görünümünün göründükleri gibi sanatsal temsilleridir. Dolayısıyla re-

²⁰ Pandomimin şimdiki zamanda ve yakın tarihteki rolü üzerine krş. Lecker, Martina. *Mime, Mimesis und Technologie*. Munich. 1995.

sim ve taklitsel edebiyat, ilkede, görülebilen her şeyi görünür yapabilir.²¹ Bu, model ve tasvir arasındaki tüm farkların önemsiz olduğu yerde imgeler ve yansımalar yaratan taklittir. Amaç, doğru tasvir ya da benzerlik değil, *görünenin görüntüsüdür*.²² Sanat ve estetik sanatçı ve ya şairin egemen olduğu kendi alanlarını oluştururlar. Platon sanatçı ya da şairin gerçekten varolan bir şeyi üretme becerilerinin olduğunu düşün-müyordu ve dolayısıyla onlar felsefede uygulanması gereken doğruyu arama yükümlülüğünden muaftılar. Bu, estetik alanına felsefenin katılığından, onun doğruyu ve bilgiyi arayışından ve iyi ve güzel için didinmesinden kesin bir bağımsızlık bahşetti. Bunun için ödenecek bedel, sanat ve edebiyat Devlet'in amaçlarına uymak yükümlülüğünde olmadığından, dolayısıyla onun bir parçası olarak kabul edilemeyeceğinden, ideal Devlet'ten dışlanmak olacaktı.

Aristoteles de sanatı taklit olarak gördü. Özellikle müziği törenin yansılması olarak gördü; görünür doğrular yaratan resim ve heykelin aksine, müzik açıkça hissedilebilen içsel bir hareket yaratmaktadır ve etik etkileri vardır. *Trajedi*, eylemin taklidi olarak, *şüirin* merkezi ilgisidir. Trajedide daha önce meydana gelen hiçbir şey temsil edilmez. Teması ve olaylar dizisinin kökleri efsanevi olandadır; bu gerçeklik üzerine ifadelere yer yoktur. Bir trajedinin içerdiği olaylar dizisi, şhis "acıma" ve "korkuyu" taklitsel bir süreçte tecrübe etsin diye edimlenir; böylece katartik [arındırıcı] tecrübe kazanır ve karakterlerini güçlendirir.²³

Aristoteles'e göre, taklitsel eylemler model ve tasvirin yok olduğu gerçekliğin bir kopyasını yaratmazlar. Taklitsel süreçler hem yansılama hem de değişimle sonuçlanırlar; 'güzelleştirme', 'ilerleme', 'yaratıcı yansılama' için didinirler. Homeros'un Aşil temsili bunun bir örneğidir; Aşil asabi, sersem bir adam olarak tasvir edilmesine rağmen, genel görünüm itibarıyla üstün bir kahramandır. Şiirde taklitsel

²¹ Plato. *Republic*. 598a. Hamburg.1961.

²² Zimbrich, Ulrike. *Mimesis bei Plato. Untersuchungen zu Wortgebrauch, Theorie der dichterischen Darstellung und zur dialogischen Gestaltung bis zur Politeia*. Frankfurt., Berne. New York. Nancy. 1984.

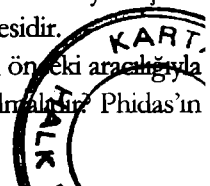
²³ Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Vol 3. Paris. 1983. 1984,1985.

süreçler muhtemel ve genelin biçimlendirilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu, yansılama sürecinde, temsil sürecinin bir parçası olarak görülemeyecek yeni bir unsur devreye sokar.

Edebiyat, resim ve müziğin kültürel eserlerinin tümü taklitsel süreçlerde doğaya öykünür. Kültürün doğanın yansılamaıyla nasıl yaratıldığını anlamak için doğadan ne anladığımızı tanımlamamız gerekir. Doğanın bir nesneye indirgendiği 19. ve 20. yüzyılların doğa kavramından farklı olarak, Aristoteles doğa ve onunla bütünleşik yaşam yaratma gücü –hayat veren doğa- anlamına gelen *physis* terimini kullanır. Doğayı yansılayan edebiyat, resim veya müzik olsun, yansılama bir yeniden üretim yaratma veya “natüralistik” bir tercüme faaliyeti yapma anlamına gelmez. Doğa kavramı, entelektüel bir ilkeyi kapsayan, hayat veren doğa olarak alınırsa, doğayı yansılayanın başka bir anlamı vardır. Edebiyat, sanat ve müzik, doğanın yaratıcı gücünü yansılmalıdır. Bu kavramda öykünme yönü yakın anlamını yitirir; bunun yerine, şair ya da ressamın iç imgelemenin bir temsili yaratılır, sonuçta ortaya çıkan eserin dünyadaki bir kişiye ya da şeye ne kadar tekabül ettiği sorusu ilgisizdir. Öykünme sade tasvir yaratılması anlamına değil, belli bir modele ilişkin olmasına rağmen onu basitçe kopyalayamayan bir imgenin yaratımı anlamına gelir.

Taklitsel süreçler, şairin ya da ressamın iç gözünün önündeki resmi imal etmeyi amaçlar. Sanatsal yaratım süreci yeni bir şeyin gelişimine yol açar. Yaratıcı sürece yol göstermek için kullanılan model resim, drama ya da müzikte durmadan çözünür ve imgelenen modelden farklı bir aracı ile sonuçlanır. Bu değişimler, atlamalar, abartmalara ve benzerlerine yol açar ki bu yalnızca sınırlı bir benzerliğin eserde temsil edildiği anlamına gelir. Sıklıkla resimlerin modelleri, ressam ve şairlerin müsveddeleri ya hiç varolmadıkları ya da artık varolmadıkları için bilinmezdirler. İster modele referanslar içersin, isterse yalnızca sanatsal süreç boyunca sanat eserine aktarılmış olsun, imge sanatsal sürecin kalbindedir. Her durumda, resmin yaratışının bütünleşik bir kısmı, önceki imgenin dönüştürülmesidir.

Model ve tasvir arasındaki ilişki nedir? Sonraki, önceki araçla mı yaratılmıştır? Yoksa ilişki öteki türlü mü anlaşılmalıdır? Phidas'ın



nl Zeus heykeli, bunun için bir model olup olmadığı ve var ise nerede bulunabileceği sorusunu cevaplamaktan kaçınır. Bunun için bir model olamayacağına göre, Zeus'un bu imgesi yenidir. Sanatsal sürecin kendisi sırasında – malzeme ile çalışırken- yaratılmıştır. Bu imge yapılmadan önce var olmadığı için "Zeus" modelini bilmediğimiz halde heykeli gören, imgeyi tanır. Bu, sanat eserinin, insanların akıllarında bir model bulmak ve bu yolla bir imge haline gelmek kaderini yerine getirmek için yaratılmış bir model arayışındaki bir resim olduğu sonucuna varmamıza imkân verir.²⁴ İmgenin açık bir anlamı yoktur, o bir cevap değildir; daha ziyade sanat eserinin izleyicilerine yöneltiği ve onların farklı tarzlarda cevaplayabileceği bir sorudur. Sanat eserlerindeki üstü kapalı yapı, sanat eserinin karmaşıklığını ve maddiliğini oluşturan imgeler, duyumsal bağlantılar ve anlamlar yaratır.

Bu bakış açısından, sanat ve edebiyat, aslında yalnızca eser ve alıcı arasındaki etkileşimin sonucu olarak yaratılırlar.²⁵ Bu, taklitsel ilişkiyi başka bir seviyeye taşır. Sanat eseri artık bir modelin yansılaması olarak anlaşılmaz. (Belirleyici) yknme süreci sanat eseri ve alıcı arasında ortaya çıkar. Estetik tecrübe bir taklitsel davranış gücü olarak merkezi hale gelir. Sanat eseri belli içeriği, biçimleri, duyumsal uyancıları ve ifadeleri içerir, ne var ki bunlar ancak "estetik tecrübe" sırasında hayata geçer. Taklit kavramı, modernitenin estetiğinde öneminin bir kısmını yitirir. İnsanın orijinal yaratıcılığı kavramı yansılama (imitatio) indirgenmiş bir taklit kavramı anlayışı ile bağdaşmaz ve terimin öneminin azalmasına neden olur.²⁶

Taklitsel süreçler, yetiştirme ve eğitim, edebiyatın yaratılması ve anlatılması, sanat ve müzik ve bir sonraki bölümde gösterilecek olan pratik toplumsal becerilerin edinilmesindeki önemleri kadar, toplumların inşası ve yok edilmesinde de en başından beri önemlidirler. Toplumsal hiyerarşilerin ve düzenlerin içine işlerler ve etkileri olduk-

²⁴ Zuckerkandl, Viktor. "Mimesis". *Merkur*. 12 (1958). s. 233.

²⁵ Krş. Iser. Wolfgang. *Der Akt des Lesens. Theorie sthetischer Wirkung*. Munich 1984.

²⁶ Krş. Agacinski, Sylviane, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat. *Mimesis des articulations*. Paris, 1975.

ça ikirciklidir. Toplumsal düzenlerin tesis edilmesine yardım ederler, aynı zamanda onları tehlikeye atarlar ve yok edici etkileri vardır. Bir yandan kapsanıp kanalize edilebilirler, diğer yandan yaygın şiddeti serbest bırakmakla tehdit edip kontrol edilemez hale gelebilirler.

Taklitsel süreçlerin “bulaşıcı karakteri” düşüncesi toplumsal şiddetin kökenlerinin etkili bir teorisinin temelidir.²⁷ Tavır ve davranış motiflerinin taklitsel edinimi, taklit eden ve edilen arasında çekişme ve rekabet yaratır ki bu şiddeti tetikleyebilir. Çelişkili bir durum doğar: Taklit edenin, taklit edilenden karakteristikler edinmesi, her iki tarafın farklı olma ve biricikliğini ileri sürme dilekleri ile bağdaşmaz. Bu paradoksal durum toplumsal şiddet potansiyelinde bir artışa yol açar.

Büyük duygusal yoğunluk taşıyan eylemlerin, taklitsel süreçleri büyük ölçüde tetiklediği görülür; kahkaha, aşk ve şiddetin bulaşıcı karakteri belki de bunun en bariz örnekleridir. Girard’a göre, erken kültürlerde şiddet edimlerine şiddet edimleri ile karşılık verilirdi. Bu, bir şiddet kısır döngüsüyle sonuçlandı ve şiddet edimlerinin ölçüsünü ve yoğunluğunu arttırdı. Pek de seyrek olmamakla beraber, toplumların tutunumunu tehdit etti; (toplumların) yanıtları taklitsel olarak yoğunlaştırılmış şiddeti zapt etmek için *yasakları* ve *ritüelleri* kullanma yönünde oldu.

Şiddetin ansızın patlak verdiği ve onu yasaklamalar ve standart ritüeller kullanarak bastırmanın artık mümkün olmadığı taklitsel krizlerde, bazı toplumlarda bir günah keçisi, krizi bir şekilde sona erdirmeye niyetiyle kurban edilebilir.²⁸ Müşterek anlaşma ile potansiyel bir kurban seçilir, günah keçisi olarak tayin edilir ve kurban edilir. Cemaat, taklitsel bir ittifak ile bağlanmış, yani düşman ilan edilen kurbanı karşı bir ittifak. Genellikle, ölümü daha fazla şiddete yol açmayacak, savunmasız bir kişi oybirliğiyle seçilir. Kurban etmenin kendisi bir şiddet edimidir ancak şiddetin taklitsel döngüsüne bir son vermek amaçlanır. Cemaat, kurbanı karşı şiddet ediminde dayanış-

²⁷ Krş. Girard, *Das Heilige und die-Gewalt*. op. cit.

²⁸ Krş. Girard, *Der Sündenbock*. op. cit.

ma içinde bir araya gelir. Bu eylem onlara, kendilerine içkin olan şiddetten özgürleşme umudu verir.

Döngü, şu tersine döndürme mekân izmaları ile sona erdirilir. İlk olarak, kurban, toplumdaki şiddetten sorumlu tutulur. Bu, kurbanı sahip olmadığı bir güç atfeder; böylelikle toplumu kendi şiddet potansiyelinden aklar. Diğer yandan, kurbanı, toplumda kurbanın ölümünden sonra otaya çıkan bir barıştırma gücü de atfedilir. Her iki durum da kurbanın kurban edilmesinin beklenen sonucu doğurmasını garantilemeyi amaçlayan atıf ve aktarmayı içerir. Barışın geri gelmesi, kurbanın *taklitsel krizden* sorumlu olduğunun ispatı olarak yorumlanır. Doğal olarak, bu varsayım bir yanılsamadır. Kurbanın saldırganlığının mağduru olan toplum değil, toplumun şiddetinin mağduru olan, kurbandır. Bu tersine döndürme mekân izmasının işlemesi için, her iki gücün aktarımının (hem şiddetin sebebi, hem de barıştıncı etmen olmak) ne olduğu görülmeyebilir. Bu gerçekleşseydi, kurban, barıştıncı, özgürleştirici güçlerini kaybetme tehlikesinde olurdu.

Toplumsal Etkinlik ve Taklitsel Yolla Edinilmiş Pratik Bilgi

Toplumsal olarak bağdaşır bir tarzda edimde bulunma becerisi kültürel öğrenme süreçlerinde taklitsel olarak edinilir. Bu, son birkaç yılda pek çok çalışmayla gösterilmiştir.²⁹ Kültürlerine bağlı olarak, insanlar oyun, hediye alıp verme ve ritüel davranışı sırasında taklitsel süreçlerde farklı yetenek türleri geliştirirler.³⁰ Her durumda “doğru” davranabilmek için pratik bilgi gereklidir ki bu tekabül eden etkinlik alanlarındaki duyumsal, beden yönelimli taklitsel öğrenme süreçlerinde edinilir. Toplumsal davranışın tekabül eden kültürel karakteristikleri, taklitsel yaklaşımlar kullanılarak da öğrenilebilir. Pratik bilgi ve

²⁹ Krş. Gebauer/Wulf, *Spiel, Ritual, Geste*, op. cit.; —*Mimetische Weltzugänge*, op. cit.; Wulf, Christoph, ve diğerleri, *Das Soziale als Ritual: Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*. Opladen. 2001; Wulf, Christoph, et al. *Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien*. Opladen. 2004.

³⁰ Krş. Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York/London. 1993; Henn, Alexander. *Wachheit der Wesen? Politik, Ritual und Kunst der Akekkulturation in Goa*. Muenster, 2003.

toplumsal etkinlik, tarihsel ve kültürel etmenlerden oldukça etkilenir.³¹ İlk yaklaşımda, toplumsal etkileşim aşağıdaki koşullar çerçevesinde taklitsel olarak görülebilir:

- Diğer hareketlerle hareketler olarak ilgiliyse,
- Bedenin edim ya da ifadesi olarak anlaşılabilirse,
- Diğer eylem ya da dünyalar ile ilgili bağımsız bir eylem olup, kendi şartlarıyla anlaşılabilirse.³²

Taklitsel olmayan eylemler zihinsel hesaplama, kararlar, refleks ya da rutin davranışı kadar biricik eylemler veya kuralları çiğnemeyi içerir.

Toplumsal etkileşim, pratik bilgi ve taklitsel edinim günümüzün gündelik kültüründen bir örnek kullanılarak gösterilebilir.

Bir kadın yakın zamanda doğum gününü kutlayacaktır; eşi ona bir hediye vermek istemektedir. Adam, onun neyi sevebileceği üzerine düşünüp taşınır. İlk başta fazla fikri yoktur. Bu hediye, kadının kendine alacağı bir eşya olmamalıdır. Kadının ona katalogda gösterdiği fondü takımı fikrini reddeder. Bu, bir doğum günü hediyesinden çok, her ikisi için bir hediye olacaktır; adam bunu eşi için biraz fazla gayri şahsi bulur. Düşünceleri kadının ne isteyebileceği ve onu ne ile memnun edebileceği üzerine yoğunlaşır. Bir kitapçıda sanat kitaplarına ve sonra da yeni basılan romanlara bakarken, geçen sene kadının kendisine fotoğrafçılığın erken çağlarından resimleri içeren bir fotoğraf albümü verdiğini hatırlar. Bunun üzerine, bir kitabın doğru seçim olmayacağına karar verir. Bir antikacı dükkanında şamdan veya eski bir lamba arar. Bulduğu şeyi beğenir fakat hala tatmin olmamıştır; sonra bir lal taşı yüzüğü görür. Kadının ona bir zamanlar büyükannesinin, o küçük bir kız iken parmaklarında denemekten çok zevk aldığı böyle bir yüzüğü olduğunu anlattığını hatırlar. Artık doğru hediye bulduğundan emindir.

³¹ Pierre Bourdieu da pratik bilginin kültürel bilgi olduğuna ve taklitsel olarak edinildiğine ikna olmuştu. Krş. Bourdieu, Pierre. *Sozialer Sinn*. Frankfurt, 1987.

³² Gebauer/ Wulf, *Spiel, Ritual, Geste*, op. cit. s. 11f.

Doğum gününün sabahında, sarmaşık yapraklarıyla süslenmiş cam bir tabak hazırlar ve içini suyla doldurur, ceviz kabuklarından salllar yapar ve her birinin içine mum koyar. Kâsenin yanında doğum günü pastası, büyük bir gül demeti, bir şişe şampanya ve büyük bir kutuda paketlenmiş yüzük vardır. Özenle hazırlanmış kahvaltı sofrası beklemektedir, karısı tüm mumları yakıp şampanyayı açana kadar odanın dışında bekler. Onu kollarına alır, birbirlerine güzel sözler söylerler ve kadın, hazırlıklara ve adamın böyle sevgi ile seçtiği hediyeye çok sevinmiştir. Oturur, her zamankinden birazcık daha uzun kahvaltı ederler, gün başlar.

Bu sahne, bir adamın nasıl doğum günü hediyesi arayıp, onu bir süre sonra bulduğunu, hediye vermeyi ve sabah erkenki küçük, doğum günü partisini nasıl hazırlayıp yürüttüğünü gösterir. Çabaları başarılıdır ve büyük bir sevinç getirir. Hediye arama sırasında adam, karısı için hediyein değerini azaltacak kararlardan kaçınır. Ne işe yaran, ne de “paylaşılan” bir hediye seçer; kadının ona yakın zamanda verdiğine benzer bir hediye vermekten de kaçınır; uzun bir arayıştan sonra tam eşine uygun, onu kişisel olarak cezbedecek bir hediye bulur. Hassas bir hediye seçimi, sevgi dolu hazırlanan mumların yaprakların arasında yüzdüğü kahvaltı sofrası, güller, şampanya, doğum günü pastası, paketlenmiş hediye, özenle hazırlanmış sofra, şefkatli sözler ve sarılma ile tamamlanır.

Karısının doğum gününü kutlayan bir adam, ona şefkatini göstermek ve çabalarını paylaşılan yaşamlarının duygusal niteliğinin bir onaylanmasına dönüştürmek için ne yapması gerektiğini nereden bilir? Ona kimse doğum günlerini kutlamada veya hediye vermede izleyebileceği bir takım kurallar vermemiştir. Buna rağmen adamın hala ne yapması gerektiğine, hediyein seçiminde ve onu vermek için ortamı hazırlamada hangi kriterlerin önemli olduğuna dair bilgisi vardır. Alıcı, seçilen hediyein ve bu tarzda hazırlanan sabahın erken kutlamasının ne anlama geldiğini nereden bilir ve nasıl davranması gerekir ki kahvaltı, birlikteliklerinin bir kutlaması haline gelsin? Bu durumda da kadına uygun tepki verme biçimi anlatılmamıştır. Ne var ki, rollerini, ne yapmaları gerektiğini ve sabahın birlikte yaşama-

nının bir kutlaması haline gelmesi için birbirlerine nasıl karşılık vermeleri gerektiğini bilirler.

Böyle durumlar ancak taraflar ne yapmaları gerektiğinin, birbirlerine nasıl cevap vermeleri gerektiğinin ve kendilerini nasıl sunmaları gerektiğinin pratik bilgisine sahipler ise başarılı olur. Eylemleri, hangi durumların, nasıl ve ne zaman edimleneceğinin ve edim ve sahnelemelerinin ötekinin beklentilerini nasıl karşılayabileceği veya onlarla çelişebileceğinin pratik bilgisinden türetilmiştir. Bunu, gündelik yaşam tarafından sağlanan, ebeveynlerinin onlar, kardeşleri ve birbirleri için doğum günü kutlamaları hazırlama biçimleri gibi pek çok fırsattan öğrenmişlerdir. Bu durumlarda muhakkak ki sarmaşık yaprakları arasında yüzen mumlar ve lal taşı yüzüğü alınmasıyla sonuçlanan düşüncelerin hiçbiri yoktu. Ancak, alıcıları mutlu edecek hediyein aranması, doğum gününe katılanlar için sevgi dolu hazırlıklar ve paylaşılan yaşamın keyfini içeren başka sahneler vardı. Örneğin, kardeşlerin şefkatlerini şakadan saldırgan bir tarzda ifade edecekleri, doğum günü şarkılarının söylendiği ve açıkça ifade edilen dileklerin sonucunda hediyelerin verildiği başka doğum günleri olacaktır. Bu farklara rağmen, doğum günü partileri pek çok bakımdan birbirlerine benzer. Katılımcılar taklitsel süreçlerde hediyein sunuluş ya da alınış ve benzer durumlarda kutlama ve kutlanma sahnesine biçim verme malzemesi teşkil eden içsel resimler, hisler ve edimsel sıralamalar geliştirirler.

Birinin mevcut toplumsal pratiğe referansla edimde bulunduğu ve dolayısıyla kendisi bir toplumsal pratik yarattığı her yerde, bu ikisi arasında taklitsel bir ilişki vardır; örneğin, biri doğum günü hediyesi örneğindeki gibi toplumsal bir pratik icra ettiğinde, bir toplumsal modele göre edimde bulunduğu, toplumsal bir kavramı ifade etmek için bedenini kullandığında bu gerçekleşir. Gördüğümüz gibi, bunlar basitçe yansılama eylemlerini içermezler. Taklitsel eylemler yalnızca bir modeli ıpatıp izleyen yeniden üretimler değildirler. Taklitsel bir tarzda edimlenen toplumsal pratikler bireysel bir şeyin yaratılmasına yol açarlar.

Yalnızca verili koşullara uyum sağlamayı gerektiren benzeme sürecinden farklı olarak taklitsel süreçler – doğum günü hediyesi örneğinden de görülebileceği gibi- ilgili oldukları durum veya kişilere hem benzerlik *hem de* farklıklar yaratırlar. Daha önce tecrübe edilmiş durumların ve kültürel dünyaların ‘yakınlaşık simülasyonunda’ öznel, bir toplumsal durumda uygun bir şekilde davranmak için gerekli becerileri edinirler. Diğer kişilerin yaşamlarına katılarak kendi yaşam pratiklerini genişletirler, deneyimlemek ve söz konusu durumlarda edimde bulunmak için yeni seçenekler yaratırlar. Ağırlık ve etkinlik örtüşür: Bu süreçte bireysel dünya, onunla taklitsel olarak ilgili olduğu verilmiş dünya ile örülü hale gelir. Daha önce tecrübe edilmiş olan durumları ve dış dünyaları yeniden yaratırız ve onları kopyalayarak onları kendimizin haline getiririz. Bunlar, yalnızca daha önceki durumlar ya da dış dünyayla ilişkili olarak bireyselliklerini kazanırlar. Yalnızca bu süreçte insan soyunun uyarıcı fazlası belirsiz doğasını yitirir ve bireysel dilek ve ihtiyaçlar haline gelir. Dış dünya ve kendi kendine yaratılmış dünya arasındaki karşılaşma aynı sistem içinde meydana gelir. Dış ve iç dünyalar sürekli birbirlerine yaklaşarak büyürler ve yalnızca içsel ve dışsal arasındaki benzerlik ve benzeyişler ile sonuçlanan bu korelasyonda deneyimlenebilirler. İnsanlar dış dünya ile benzerlikler edinirler ve kendilerini bu süreçte değiştirirler; dışsal olanı algılayışları ve özalgıları bu yolla dönüştürülür.

Taklitsel süreçler toplumsal çevremizde benzerlikleri algılamamıza ve benzeyişler yaratmamıza yol açar. Bunları deneyimleme tarzımız, anlamı deneyimleme tarzımızdır. Benzerlikler yaratma en eski insan yeteneklerinden biriydi. Duyumsal bir şekilde karşılık gelen görüngülerde açıkça görülebilirler. İki yüz arasında ya da kişilerde, bir kişi bir başkasının eylemlerini taklit ettiği zaman meydana gelebilir. Benzerlik biçimleri canlı ve cansız arasında da bulunabilir. İnsan bedeni benzerlikleri yaratmaya ve onları ifade etmeye hizmet eder. Dans ve dil bunun çok belirgin örnekleridir. Temsil, ifade, edim ve davranış, dans ve dilde tam olarak aynıdır. Taklit tarafından ayrılmamış fakat birleştirilmiş iki yönü oluştururlar.

Taklitsel süreçlerde pratik bilgi ediniminin benzerlikleri içermesi gerekmez. Taklitsel bilgi, toplumsal eylemlere ya da önceki bir tecrübeden edimsel bir davranışa atıfla edinilmişse, taklitsel referansın veçhesi yalnızca bu iki tecrübeyi kıyaslayarak belirlenebilir. Benzerlik, her şeye rağmen taklitsel dürtü için sık görülen bir tetikleyicidir. Ne var ki büyümlü bir bağlantı yaratmak da taklitsel tecrübe için bir başlangıç noktası haline gelebilir.³³ Taklitsel referanslar eylemleri mevcut toplumsal pratiklerden ayırmak için de gereklidir. Önceki toplumsal eylemleri kabul etmek, değiştirmek ya da reddetmek için bir seçenek yaratırlar.

Önceki toplumsal deneyimler taklitsel öğrenme sürecinde yeniden deneyimlenirler. Referans yalnızca teorik düşünme tarafından yaratılmamıştır, duyuların yardımı ile estetikleştirerek yapılmıştır. İkinci tecrübe ilkinden onu inceleyerek ya da değiştirerek değil, onu yeniden tecrübe ederek ayrılır; taklitsel eylemin hem dizinsel hem de edimsel bir karakteri vardır ve onun edimi kendi estetik niteliklerini yaratır. Taklitsel süreçler gerçek ya da imgesel olan, insan tarafından zaten tecrübe edilmiş toplumsal dünyalara ilişkindir.

Toplumsal etkinliklerin devingen karakteri bu tür durumların edimlenmesi için gerekli olan bilginin pratik doğasına ilişkindir. Pratik bilgi olarak, akılcı kontrollere analitik bilgidен daha az bağlıdır. Bu, aynı zamanda pratik, ritüel bilginin, dönüşlü ve kendinin farkında bir bilgi olmamasından kaynaklanır. O, bu nitelikleri, sadece kendinden kaynaklanan eylemlerin gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyduğu çatışma ve kriz bağlamında bu kazanabilir. Eğer toplumsal pratik sorgulanmıyorsa, pratik bilgi yarı bilinçli bir bilgi olarak kalır.³⁴ Alışkanlıkla edinilen bilgi gibi, toplumsal eylemlerin sahnelenmesi ve bedensel ediminde kullanılan ve uygunlukları üzerine bir düşünüm gerektirmeyen etkinlik biçimleri, imgeler ve şemalar içerir. O, toplumsal pratiklerin sahnelenmesi için başvuru bilinc dışı bilgidir.³⁵

Arda kalan içgüdü aygıtı, uyarıcı ve tepki arasındaki boşluk ve 'dış merkezlilik' insan soyunun istisnai esnekliği ve bunun taklitsel süreç-

³³ Krş. Frazer, James G. *Der goldene Zweig*. Reinbek. 1989. p. 15vd.

³⁴ Krş. Wulf, Christoph. "Praxis". *Theorizing Rituals: Classic Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. Ed. Jens Kreinath, Jan Snoek ve Michael Stausberg. Leiden. 2004.

³⁵ Kraus, Beate ve Gunter Gebauer. *Habitus*. Bielefeld. 2002.

lerde pratik bilgi edinmek, dolayısıyla toplumsal davranışın kavram-sallaştırılması, sahnelenmesi ve edimlenmesine imkân vermek için sağladığı fırsatlar için önkoşullardır.³⁶ Bu pratik bilgi, toplumsal etkileşimleri canlandırmak için kullanılan beden hareketlerini içerir. Beden hareketlerinin disiplin ve kontrolü, beden hafızasında depolanmış ve sembolik eylemlerin uygun biçiminin edimsel düzenlenmesini sağlayan disiplinli ve kontrollü pratik bilgiyi yaratır. Bu pratik bilgi, bir kültürde tesis edilmiş toplumsal eylem biçimleri ve edimlere dayalıdır; dolayısıyla tarihsel ve kültürel olanakları bakımından çok sınırlı, oldukça özgül bir bilgidir.

Yansıtıcı değişim ve önceki dünyaların uyumu taklitsel süreçlerde meydana gelir. Bu taklitsel eylemlerin yenilikçi gücüdür.³⁷ Toplumsal pratikler öteki eylemlere ilişkin olduklarında, bağımsız toplumsal pratikleri inşa eden toplumsal düzenlemeler olarak görülebildiklerinde ve öteki pratiklere ilişkin iseler taklitseldirler. Toplumsal etkileşim taklitsel süreçlerde pratik bilginin edinilmesi ile mümkün kılınır. Toplumsal etkileşim için gerekli pratik bilgi, yalnızca tarihsel ve kültürel bilgi değildir; aynı zamanda bedensel ve oyunusal bilgidir; yüz yüze ilişkilerde oluşturulur ve anlambilimsel olarak açık bir biçimde ifade edilemez; imgesel bileşenleri vardır ve kasıtlılığa indirgenemezler, bünyelerinde aşırı bir anlam barındırırlar ve din, siyaset ve gündelik yaşamın toplumsal sahnelenmesi ve edimlerinde görülebilirler.

³⁶ Krş. Plessner, Helmuth. "Ausdruck der menschlichen Natur". *Gesammelte Schriften* Vol. VII. Frankfurt., 1982. s. 391-398.

³⁷ Krş. Wulf, Christoph ve Jörg Zirfas. eds. "Ritual und Innovation". *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. 2nd supplement. 2004.

8. EDİMSSELİN TEORİ VE PRATİKLERİ

‘Edimsel’ sıfatı, insan bedeninin önemli bir rol oynadığı insan etkileşiminin, konuşmasının ve davranışının edimsel bir biçimde düzenlenmiş yönlerini belirler. İnsan etkinliğine edimsel bakış, eylemlerin sembolik yapılarını metin olarak okumak ve onları yorumsamacı bir şekilde analiz etmekten farklıdır. Etkileşimin edimsel karakteri üzerinde yoğunlaşmak, kültürel etkinlik ve davranış dünyası üzerine yeni bir perspektif sağlar ki bu insan davranışının sahnelenmesi ve edilme-mesi ve bunun yorumlanması ile temel bir farklılık gösterir. İlk durumda, yürütülmesi için güncelleştirilmiş bir beceri gerektiren bir eylem yer alır. İkinci durumda eylemin yorumlanması olaydan sonra meydana gelir; bu yorumlama yorumsamacı yetenekler gerektirir. Etkinlikleri yürütmek için pratik bilgi gereklidir; yorumsamacı bilgi etkinliklerinin yorumlanması için gereklidir. Edimselin üzerine odaklanmaktaki bir güçlük, analitik yaklaşımlar bu amaç için yalnızca kısmen uygun olduklarından, toplumsal ve estetik eylemlerin meydana geldikleri noktada edimsel yönlerini belirlemektir.

Edimsellik kavramının gelişiminde üç yön önemlidir. Biri, kültürel antropoloji alanında geliştirilmiştir ve *kültürel edimlerin* farklı biçimlerine ilişkindir (Milton Singer). İkinci yön, dil felsefesinde geliştirilmiştir *edimsel sözçelemleri* inceler (John L. Austin). Üçüncü yön, estetik kısımla – *edimsel sanat*- ilintilidir. Bu son kavramın özü, bedenin edimsel düzenlenişi ve onun ifade ve temsil araçlarıdır. Bu estetik edimlerde, bir metne alışlagelmiş teatral bağ mevcut değildir, dolaısıyla, bedenin sahnelenmesi ve edimi için tamamen yeni fırsatlar yaratır. Edimsellik, bu yönlerin tümünü belirleyen ve *kültürel edim, ey-*

lem olarak konuşma ve beden (estetik) sahnelenmesi ve ediminin kombinasyonu olarak tanımlanabilecek türemiş bir sözcük olarak kullanılır.

İnsan eylemi *kültürel edimler* yaratır. Milton Singer'a göre bunlar düğün, ibadethane hizmetleri, resitaller, dans edimleri, konserler ve benzeri gibi, kültürel örgütlenmenin belli kertelerini içerir.¹² Singer'a göre, bu tip edimler bir kültürün özimgesini kendi üyelerine ve yabancılar ifade etmek için kullanılırlar. Ayrıca bu edimleri, her edimin kesin biçimde sınırlanmış bir süresi, başı ve sonu, düzenlenmiş bir etkinlik programı, bir edimde bulunanlar kümesi, seyircileri ve edimin bir yeri ve vesilesi olduğundan, kültürel yapının dışındaki biri tarafından rahatlıkla gözlemlenebilen en somut birimleri olarak görür.³ Terimin anlamını karmaşıktırmadan gündelik eylemlere de uygulanabilir. Bu durumda, "kültürel edim", toplumsal etkinliklerin bedenselliği, sahnelenmesi ve olay karakteri anlamında kullanılır. Toplumsal ve kültürel etkinlik yalnızca niyetlerin yerine getirilmesinden fazlasını, kişilerin niyetlerini edimsel düzenlemelerle nasıl yerine getirdiklerini de anlatır. Bu eylemlerin *çalışma tarzı (modus operandi)* tarihsel ve kültürel durumlarda -katılımcıların bireysellikleri ve toplumsal etkileşimin olay karakterini oluşturan özgül özelliklerinde bulunabilir.

Doğrudan eylem olan sözcelemeler de edimseldirler. Edimsel ifadelerin dört farklı özelliği vardır.⁴Bunlardan ilki edimsel ifadelerin *öзgönderimsel* karakteridir. Sıklıkla 'böylelikle' kelimesini belirtirler. Bu durumda eylem örneğin "Böylelikle seni vaftiz ediyorum Lousie" cümlesini söylemekle sınırlanmıştır. İkinci özellik, bu tip

¹ "özellikle kültürel örgütlerin kerteleri..."; Singer, Milton. *Traditional India: Structure and Change*. Philadelphia. 1959.

² Singer, op. cit

³ Bohle, Ulrike ve Ekkehard König. "Zum Begriff des Performativen in der Sprachwissenschaft". *Paragrana*. 10 (2001) 1: *Theorien des Performativen*. Ed. Erika Fischer-Lichte ve Christoph Wulf. s. 13-34; ayrıca krş. Krämer, Sybille ve Marco Stahlhut. "Das „Performative" als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie". *Paragrana*. 10 (2001) 1. s. 35-64.

⁴ Krş. Eming, Jutta, Ingrid Kasten, Elke Koch ve Andrea Sieber. "Emotionalität und Performativität in der Literatur des Mittelalters". *Paragrana* 10 (2001) 1, s. 215-233.

sözcelemelerin bildirimsel karakteridir. Bir cümlemin başarılı bildirimi onun gerçekte de başarılı olması için yeterlidir. Örneğin, bir Amerikan jürisinin, sonucunun zanlının suçlu bulunması olan, "Sanık suçludur" beyanında durum budur. Edimsel ifadeler sıklıkla *toplumsal kurumlara bağlıdır*. Bu, örneğin, nikah törenleri sırasında akdi görüşme veya randevuların sonuçlanmasındaki durumdur. Son olarak, edimsel ifadeler, tekrar eden ya da basmakalıp karakteri olan, önceden hazırlanmış ifadelerden oluşur. 'Edimsel' terimi daha geniş anlamda kullanılırsa, odak dilin edimsel karakterine, dolayısıyla beden ve dil arasındaki ilişkiye kayar. Bu bağlamda metinleri edimsellikleri bakımından analiz etmek mümkündür. Dil ve bedenin kullanımı arasındaki ilişki bir metinden nasıl belirlenebilir? Hisler⁵, kahrkaha⁶ ve jestler⁷ nasıl sahnelenir ve edimlenir? Edebi türler edimselliklerine göre nasıl farklılaşırlar?

Edimselin üçüncü yönü, sanatsal *edime* ilişkindir. Bu edimlerin doğası üç farklı etmen tarafından belirlenir.⁸ Bunlar ilkin, mekân (tiyatro, fabrika, kamusal alan) ve edimde bulunanın bedeni, hareketleri, donatıları (dil, müzik vs.) tarafından belirlenen edimin *maddikliği* ve ikinci olarak, edimin *dolayımılığı* ve dinleyiciye nasıl sunulduğu- resim, film alıntıları ya da *görsel gerçeklik* kullanımı-; üçüncü olarak, büyük ölçüde olay karakteri tarafından belirlenen edimin *estetikliği*.⁹ Bu son etmen özellikle oyunsal unsurlar, kendiliğinden eylemler ve faa-

⁵ Bachorski, Hans-Jürgen, Werner Röcke. Hans Rudolf Velten ve Frank Wittchow. "Performativität und Lachkultur in Mittelalter und früher Neuzeit". *Paragrana*. 10 (2001) 1. s. 157-190.

⁶ Wenzel, Horst ve Christina Lechtermann. "Repräsentation und Kinästhetik. Teilhabe am Text oder die Verlebendigung der Worte". *Paragrana*. 10 (2001) 1, s. 191-213.

⁷ Krş. Fischer-Lichte, Erika ve Jens Roselt. "Attraktion des Augenblicks - Aufführung. Performance, performativ und Performativität als theaterwissenschaftliche Begriffe". *Paragrana*. 10 (2001) 1, s. 237-253.

⁸ Krş. Vergine, Lea. *Body Art and Performance. The Body as Language*. Milan, 2000.

⁹ Wulf, Christoph, Michael Göhlich ve Jörg Zirkas. eds. *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*. Weinheim, 2001, s. 13; ayrıca krş. Wirth, Uwe, ed. *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt, 2002.

liyetlere dikte edecek bir senaryonun olmayışı tarafından karakterize edilir.

Kültürel çalışmalarda *edimsellik* tartışılığında, *kültürel edim*, *eylem olarak dil* ve edimsel düzenlemenin *estetik yönü*, birbirleriyle ilişkili olarak incelenir. Bu, toplumsal davranışın incelenmesi, ya da ritüel araştırması ve toplumsal karakterin ritüel eylemlerin edimsel karakteri bakımından inşası gibi alanlarda olabilir (bkz. 9. bölüm). Burada ilgi beden ve edimselin toplumsal ve kültürel karakteri ve onun içinde depolanmış pratik bilgi üzerindedir. Bu bedensel, oynak, ritüelistik bilgi, ayrıca, tarihsel ve kültürel bilgidir. Edimsel bilgi, yüz yüze durumlarda azar azar derlenir ve anlambilimsel olarak ikirciklidir. Estetik ve taklitsel süreçlerde evilir. Edimsel bilginin imgesel bileşenleri vardır, bünyesinde aşırı bir anlam barındırır ve basitçe niyetliliğe indirgenemez. O gündelik yaşamın, edebiyat ve sanatın edimi ve sahnelenmesinde ifade edilir.¹⁰

Kelimenin etimolojisinin izleri, “biçim”, “figür”, “görünüş”, “karakter” anlamlarına gelen Latince “forma” kelimesine kadar sürülebilir; bundan türetilen fiil “biçimlendirmek”, “sunmak” “oluşturmak” anlamlarına gelebilir. Etimolojik anlamında, “edimsellik” terimi insan görünüşünün bütünleşik kısmına – bedeninin sunumu ve onun biçimlendirilmesine- atıfta bulunur. Dolayısıyla, edimselliğin etimolojik anlamı aynı zamanda bedeninin sahnelenmesi ve edimine ilişkindir. Her bedensel ifade, bilinçli olsun olmasın, bedeninin belli bir düzenlenişini gerektirir. Edimsellik insanın “dış merkezli bir konum” (Plessner) alma becerisine ilişkindir, yani sadece bedenimizin içinde olmayıp, onun sahibi olmaya dairdir. Kendimizin modellerini yaratırız ve farklı durumlarda kendimiz olma rolünü edimleriz. Kendimizi algılamak ve anlamak için, kendimiz için sahne yaratmamız gerekir. Kendimizi bu sahnelemede, bunun ötekiler üzerindeki etkilerinde ve ötekilerin eylemlerimize tepkilerinde tecrübe ederiz. İnsan bedeninin esnekliği, tarihe bakarak ve diğer kültürleri inceleyerek görülebileceği gibi, geniş bir edimsel düzenleme yelpazesine imkân ve-

¹⁰ Iser, Wolfgang. *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt, 1991,

rir. İnsan yaşamının ve etkinliğinin farklı alanlarında bulunan edimselin çeşitli biçimleri, toplumsal cinsiyetler, nesiller ve toplumsal sınıflar arasındaki toplumsal farklılaşma meseleleriyle yakından bağlıdır. Kimin, neyi, ne zaman ve nasıl sahneyip edilmene-bileceği güç meselelerinde temel bir etmendir.

Edebiyat, sanat, müzik ve tiyatro da bundan etkilenmiştir. Ancak bu alanlarda ilgi büyük ölçüde sembolik ve kültürel gücün sahnelenmesi ve etkileri üzerindedir. Bu alanlar edimsel davranış imkânları için bir platform sağlarlar. Bir okuyucu, seyirci ya da dinleyici olarak katılırsak edimsel seçeneklerimiz genişler ki bu genellikle zevki doğurur. Bu süreçler önceki bölümde taklitsel süreçler olarak isimlendirilmişti. Taklitsel süreçlerde sahneleme ve edimin- edimsel düzenleme- bir kalıbı çıkarılır ve bu imgelemde depolanır ve akabinde cisimleştirilir. Edim bu yolla okuyucu, izleyici ya da dinleyicinin imgelemine değiştirilir. Sanat ve kültürde tekrarın her kertesi taze yaratım uğrakları içerir. Bunların yoğunlukları değişebilir ve ufak sapmalardan neredeyse tamamen yeni yaratımlara kadar değişebilir.

Taklitsel sürecin, beraberinde değişim getiren bu yaratıcı bileşeni edimsel olarak tarif edilebilir. Özellikle açık toplumlarda tekrar ve yenilik arasındaki ilişki ikinciye yakın olmaya büyük bir derecede meyleder. Wolfgang Iser yaratıcılığın bu yönüne atıfta bulunmada edimsellik terimini kullanmak için bunu bir sebep olarak görür.¹¹ Öte yandan, Theodor Adorno¹², Paul Ricoeur¹³ veya Gunter Gebauer ve Christoph Wulf¹⁴, önceki tecrübe ile paralellikler kurmanın mutlak dolayım-sızlığını ve eşzamanlılığını ve bu paralelliğin yeniden üretimini taklitsel sürecin ayırıcı özelliği olarak görürler. Ricoeur, işaret edici, biçimlendirici ve başkalaşımsal süreçler- ya da basitçe Taklit 1, Taklit 2 ve Taklit 3- arasında ayrıma gitmeyi önerir. Aristoteles'in edebiyatı eylemin taklidi olarak alan görüşünü temel

¹¹ Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt., 1970.

¹² Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Vol 3. Paris, 1983vd.

¹³ Gebauer, Gunter ve Christoph Wulf. *Mimesis. Kultur - Kunst - Gesellschaft*. Reinbek, 1992.

¹⁴Adorno, op. cit., s. 121.

alırsak, Taklit 1 şairler, ressamalar ve müzisyenlerin sanatları dışındaki dünya ile ilişkileri üzerinde odaklanır; Taklit 2 sanatsal yaratımı içerir ve Taklit 3 okuyucunun, izleyicinin, seyircinin ya da dinleyicinin sanat eseri üzerine tefekkürüdür. İşaret edici, biçimlendirici ve başkalaşımsal süreçler arasında ayrıma giderek Ricoeur taklitsel süreçlerin birliğine güçlü bir biçimde bağlı kalır. Ona göre edim en iyi, taklitsel süreçlerin açıkça ifade edildiği bir biçim olarak tanımlanır. Adorno'nun *Estetik Kuramı*, taklitsel süreci sadece varolanı yansılayan olarak tanımlamayan başka bir çalışmadır; gerçekten de taklitsel süreç, daha önce varolmayan bir şeyi yarattığından bunun tam olarak tersidir. Adorno'ya göre, sanat eserlerine bağlı olan varlık durumu, gerçek bir şeyin yansılması değil, varolmayan bir varlık durumunun, bilinmeyen bir durumun zihinde canlandırılmasıdır.¹⁵ Adorno'nun düşüncesi, taklitsel süreçlerin özel karakteristiğinin önceden varolmayan yeni bir şey yarattıkları, yine de varolan bir şeye dair olduklarıdır. Bu görüş ayrıca edimsel düzenlemeleri taklitsel süreçlerin bütünleşik bileşenleri olarak görür.

Edimler nesneleştirilemeyen bir şeyin görünmesini sağlar. Bu 'sahnelenmiş erişilemezlik' edebiyat, sanat, tiyatro ve müzikte görülebilir; çünkü edim, birinin kendine erişilemez olurken, kendine 'sahip olabildiği' (Iser) paradoksal durumunun meydana gelmesine imkân verir. Iser, edimin insan soyunun muazzam esnekliğini açıklığa kavuşturduğunu ve kültürel görünüşlerimizin akıl almaz dereceye kadar çoğalmasına imkân verenin bu belirli karakterin eksikliği olduğunu savunur. Bu, varoluşun inandırıcı olmamasını insan olma şansına dönüştürür. Kendine sahip olamama, insanın derin kendini keşfetme arzusunu üretir; bu sınırsızdır, çünkü insan bu şekilde kendini hiçbir zaman bulamayacaktır. Edimselliğin yapısı, insanın bilinebilenin ve tecrübe edilebilenin ötesindekini duyumsamasına izin verdiği için, bilgi ve tecrübenin eşit statüsünü savunabilen bir antropoloji

¹⁵Iser, op. cit., s. 505.

tarzının temeli olarak görülebilir.¹⁶ Bu antropolojik yapının belirli dönem ve kültürlerle ne kadar uygulanabileceğini incelemek tarihsel antropolojinin görevidir.

Edimsel düzenlemeler sadece sanatta değil, toplumsal yaşam ve cemaat yaşamında da merkezi bir rol oynar. Ritüeller ve ritüelleştirme, sahneleme ve edim karakterleri – edimsellikleri- cemaatlerin oluşumunu beraberlerinde getirdiklerinden, bunun iyi bir örneklemesidir (bkz. 9. bölüm).¹⁷ Ritüellerde edimsel düzenlemelerin toplumsal hiyerarşilere ve güç meselelerine ne derecede bağlı olduğu çok açıktır. Bu nedenle ritüeller, pek çok edim farklılıklarını ve güç sorularını yerleştirmeye yarar.¹⁸ Ritüeller bedensel ve kültürel edimlerin yönlerini dilsel, sembolik ve estetik özellikler ile harmanlar. Karşılaştırmalı tarihsel ve kültürel çalışmaların analizleri ritüellerin edimsel düzenleme-lerinin çeşitliliğini gösterir.¹⁹ Edimsel olanakların sınırlamalarının bedeninin inşasına bağlı olduğu yalnızca ritüel düzenlemeler bakımından değil, ayrıca insan davranışının genel edimsel düzenlemeleri bakımından da söylenebilir; bugün bile, bu koşullar hala edimsel olanaklarımızı genişleterek değişebilir.²⁰

Kültürel eylemlerin ve tanınmanın dilin ve imgelere bağımlılığının aşikâr hale geldiği 1970'ler ve 1990'ların *dilbilimsel dönüş* ve *ikonik dönüşünden* sonra 20. yüzyılın sonu kültürel bilimlerde kültürel dav-

¹⁶ Krş. Wulf, Christoph, et al. *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*. Opladen, 2001; --*Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien*. Wiesbaden, 2004.

¹⁷ Krş. Arbeitsgruppe Ritual (Rituals Working Group). "Differenz und Alterität im Ritual. Eine interdisziplinäre Fallstudie". *Paragrana*. 13 (2004) 1, s. 187-249.

¹⁸Krş. Wulf, Christoph ve Jörg Zirfas, eds. "Rituelle Welten; Die Kultur der Rituale. Inszenierungen, Praktiken, Symbole". *Paragrana*. 12 (2003) Munich. 2004; —"Innovation und Ritual. Jugend, Gesellschaft, Schule". *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. 2nd Supplement, 2004.

¹⁹ Wulf, Christoph, ed. "Metaphern des Unmöglichen". *Paragrana*. 9 (2000)

²⁰Berlin Frei Üniversitesi'ndeki özel araştırma projesi "Kulturen des Performativen" (edimselin kültürü) ile, özellikle: Fischer-Lichte, Erika ve Christoph Wulf, eds. "Theorien des Performativen". *Paragrana*. 10 (2001) 1; -- eds. "Praktiken des Performativen". *Paragrana*. 13 (2004) 1

ranışın edimsel düzenlemeler bağlamında görüldüğü *edimsel dönüş* tanıklık etti. Bu üç ‘dönüş’ *antropolojik bir bakışa* doğru kayışlardır. Bunlardan ilki, insan etkileşiminin ve zekasının dile bağımlılığını inceler, ikincisi kültürün inşasında imgelemin oynadığı rolü gözden geçirir ve üçüncüsü de insan eyleminin bedenselliğine dair biçim ve yapısını inceler. *Edimsel dönüş*²¹, *ikonik dönüş*²² ve *dilbilimsel dönüş*²³ boyunca, tarihsel antropolojinin ilkeleri daha belirgin hale geldi. Dahası, edimsellik üzerine pek çok araştırmada öteki iki “dönüşün” perspektiflerini içermek için açık girişimler yapıldı. Bu, edimselliğin iki yönü – edimsel ifade ve estetik edim- dil ve imgelerin edimsel yönüyle doğrudan ilintili olduğu için mümkündür.

Kültürel bilimlerde edimsellik üzerinde odaklanmanın bu bilimlerin metodolojisi üzerine sonuçları oldu. Metinlerin artık edimsel doğaları bakımından incelenmesi gerekir. Bu farklı yollarla yapılabilir; en önemli yön, metnin edimsel düzenlenişini bildirimsel bir eylem olarak tesis etmektir. İmgeler için de amaç, edimsel yönlerini belirlemektir. Sosyal bilimlerde etnografik ve niteliksel yöntemler, edimsel süreçleri keşfetmek, katılımcı gözlem, fotoğrafçılık, ses ve video kayıtları bakımından iyi bir potansiyele sahiptir ve bireysel ve grup görüşmeleri, bedeninin toplumsal, dilbilimsel ve estetik ediminin edimsel boyutunu tarif etmek ve yorumlamak için özellikle uygundur.²⁴

²¹ Krş. Belting. Hans. *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. Munich, 2001.

²² Diğerlerinin yanı sıra krş, Trabant, Jürgen. *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt. 1998; ---*Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*. Munich. 2003.

²³ Diğerlerinin yanı sıra, ikinci yön üzerine krş.: Wulf. Christoph ve Jörg Zirkas. eds. *Ikonomie des Performativen*. Munich, 2005.

²⁴ Krş. Denzin Norman K. ve Yvonna S. Lincoln, eds. *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks. 1994; Flick, Uwe. *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbek. 1995; Friebertshäuser, Barbara ve Annedore Prengel. eds. *Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*; Bohnsack, Ralf. *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Opladen, 2003.

Edimselliğin tarihsel antropoloji alanında kültürel bilim araştırmasının bir perspektifi olarak önemi, sonraki bölümde *algının, medyanın ve toplumsal cinsiyetin inşası* örnekleri kullanılarak gösterilecektir.²⁵

Algı

Görüngübilimsel çalışmalar, algının yer değiştirmeci [chiastic-ç.n.] karakterini tesis etti ve şimdi algı, algılama ve algılanan arasında salınır olarak tarif edilebilen bir edimsel süreç olarak anlaşılmaktadır. Bu süreçte duyumsal olan, mekânın belli bir noktasında bulunan ve bedenimizi üzerine alan ve onun tarafından devralınan dünya ile belli bir ilişki tarzı içinde olmaktan başka bir şey olarak anlaşılmaz; eğer duyumsal, bunu yapma becerisine sahipse, duyumsama sözcük anlamıyla duygu ortaklığıdır.²⁶ Algılama sürecinin salınımlı hareketinin çift kutupluluğu, katılımın ve uzaklığın iki yönüyle desteklenir; bu, mekâna da bağlı olan ritmik bir tarzda yapılır. Bedensel, aracılı ve tarihsel boyutlar bunu anlamak için önemlidir. Bedensel boyutta merkezi olan Maurice Merleau-Ponty tarafından tanımlandığı gibi nesnelerin ve kişilerin birbirlerini göz önüne aldığı ve özbenlik ve dünyanın 'bedenler arasılık' içinde sarmalandığı yer değiştirmeci yapıdır. Daha geniş bir medya kavramı benimsenirse, algının aracılı doğası ve bunun yarattığı farklılıklar önemli bir rol oynar. Tarihsel antropoloji açısından algısal süreçler hem tarihsel hem de kültürelidirler.

Maurice Merleau-Ponty²⁷, Bernhard Waldenfels²⁸ ve Gernot Bohme²⁹'in açıkça belirttiği gibi, pasif olmayan ve bedensel hare-

²⁵ Beş disiplinlerarası çalışma grubunun araştırmalarını krş. özel çalışma grubu "Kulturen des Performativen" (edimselin kültürü); bu çalışma takip eden yazıların temelini oluşturmaktadır. *Paragrana*. 13 (2004) 1.

²⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin. 1966.

²⁷ Cf. Merleau-Ponty, Maurice. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Munich, 1986; ayrıca krş Gebauer, Gunter ve Christoph Wulf. *Spiel - Ritual - Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek, 1998, p. 58vd.

²⁸ Waldenfels, Bernhard. *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 3. Frankfurt., 1999; —*Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt., 2000.

²⁹ Böhme, Gernot. *Ästhetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. Munich, 2001; ayrıca krş Seel, Martin. *Ästhetik des Erscheinens*.

ketlere ilişkin olarak değişen mekân, algıda merkezi bir rol oynar. Michel de Certeau bunu ürümeye ilişkin olarak göstermiştir: Mekân, ilk olarak bu hareket boyunca mekân haline gelmektedir.³⁰ Bu görüş, edimsel bir mekân kavramını doğurur.³¹ Yürüme, dokunsal bir algı biçimi olarak anlaşılabilir. Antropoloji ve algı psikolojisinin gösterdiği gibi, uzamsal vizyon, üç boyutlu nesnelerin şekil, boyut ve konumlarına dayalıdır. Bu kadar geniş kapsamlı bir algı kavramı eylem- algı döngüsü olarak tanımlanabilir. Eylem- algı döngüsü, tüm duyuları algı ve hareket arasındaki etkileşimle bütünleştirir. Döngü, münferit aşamalara bölünemez ve şu anki algı uğrağında önceki tecrübelerin hatırlanmasını da içerir ki bu algının her uğrağının ileriye yönelik bir karakteri olduğu kanısını doğurur. Devinduyumsal [kinaesthetic-ç.n.], çok duyumlu ve zaman aşırı algı, edimsel algı kavramında merkezidir.³² İnsanın edimsel mekânı, antropolojik mekânıdır. Böylece, algının tarihe ve kültüre özgü edimsel düzenlemelerini yaratır; aynı zamanda tarihsel özneler tarafından kültürel mekân olarak yaratılırlar. Bu, karşılıklı olarak bağımlı inşa yapısı Orta Çağ kiliselerinde, edebi metinlerde, filmlerde ve bilgisayar ürünü görsel gerçeklikte görülebilir.

Orta Çağ kilisesinin mekânı hala Hristiyan hatıraları olan vaftiz, dinsel tören, ekmek ve şarap ayini ve evlilik ile özdeşleştirilir. Bugün inançlı Hristiyanların ayinlerde tecrübe ettikleri, bu eylemlere ön ayak olan ve onların icra edildiği kilise mekânı ile ayrılmaz biçimde bağlı kalmaktadır. Orta Çağ Hristiyanları, kilisede kutsalı bugünün Hristiyanlarından çok daha yoğun biçimde tecrübe ettiler. Kutsalın

Munich, 2000; Fischer-Lichte, Erika. *Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative*. Tübingen, 2001; -- *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt, 2004.

³⁰ Krş. de Certeau, Michel. *Kunst des Handelns*. Berlin, 1988, özellikle s. 179vd.

³¹ Ayrıca krş. Wenzel, Horst, "wan die vrumen liute sint/und suln sin spiegel dem kint. Zur kinästhetischen Wahrnehmung von Schrift und Bild im „Welschen Gast“ des Thomasin von Zerclaere". *Kunst der Bewegung. Kinästhetische Wahrnehmung und Probehandeln in virtuellen Welten*. Ed. Christina Lechtermann. Carsten Morsch ve Horst Wenzel. Berlin, 2004.

³² Arbeitsgruppe Wahrnehmung (Algı Çalışma Grubu). "Wahrnehmung und Performativität". *Paragrana*. 13 (2004) 1.

varlığını, kilisenin atmosferi, ilahi imgeleri ve onların taklitsel görün-tülenmelerini deneyimlemek, bunların mekân ve imgelerin bir parça-sı olmalarına ve 'günahkâr yaşamları' üzerine tefekkür etmelerine imkân verdi. Buna göre, edebiyatta tasvir edilen atmosferin ya da mekân hissinin okuyucuyu kurmaca bir dünyaya nasıl yönlendirdiği ve gelişen olaylar için zemin hazırladığı gösterilebilir. Aynı şey imge-lerin hareketinin ve zaman kullanımının merkezi bir rol oynadığı filmlerde gösterilen mekânlar için de geçerlidir. Görsel mekânlarda, kullanıcının mekânın yaratımının bir parçası olmasına imkân veren etkileşimli bir bileşen, etkili olmaya başlar.

Algının prosedürel karakteri yalnızca "hareket halindeyken rahat olan" hareket ve ritim tarafından belirlenir.³³ Algının edimsel karakteri algı ve ritim arasındaki ilişkinin yönleri tarafından gösterilir. Ritim, zamanda eşgüdümlenen ve zıt unsurların tekrarının yol açtığı bedensel hareketlerden oluşur. Bu unsurların genellikle, kalp atışına benzeyen çift kutuplu bir düzenlenişi vardır. Ritim bu duyulardan yalnızca birinin kipliği değildir. Vakitli bir düzenin bir unsuru olarak, örneğin modern, multimedya edimsel düzenlemelerde olduğu gibi, kendini farklı kipliklerde gösterebilir. Bu tip düzenlemeler, sanatsal yönden ilginç sinerjik etkileri doğurabilir. Ritmik görüngüler, umut duyumuzu ve düzenlilik hissimizi eşzamanlı olarak cezbettikleri yol-dan psişik ve bilişsel olarak algılanırlar. Geçmiş ve gelecek umutları arasındaki ilişki bunda önemli bir rol oynar. Ritimleri, kendimizi bir zaman yapısına ve sürekli harekete adapte ederek algılarız. Ritim tec-rübesi yalnızca düzenliliğe değil, aynı zamanda kesinti ve duraklama-lara dayalıdır. Hatırlama, hafıza, tecrübe, tanınma ve beklentinin kar-şılıklı etkileşimi olarak ritim, her edimsel süreç tecrübesinin altında yatan temel ilke olduğu gösterilmiştir.³⁴ Ritimler özne ve dünya ara-sında doğar ve algıyı şekillendirir. Örneğin dansa, yalnızca beden hareketlerine ilham vermeyip, onları kontrol ve disipline de eder. Sanatta, özellikle müzikte fakat aynı zamanda edebiyat ve tiyatrodada ritimler merkezi önemdedir. Zıtlık ve kombinasyonun edimsel

³³ Waldenfels. *Sinnesschwellen*, op. cit.. s. 64.

³⁴ Arbeitsgruppe Wahrnehmung, op. cit.. s. 51.

etkileşimi içinde, atmosferin yaratımını, dolayısıyla estetik algı ve tecrübeyi etkilerler.³⁵

Genel olarak, algıyı incelerken, duyular arasında hep bir etkileşimi varsaymış olan tecrübe kategorilerini keşfetmek önemlidir. Bu etkileşim kontrol edilir ve ona içsel bir hiyerarşi atfedilir ki bu onu bilincimizde daha da aşikâr kılar. Atmosfer, his, ambiyans, ritim ve dikkatin tümü hislerin temelli etkileşimini gerektirir ve algının estetik bir görüngü olarak kullanımına ve algısına katkıda bulunur. Tecrübenin kipliklerini araştırmanın önkoşullarından biri, algıyı yeterince anlamak için saf, keskin hatlı özne ve nesne fikirlerimizi devam ettiremeyeceğimiz fikridir. Dolayısıyla, gördüğümüz şeyin ne olduğu sorusuna, her zaman bize bakan ne, bize neden bakıyor, ne şekilde bize bakıyor ve bizim ona bakışımızı nasıl ele alıyor soruları eşlik etmelidir. Dolayısıyla algı, algılanana ilişkin olarak yapılan eylemdir. Bunun ne tarzda meydana geldiğini ve neden böyle olduğunu incelememiz gerekir.³⁶

Medya

Aracının (medium) bu şekilde kullanılan herhangi bir şey olabileceğini varsaymak mümkün olsa da, modern özne anlayışını aşındıran bir boşluğa girdiğimiz,³⁷ medyanın dünyanın yaratılışının kaynağı, dünyamızın ve kendimizle ilişkilerimizin kontrol noktası olarak görüldüğü medya köktencilikinden kaçınmak gerekir. Medyanın yalnızca gösterim süreçlerinin maddi uygulaması olarak belirlendiği bir medya marjinalizmi konumu almamak da önemlidir. Bunun yerine, edimsel bir medya kavramı, medya aracılığıyla yapılan aktarımların, aktarımların hem dönüşümü hem de tahribi olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı gibi soruları incelemelidir. Bu süreçte, cisimleştirme pratikleri zamanda ve mekânda yakın çevremizdeki 'görünmeze' ya da 'erişilmeze' içerileme ve dışarılama arasındaki bilinçdışı bir etkileşim

³⁵ Ayrıca krş. Müller. Katharina ve Gisa Aschersleben, eds. *Rhythmus. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Bern. 2000.

³⁶ Arbeitsgruppe Wahrnehmung, op. cit.,

³⁷ Arbeitsgruppe Medien (Medya Çalışma Grubu). "Über das Zusammenspiel von 'Medialität' und 'Performativität'". *Paragone*. 13 (2004)

aracılığıyla bir konum atfeder. ‘Temsil’, duyuların normal sınırlarının ötesine, ‘ötede’ yatan bir duyuya gitmek anlamına gelmez; duyu, duymasal sürecin kendisine referansla yaratılacaktır. Medya, uzakta olan ile başa çıkma tarzımızın ‘tarihsel dilbilgisidir’. Medya, mesafeyi ortadan kaldırarak, uzakta olanın, el altında görünmesine imkân verir. Medya görüngüselleştirir; iletişim işlevleri, şeyleri algılanabilir yapmaya, estetikleştirmeye dayalıdır. Medya “aracı”, “mediyatör” ve “araç” anlamlarına gelebilir. Medyanın bir araç olarak rolü günümüz tartışmasının odağıdır ve bir mediyatör olarak işlevi görmezden gelinir ya da iletişimsel bir araca indirgenir; dolayısıyla medyanın mediyatör olarak rolü bakımından kullanımını daha yakından incelemek gereklidir. Medya görmemize ve duymamıza imkân verir. Dolayısıyla medyanın algısal işlevi bizim için aslidir. Bilişsel ve iletişimsel rolü bu estetikleştirme potansiyelini besler. Medya, uzak bir nesnenin görünmesine imkân verir. Kullanılmakta olan medya her zaman melez biçimlerdir. Medyanın bu melez biçimi, onların medyalar arasılıkları incelenerek görülebilir.

Medya tarihinde, genelde inanıldığının aksine, bir medyanın yerini çoğunlukla başka biri almaz: Farklı medya biçimleri arasındaki karşma ve rekabeti ve örtüştüikleri dönemleri incelemek daha üretkendir. Bir aracı [medium] bollaşırken, sıklıkla yeni bir aracının gelişimi için yolu açar. Medya tarihindeki gelişmeler doğrusal süreçler ya da radikal değişimler olarak görülemez. Tarihsel olarak belgelenmiş kullanım durumları, münferit medyanın sınırlarını aşan ve işlevini değiştiren, eski ve yeni medya arasındaki medyasal arayüzü gösterir. Medya bilgiyi aktarabilir ve gerçekliği oluşturabilir; içkin “ileriliği” nedeniyle iletişim ve yaratıcılık sürecine de katılabilir. Bu arayüzün incelenmesi aracılık ve edimsellik arasındaki ilişkinin araştırılması için paha biçilmezdir.

Edebi ve sanatsal medyada, sanatçılar ve şairler medya arasındaki sınırları birbirine katar ve çalışmalarında bu sınırları ihlal etmenin etkilerini keşfederler. Sonuçta ortaya çıkan medyalar arasılığın değişen yönleri, medya kombinasyonları ve medyalar arası ilişkiler ile çalışır. Aradaki referanslar, alıcının başka bir aracıya bağlı tecrübeleri anım-

samasına yardım eden yanılsamaları oluşturur. Örneğin, öyküsel bir metnin yazarları, kendilerine erişilebilir olan edebi araçları yakınlaştırma, resimleri birbiri içinde soldurma ya da diğer film tekniklerini, düzenlerini ve kurallarını kullanamazlar. Ancak, öteki medyasal sistemin unsurları ve/ veya yapıları, belirli bir medya biçimine erişilebilir olan araçlar ile uyandırılabilir ve benzetilebilir. Bu şekilde, alıcı, bir öykünün sinematik, görsel ya da müziksel niteliklerinin izlenimlerini edinebilir ya da genel bir görsel ve akustik mevcudiyet yaratılır. Bu tip medyalar arası referansların aksine, medyayı birleştirmek farklı medya biçimlerini bağlamayı gerektirir. Örneğin, heykele ilişkin malzemeleri ses ve mekânla, heykelleri ses üreten enstrümanlar haline de getirerek birleştiren Hamburg'daki ses sanatçısı Andreas Oldörp'un enstalasyonları.

Multimedya donanımlar edimsel estetik için yeni olanaklar yaratır; fotoğraf, film, video gibi teknik medyanın kullanımı ve gözlemcinin katılımı ile yeni sergi pratikleri yaratırlar ve böylece mekân, algı ve edimselliğin bağlamını dönüştürürler. Bir multimedya çalışmasına dair estetik deneyim ve nesne estetiği bundan dolayı paradigmatik açıdan estetik sürece tekabül ettiği bir edimsel değişime tabi olurlar. Bu Gary Hill'in video sekanslarının yüksek, karanlık ve dar bir odanın tavanının ortasından geçen bir çizgi boyunca yansıtıldığı, *Tall Ships* [Uzun Gemiler] (1992) adlı enstalasyonlarında gösterilmiştir. Bu imgeler yalnızca gözlemci, alıcıların video projektörlerini tetikledikleri odanın içine yürürse görülebilir. Bu durumda, oda tasarımı aracılık ve edimselliğin etkileşimi için bir sahne haline gelir. Aşağıdaki üç yön bu iki kavramın ilişkisi için önemli olduğu için vurgulanmıştır:

1 Oluşumsal hareketlerin ve devinduyumsal süreçlerin rolü. Serginin multimedya çevresi ile doğrudan bir ilişkisi olduğundan, ziyaretçilerin hareketlerinin önemli bir rolü vardır.

2 Ziyaretçilerin geniş ölçekli görsel- işitsel projeksiyonlar ile ilişkisi. Bu, ziyaretçilerin kendilerini, iki boyutlu bir yüzeyden çıkan üç boyutlu bir etki olan ve mekânın tecrübe edilme tarzı üzerinde belirleyici bir etkisi olan projeksiyon alanının ne kadar bir parçası hissettikleri sorusunu doğurur.

3 Mekânı, algılanan mekânın iç ve dış boyutlarının kaynaşabileceği algısal bir eşik yararına tecrübe ederken iç ve dış dünyalar arasındaki temel ayrımın ortadan kalkması.

“Eski” ve “yeni” medyaya maruz kalma sırasında meydana gelen cisimleşme ve cisimsizleşme, bir sonraki bölümde incelenecektir. Ses ve jestler iletişim medyası olarak özellikle önemlidir. Edimsel bir perspektiften, dil edimsel aracı biçiminden ayrılmaz. Konuşma dilinde ideal, saf bir dil konuşulmaz; bunu yerine, dil, ses ve jestlerin çok yüzlü bir karışımı kullanılır. Bu karşılıklı bağımlılık, çok sayıda dil konuşan bir kişinin her dilde nasıl “farklı” bir sesi olduğuna tanıklık ettiğimizde aşikar hale gelir. Bir sesin (voice) sesi (sound), kişinin genellikle kullandığı dil tarafından oluşturulur. Kelime dağarcığı ve dil bilgisi bilgisine ilaveten, bir dili konuşabilmek, ses becerilerini de gerektirir, yani, hangi sesin- hangi tonlama, ses perdesi ve melodi- hangi bağlama uygun olduğunun bilgisi. Roland Barthes “sesin tane-si”nden – sadece kişisel nüansları değil, dilin kişiler ötesi etkilerini de belirleyen bir kanı olarak- bu bağlamda söz etmiştir. Bir konuşma aracı olarak ses, bu kavramdan bağımsız bir biçimde kavramsallaştırılabilen anlambilimsel içeriğin ‘şeffaf’ anlatıcısı değildir. Ses, basit bir biçimde sesin kendisinden farklı bir şeyi anlatmaz, bir şeye işaret eder ve aynı zamanda içeriğe önemli bir katkı sunar. Bu, iletişimi beraber müzik yapmak olarak anlayan iletişim için yeni bir modeli önerir. Bu, geleneksel verici ve alıcı modelinden radikal bir ayrılıştır. Zaman bakımından, hep şu andakidir, hiçbir zaman tarafsız değildir; kendi devinimleri vardır ve her zaman konuşmacı hakkında, onun tamamen farkında olmadığı bir şeyler anlatır. Ses, bir yüz gibi, bir kişinin en bireysel imzalarından biri olarak görülür. Hiçbir iki ses özdeş değildir. Ancak, sesin biricikliği bağımsız olarak evrilmez. Sesler yalnızca diğer seslere ilişkin olarak gelişebilirler. Her ses, diğer seslerin izlerini taşır. Bir sesin biricik niteliğini görmek, sesin ötekiliğini de incelemeyi gerektirir. Her ses, taklitsel süreçlerde sesin özel karakteri içine emilmiş öteki sesleri içerir.

Sesler kadar, jestler de “eski” cisimleştirme medyasının bir parçasıdır; onlar dilin daha az önemli olan “sessiz vokalleri” değildirler. Farklı jest türleri vardır. Konuşmaya eşlik eden jestler, kelime benze-

ri jestler, sembolik jestler, işaret dili, beden dili. Jestler çoğu zaman dışavurumcu ve cezbedici işlevleri bakımından incelenirler ve daha az boyutta mesajın bir kısmını oluşturmalarına imkân veren ve onun anlamına doğrudan katkıda bulunan açıklayıcı işlevleri bakımından araştırılırlar. Jestlerin, bireysel kültür ve dillere ilişkin unsurlar gibi, bireysel ve evrensel bileşenleri vardır. Dolayısıyla, jest sistemi (jestlerin artan “dilsel karakteri” hariç) de bir nevi şahsına münhasır ve geleneksel bir jestler sistemidir ve dolayısıyla her jest, kültürel ve dile özgü olduğu kadar nevi şahsına münhasırdır da.³⁸ Jestler, insan iletişiminin edimsel düzenlemeleri ve insanın bedensel edimleri ile yakından bağlıdırlar. Ses gibi, onların da aracı bir işlevleri vardır. Daha önce varolmaması ve algılanamayan bir şeyi anlatırlar.

Edimsellik, en başından beri yeni medyanın kullanımında bir rol oynadılar. Bilgisayarın teatrallliğini incelersek, ilginç hemen geçicilik, yazıyı hipermetin olarak değiştirme fırsatları ya da İnternet sohbet odalarının edimsel kimlikleri vs. üzerine düşer.³⁹ Bir aracı olarak bilgisayar, bilgisayar olmadan mümkün olmayan ve aracılığının koşullarına göre yapılandırılmış yeni bilgi biçimleri ve etkileşimi öne çıkarır. İmge sağlayıcı süreçleri, görünmez olanı bilginin görselleşmesiyle görünür kılar. En başından beri edimsel karakteri antropolojik araştırmanın edimsel boyutuna yönelik artan ilgiye katkıda bulunan ana etmen olmuştur.

Toplumsal Cinsiyet

1960’lar ve 1970’lerde kadın sorunları araştırmalarında, kadınların erkek egemen dünyanın kurbanları oldukları varsayılıyordu ve temel amaç bir kadın tarihi tesis etmektir. Diğer yandan, 1980lerden beri önemli bir ilerleme kaydetmiş olan toplumsal cinsiyet araştırmaları ise, erkekler *arasındaki* farklar ve toplumsal cinsiyetin ırk, etnik köken, din, sınıf, statü, cinsel yönelim ve engellilik gibi diğer toplumsal kategoriler ile ilişkilerinin yanı sıra, kadınlar arasındaki farkları da inceler. Toplumsal cinsiyet araştırması artık “kadın” ya da “erkek” so-

³⁸ Arbeitsgruppe Medien, op. cit., s. 167; ayrıca krs. Gebauer/Wulf, *Spiel - Ritual - Geste*, op. cit., s.80vd.

³⁹ Arbeitsgruppe Medien, op. cit. s. 169.

runu değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyetlerin kültürel temsillerinin ve yorumlarının ve bunların biyolojik görüngü temelinde nasıl doğallaştırıldıklarının incelenmesidir.⁴⁰ Erkek ve kadın, doğa ve kültür arasında bir kutuplaşma varsaymak yerine, vurgu daha çok toplumsal cinsiyet farkını kültürün merkezi bir karakteristiği olarak anlamak ve ilgili tarihsel ve kültürel bağlamlarda bunun örneklerini bulmak üzerindedir.

Tarihsel antropoloji bakımından, toplumsal cinsiyetin tarihsel ve kültürel yönleri değişime tabi olarak anlaşılır. Judith Butler'a göre, toplumsal cinsiyet kimliği doğa tarafından atfedilmiş bir şey değil, edimsel eylemler tarafından yaratılmış bir şeydir.⁴¹ Tekrar, aktarılabirlik, prosedürel doğa ve etkinliklerin yürütülmesi bunda elzem bir rol oynar. Cisimleştirme pratikleri ve cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu üçgeninin uçları arasındaki ilişkiler toplumsal cinsiyetin edimi ve kimliği meselelerinde temeldir. Bu konular farklı tarihsel dönem ve bağlamlardan malzemeler kullanılarak araştırılabilir. Metodolojik bir bakış açısından, kavramları tarihsel bir bağlama yerleştirmek, malzeme analizi ve teorik kavramları bağlamak ve toplumsal cinsiyet normlarının yıkılması meselelerinin tümü merkezi yaklaşımlardır.

Michel Foucault'un bedeninin uyumlulaştırılmasının bilgi ve güç yapılarının sonucu olarak görüldüğü toplumsal inşacılığına dayandıran söylem analizini kullanan yaklaşımların aksine, ilkesel *cisimleştirme* kavramının üç farklı ana yönü vardır. Biri, toplumsal cinsiyet kimliğinin onun sırasında somutlaştırıldığı *oluşumsallık*, diğeri bu süreçlerin kolektif yönünü vurgulayan *ilişkisellik* ve son yön de gerçek cisimleştirme pratiklerinin tarihselliğini ve kültürelliğini içerir. *Oluşumsallık*, toplumsal cinsiyetin, çok sayıda tekrarı, kesintinin ve yeniden başlamanın olduğu, toplumsal cinsiyet habitusunun bu sırada oluşturulduğu bir süreçte cisimleştirilmesidir. Butler, bedeni üç düzeyde gö-

⁴⁰ Arbeitsgruppe Gender (Toplumsal Cinsiyet Çalışma Grubu). "Begehrende Körper und verkörpertes Begehren. Interdisziplinäre Studien zu Performativität und 'gender'". *Paragrana*. 13 (2004) 1. p. 251-309.

⁴¹ Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York. 1990; — *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin. 1998.

rür: Kendini maddileştiren, yani, müzakereci üretime tabi olan ve bedeninin geçerliliği için didinen beden; öznenin bedeni, yani, somatik ve melankolik bir beden olarak, çocukluğun arzulanı aynı cinsiyet-teki reddedilmiş nesneleri ile özdeşleştirmeyi yansılayan ve dolayısıyla muhafaza eden beden ve son olarak, toplumsal etkileşimde toplumsal cinsiyeti temsil eden bir aktör olarak beden.⁴² Bu cisimleştirme süreçlerinin *ilişkiselliği*, toplumsal cinsiyetin toplumsal düzenlenişine ve toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşturulduğu kolektif tarza ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Özneler, toplumsal cinsiyetlerini tek başlarına değil, cemaatler içinde geliştirirler. Bu cisimleştirme süreçlerinin tarihselliği, bunların tamamıyla değişime tabi olduklarını ve bundan dolayı farklı toplumsal cinsiyet tarzları oluşturabilecekleri anlamına gelir.

Ergenlik dönemi, toplumsal cinsiyet kimliğinin somutlaştırılmasında ve edinilmesinde çok önemli bir rol oynar; yaşıt gruplar çocukluğun sonlarına doğru özellikle önemlidir. Toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşumu sırasında aile değerleri ve tutumlar sürdürülür, reddedilir, yenileri ile değiştirilir, hareketler, jestler, tavırlar tekrar ile söğürülana kadar denenir ve uygulanır. Akranlar, ötekilere, genç olmaları için dürtüleri verirler. Toplumsal cinsiyet kimliği oyun ve spor kültürü ile de oluşturulur ve güçlendirilir. Çok sayıda spor disiplininin, toplumsal cinsiyet kimliğini güçlendirme ifadeleri olarak önemli olan toplumsal cinsiyete özgü bölünmeler, tahsisler ve dışlamalar ile oldukça fark edilebilir bir “toplumsal cinsiyet coğrafyası” vardır.

Toplumsal cinsiyet kimliğinin gelişiminde ikinci önemli kavram, “heteroseksüel matriks” olarak anlaşılabilecek ve Judith Butler’ın müzakereci aygıt olarak tanımladığı, anatomik cinsiyet, toplumsal cinsiyet, arzu ve bunların etkileşiminden oluşan *cinsiyet- toplumsal cinsiyet-arzu* üçlemesidir.⁴³ Heteroseksüel matriksin edimsel düzenlemelelerinin “başarısız” kertelerinden oluşan vakların analizi, bize her durumda bulunan toplumsal cinsiyet düzeni üzerine bir içgörü verir. Toplumsal cinsiyet davranışının edimselliği, kadın ve erkeği ayıranın

⁴² Arbeitsgruppe Gender, op. cit. s. 259.

⁴³ Ibid. s. 280; ayrıca kırs: Butler, *Gender Trouble*, op. cit

yeni biçimlendirmelerinin oluştuğu belirsiz ve geçici alanlarda özellikle önemlidir. Bu, 'arada kalma' durumunun hayati olduğu *toplum önüne çıkma* hikâyelerinde, ya da *karşıt cins gibi görünme* ve erken modern dönemin teatral edimlerinde *karşıt cins rolü olmada* (genç bir oğlana kadın rolü verme) gösterilmiştir. Heteroseksüel matrikste çatlamlar bu matriksin dışında, *eşcinsellik teorisinin* hususi ilgisi olan bir alanda, açık biçimde ifade edilen arzu biçimini de alabilir.⁴⁴ Lacan'ın çalışmalarında 'arzu' dile özgül bir farklılık atfeder. Kökenleri, dil tarafından temsil edilen kültürel sistemlerin belirşinde ve annenin bir arzu nesnesi olarak yok oluşundadır. Lacan, libidonun farklı nesnelerle tatmin edilebileceğine inanan Freud'dan önemli derecede farklı bir konum alır. Lacan'a göre, arzu hiçbir zaman tatmin edilemez; önemli bir ilgiden diğerine, düzdeğişmeceli (metonimsel) bir tarzda hareket eder. Dolayısıyla arzu, tanımı gereği her zaman doyurulamayan arzudur. Heteroseksüel matrikste bu çatlaklar, homoseksüellerin son dışarı çıkma hikâyeleri, Orta Çağ Lancelot öykülerinde erkek arkadaşlıklarda canlanan arzu ve Shakespeare'in *Size Nasıl Geliyorsa* oyunundaki erken modern dönemlerden beri toplumsal cinsiyet temsillerindeki gibi pek çok örnek kullanılarak incelenmiştir.

Toplumsal cinsiyetin somutlaştırılması pratiklerinin, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu üçlemesinin başkalaşım ve aksamalarının incelenmesi, edimselliğin bugün toplumsal cinsiyet çalışmalarında oynadığı merkezi rolü vurgular. Kolektif pratikler alanlarında araştırma, toplumsal cinsiyet farklılıklarının aktörü, malzemesi ve taşıyıcısı olarak beden üzerine yeni perspektifler üretir.

⁴⁴ Diğerlerinin yanı sıra krş. Hegener, Wolfgang. "Aufstieg und Fall schwuler Identität. Ansätze zur Dekonstruktion der Kategorie Sexualität". *Zeitschrift für Sexuallforschung*, 6 (1993), s. 132-150.

9. RİTÜELLERİN YENİDEN KEŞFİ

Son zamanlarda, ritüellerin akademik incelemesi göreceli bir ihmal dönemini geride bıraktı. Bunun modern belirsizlik ve toplumsal ve etik değerlerin çürüme ve kaybedilmesine yönelik istikrarlı bir eleştiri döneminden sonra gelmesi şaşırtıcı değildir. Çürüme ve çözülmeye teşhis edilmiş olmasına rağmen, toplumsal düzen sabit kaldı. Bu ayırım, bir açıklama gerektirir ki bunun bir kısmı ritüel araştırması tarafından sağlanabilir. Ritüellerin Nasyonal Sosyalizm ve 1968 kuşağının özgürleşmesi bağlamında incelenmesi katılık ve şiddeti vurgulamasına rağmen, ritüel etkinliği araştırmasına yönelik ilgi şimdi üretken toplumsal rolü üzerinde odaklandı.¹Uzun zaman boyunca

¹ Krş. Soeffner, Hans-Georg, *Die Ordnung der Rituale*. Frankfurt. 1995; Rivière, Claude. *Les rites profanes*. Paris, 1995; Bell, Catherine M. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York. 1997; Segré, Monique, ed. *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*. Paris. 1997; Gebauer, Gunter ve Christoph Wulf. *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek, 1998; Schäfer, Alfred ve Michael Wimmer. *Rituale und Ritualisierungen*. Opladen. 1998; Belliger, Andréa ve David J. Krieger, eds. *Ritualtheorien*. Opladen/Wiesbaden, 1998; Willems, Herbert ve Martin Jurga. eds. *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*. Opladen/ Wiesbaden, 1998; Caduff, Corina ve Joanna Pfaff-Czarnecka. *Rituale heute*. Berlin, 1999; Köpping, Klaus-Peter ve Ursula Rao. *Im Rausch des Rituals*. Münster, 2000; Wulf, Christoph ve diğerleri. *Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften*. Opladen, 2001; Wulf, Christoph, Michael Göhlich ve Jörg Zirfas, eds. *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*. Weinheim/Munich. 2001; Wulf, Christoph ve Jörg Zirfas, eds. "Rituelle Welten". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 12 (2003); Wulf, Christoph, ve diğerleri. *Bildung im Ritual. Schule, Familie, Medien, Jugend*. Wiesbaden, 2004; Wulf, Christoph ve Jörg Zirfas, eds. *Die Kultur der Rituale*.

ritüeller yalnızca birey özgürlüğünü sınırlama ve baskı altında tutma aracı olarak addedilirken, bugün yine, birey yaşamı ve toplumsal yaşamına esas olan önemli toplumsal etkinlik biçimleri olarak görülmektedirler. Ritüeller, kimlik, cemaat, düzen ve güvenlik kaybını, yani yaşamın neredeyse tüm bağlamlarında artan soyutlama ve sanallık düzeyleri kadar, toplumsal ve kültürel sistemlerin giderek artan erozyonu ve bireyselleşmenin ilerlemesi ile bağlantılandırılmış bir kayıp hissi- telafi etmeye yardımcı olma niyetindedirler.

Ritüeller, insan varoluşunun neredeyse tüm alanlarında merkezi bir rol oynar. Din, siyaset, ekonomi, bilim, aileler ve eğitimde kaçınılmazdırlar. Farklılık ve başkalık ile başa çıkmamıza, bir cemaat hissi ve toplumsal ilişkiler yaratmamıza yardımcı olurlar ve insan ilişkilerine anlam ve yapı kazandırılmasını sağlarlar. Ritüeller geçmiş, şimdi ve geleceği bağlarlar. Hem süreklilik ve değişimi hem de geçiş ve aşkınlık tecrübelerini kolaylaştırırlar.² Yaşamın pek çok toplumsal yönündeki önemleri göz önüne alınınca, genel olarak kabul edilmiş bir ritüel teorisi olmaması hiç de şaşırtıcı değildir. Münferit akademik disiplinlerin konum-ları oldukça farklılaşmaktadır ve şimdi görüşlerin çeşitliliğini münferit teorilere ve ritüellere yönelik araştırma yaklaşımlarına indirgeme çabalarının pek de anlam ifade etmediği yönünde geniş bir görüş birliği vardır. Bunun yerine, kabul edilen yaklaşım, çeşitliliği incelemek ve alanın karmaşıklığını göster-mektir.³

Ritüel teorilerinin geniş aralığı, geniş ritüel yelpazesine tekabül eder. Ana toplumsal ritüeller açıkça aşkınlığa ilişkin iken, aynı şey gündelik ritüeller ve etkileşim ritüelleri için pek de geçerli değildir. Bunların ritüel düzenlemeleri çoğu zaman öteki gündelik eylemler ile birleştirilir. Bugün, bir edimsel düzenleme-nin ritüel olup olmadığına

Inszenierungen, Praktiken, Symbole. Munich, 2004; –Ritual und Innovation". *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. 2nd supplement, 2004.

² Krş. Arbeitsgruppe Ritual (Ritüeller Çalışma Grubu). "Differenz und Alterität im Ritual". *Praktiken des Performativen*. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 13 (2004) 1. Ed. Erika Fischer-Lichte ve Christoph Wulf.

³ Krş. Wulf et al., *Das Soziale als Ritual*, op. cit.; Wulf ve diğerleri *Bildung im Ritual*, op. cit.

karar vermek çoğunlukla çok güçtür. Ritüeli oluşturanın ne olduğunu ayırt etmek, dünyaya ve kendilerine dair görece açık fikirli olan modern toplumlarda, dünyaya ve kendilerine dair kapalı bir görüşü olan toplumlarda- burada ritüeller açıkça belirlenebilir- olduğundan çok daha zordur. Ne var ki, artan toplumsal farklılaşma karşısında ritüel kavramımızı genişletmek gerekir; modern toplumları karakterize eden yeni ritüel olgularını algılamak ve analiz etmek ancak daha geniş bir ritüel kavramı sayesinde mümkündür. Bu toplumsal görüngünün neden ritüel olarak görüldüğünü, her münferit vaka için buna göre yorumlandığını ifade etmeyi gerektirir. Ritüeller kavramının, onunla toplumsal süreçleri belli bir bakış açısından analiz etmenin mümkün olduğu, kurucu bir yanı vardır. Ritüel görüngüsünün yelpazesi gündelik ritüelleri, dini ve siyasi ritüelleri ve ergenlerin bireysellik ve bağımsızlıklarını ifade etmelerini mümkün kılan gençliğe özgü karşı koyma ritüellerini kapsar. Toplumsal görüngülerin ritüeller ya da ritüel düzenlemeler olarak analizi, insanın toplumsal yapısının temellerine yönelik önemli bir içgörü sağlar.

Dolayısıyla, ritüellerin sınıflandırılmalarına yönelik tüm yaklaşımlar, ritüelleri çok boyutlu sembolleştirme ve inşa süreçlerinin bir sonucu olarak incelemek zorundadırlar. Dahası, incelenen görüngünün, onları tanımlamada kullanılan teori ve kavramlardan daha karmaşık olduğu hatırlanmalıdır. Bu aynı zamanda, ritüel çalışmaları alanını duruma göre bölme çabası için de geçerlidir, ki bu aşağıdaki sınıflandırma ile sonuçlanır:

- Geçiş Ritüelleri (doğum ve çocukluk, başlangıç ve ergenlik, evlilik, ölüm)
- Kurum ya da makama gelme ritüelleri (yeni görevleri ve konumları kabul etme)
- Mevsimsel Ritüeller (Noel, doğum günleri, anma günleri, ulusal tatiller)
- Pekiştirme ritüelleri (yeme, kutlama, aşk, cinsellik)
- Başkaldırı ritüelleri (barış ve ekolojik hareketleri, gençlik ritüelleri)

- Etkileşim ritüelleri (selamlamalar, ayrılmalar, çatışmalar)⁴

Diğer sınıflandırma çabaları da uygulanabilir ve karmaşık ritüel araştırması alanında yol göstermek için kullanılabilirler. Şu ritüel etkinlik türleri arasında ayrıma gitmek mümkündür: *Ritüelleştirme, görenek, tören, dinsel ayin, kutlama*.⁵

Ritüelleştirme kavramı davranış biliminden gelir [ethology] ve hayvanların çiftleşme ve saldırgan davranışları bağlamında ritüel davranışı belirlemek için kullanılır. Ritüelleştirilmiş davranış girişimcidir ve arzulanan eylemleri tetikler. İşaret edici bir karakteri vardır, dışa vurumcu ve tekrardır. Toplumsal durumların belirsizliğini azaltır. Türe özgü cinsel ve toplumsal davranışa yol açar ve bireysel hata kaynaklarını azaltır. Hayvanlar ve insanlar tarafından paylaşılan bazı ortak özelliklere rağmen, insan ve hayvan davranışı arasındaki farklar dikkate değerdir. Hayvan davranışı çoğunlukla genetik olarak koşullanmıştır, insan davranışı ise kültür tarafından çeşitlendirilmiştir.

Görenek terimi, her toplumsal öznenin, yaşama pratikleri için gerekli etkileşim biçimlerini öğrendiği ritüel gündelik etkinlik alanını belirlemede kullanılır. Görenekler, her toplumsal durumda uygun bir şekilde nasıl davranacağımızın pratik bilgisini, otomatik olarak, bilinçli düşünmeden kendilerine katarlar. Tekrar ve pratik bu etkileşim ve davranış biçimlerini resmileştirilir ve biçimlendirir.⁶

Çok sayıda insanın karşılıklı bir amaç gütmemesinin geleneksel olduğu *törenler*, şölenseldirler ve durumun özel doğasını kutlamaya yararlar. Birbirine ait olmayı gösterirler ve ayrıca gücün bir ifadesidirler. Adamalar ve başlatımlar, yeni durumun törensel bir şekilde anılmasını gerektirirler. Ulusal bayramlar ve anma günleri törenlerin güç ve birliği göstermesini gerektirir; bu törenler siyasi dünyaya ve toplumsal kurumlara kendilerini ifade etmeleri için bir fırsat verirler.

Bunu aksine, *dini ayinler* aşkın yönleri tarafından karakterize edilirler. Kutsala meraklı bir tarzda yaklaşırlar ve onu “pasif aktiflikle” kabul ederler. Dini ayinler, aracı ayinler ve tefekküsel pratikler de da-

⁴ Krş. Gebauer/Wulf, *Spiel, Ritual, Geste*, op. cit., s. 130.

⁵ Ibid, s. 135vd.; Grimes, Ronald L. *Research in Ritual Studies*. Chicago, 1985.

⁶ Krş. Wulf ve diğerleri, *Das Soziale als Ritual*, op. cit.

hıl, derin bir alırlığı olan sembolik eylemlerdir. Katılımcılar üzerinde hiç güç sahibi olmadıkları kendi içlerinde bir şeyi tecrübe etmeyi umarlar. Dini ayinler, kutsalı temsil ederler ve bir güvenlik duygusu sağlarlar, varoluşsal olayların şu ana çağrılmasına ve edimlenilmesine, tekrarlanmasına ve adapte edilmelerine imkân verirler.⁷

Karnavallar, doğum günleri ve nikah gibi çoğu *kutlamanın* da ritüel bileşenleri vardır. Renkli ve çeşitlidirler, kendiliğindenlik ve yaratıcılık teşvik edilir. Ritüel olayların dramatik ve dışavurumcu yanını vurgularlar. Oynak anları/uğrakları vardır. Böylece hisler ve ifadeler için bir biçim sağlarlar. Süreklilik, otantiklik ve kökenler hakkında soru sormazlar.⁸

Görünümünün bu sınıflandırılması ve ritüel eylemlerin etkileri, her ritüel görüngünün aynı statü ve vakara sahip olduğunu varsayar. Bu yaklaşımda, “ritüel” veya “ritüelleştirme” kelimeleri farklı ritüel görüngülerin ortak özelliklerini belirlemek için genel terimler olarak kullanılmazlar. Bu, ritüel görüngülerin yapısını ortak yönleri bakımından analiz edilmesi seçeneğinin olmadığı anlamına gelir. Ancak, bu analiz, ritüel etkinliklerinin inşacı ve işlevsel koşullarını inceleme hedefi olan karşılaştırmalı ritüel çalışması için hayatidir.

Ritüeller, farklılıkların üstesinden gelmeye ve ortak çıkarları tesis etmeye hizmet eder. İç ve dış dünya yaratırlar, içerir ve dışlarlar. Bu yalnızca dilbilimsel-iletişimsel seviyede değil, aynı zamanda bedensel ve maddi seviyede meydana gelir. Gerçek ve potansiyel şiddeti kanalize ederler ve düzen yaratırlar. Bu süreçler ne kadar “doğal” olursa, toplumsal ve tarihsel yönleri o kadar az görünür hale gelir ve dolayısıyla katılımcılar ritüellerin değiştirebilir, değişime tabi olabileceklerinin daha az farkında olurlar. Ritüeller, bedenın edimsel düzenlenmesini özellikle etkilerler. Bedenin maddiliğı, ritüelin sembolik anlamının ötesine giden ve taklitsel süreçlere dahil edilen ek bir yön sağlar. Bu yolla, ritüel düzenlemelerin sekansları, imgeleri, biçimlen-

⁷ Krş. Kertzer, David I. *Ritual, Politics and Power*. New Haven/London, 1988.

⁸ Krş. Kamper, Dietmar ve Christoph Wulf. *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Frankfurt, 1997.

meleri ve şemaları, hafıza ve imgelem dünyasında tesis edilir ve orada açılmalarına izin verilir.⁹ Ritüel etkinliklerinin bu "izlenimleri" sembolik olarak kodlandığından, anlamları da aynı zamanda bedenin içine yazılırlar. Toplumsal ilişkiler ve güç yapıları, toplumsal hiyerarşilerimizi şekillendirdikleri ve sonrasında imgeseli etkilediklerinden, bu süreçlerde hayati bir rol oynarlar.

Tarihsel Perspektifler

Ritüellerin, toplumun ve kültürün oluşturulmasındaki istisnai anlamlarını anlamak için, ritüel araştırmasının gelişim tarihini gözden geçirmek ve bu alanın karmaşıklığını anlamaya kalkışmak için kullanılan pek çok farklı yaklaşımları incelemek gereklidir. Bu konuda dikkate alınması gereken en az dört yaklaşım vardır. Bunlardan ilki din, ritüeller ve mitoloji arasındaki ilişkiyi inceler (James Frazer, Rudolf Otto, Mircea Eliade). İkincisi, ritüellerin toplumsal yapıları anlamadaki rolü üzerinde odaklanır (Émile Durkheim, Arnold van Gennep, Victor Turner).¹⁰ Üçüncü yaklaşım, bir toplumun kültürel ve toplumsal devinimlerini deşifre etmek için ritüelleri metin gibi okur (Clifford Geertz, Marshall Sahlins).¹¹ Ritüel araştırması kültürel sembollerin anlamlarını anlamak için kullanılır. En son araştırmalar da bu yaklaşımı kullanmıştır (Catherine Bell, Ronald Grimes, Victor Turner, Hans- Georg Soeffner).¹² Dördüncü yöntem ritüellerin edimsel düzenlemeleriyle –pratik ve bedensel yönler- ilgilidir

⁹ Krş. "Feiern und Feste als schulische Rituale" (Bölüm 1). *Bildung im Ritual*. Wulf ve diğerleri., op. cit. s. 23vd.

¹⁰ Frazer, James George. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London. 1988; Otto, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Munich, 1991; Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. New York, 1959.

¹¹ Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt, 2001; van Gennep, Arnold. *Übergangsriten*. Frankfurt, 1999; Turner, Victor. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Ed. Edith L.B. Turner. Tucson. 1985; —*Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt./New York, 1989; —*Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt., 1989.

¹² Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York, 2002; —*Local Knowledge*. London. 1993; Sahlins, Marshall David, *Culture and Practical Reason*. Chicago, 1978; —*Historical Metaphors and Mythical Realities*. Minneapolis, 1981.

(Stanley Tambiah, Richard Schechner, Pierre Bourdieu, Christoph Wulf).¹³

Din, Ritüel ve mitoloji: 19.yüzyılın sonundan beri, din, toplumların oluşumu ve ritüeller arasındaki ilişkileri incelemek, hem karşılaştırmalı din hem de etnoloji alanlarında araştırmanın odağı oldu. Burada, dinin kökenlerinin mitolojide mi yoksa ritüellerde mi olduğu sorusu merkezidir. *Cambridge Klasikçiler Ekolü* dinin başlangıcının ritüellerde olduğunu varsayarken, Mircea Eliade mitolojide görür. Diğer yandan, James Frazer ise ilk ritüellerin dini bir bağlamda edimlendiğine ve mitlerin yalnızca ritüel pratiklerin yorumlanma biçimleri olduklarına inanır. James Frazer'in yaklaşımını takip eden ve Jane Ellen Harrison'un¹⁴ çalışmalarını kullanan çalışmalarda, mitler ve masallar, onlarda ritüellerin hangi çökeltilerinin bulunabileceğini görmek üzere incelenir. Öte yandan, mitler, ritüel etkinliklerin -bu bağlamda, yalnızca kozmik mitlerin yeniden sahnelenmesini temsil eden etkinliklerin-ebedi geçerliliklerini garantileyen kutsal hikayeler olarak da anlaşılabilir. Her iki konum da, hem mitoloji hem de ritüellerin kozmik düzen içinde insan yaşamını, süreklilik ve bağdaşıklık tesis etmek için kullanıldıkları fikrini paylaşır. Her iki konum da, dinin kendini bir toplu yaşama biçimi olarak tesis etmesi için hem mitolojiyi hem de ritüel pratikleri gerektirdiği görüşündedir.

¹³ Bell, Catherine M. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, 1992; ---*Ritual Perspectives and Dimensions*, op. cit.; Grimes, Ronald L. *Beginnings in Ritual Studies*. Lanham, 1982; ---*Readings in Ritual Studies*. Upper Saddle River/N.J., 1996; Turner, Victor. *Drama, Fields and Metaphors*. New York, 1974; Soeffner, op. cit.

¹⁴ Tambiah, Stanley J. "A Performative Approach to Ritual". *Proceedings of the British Academy*. Vol. LXV. London, 1979; Schechner, Richard. *Essays on Performance Theory 1970-1976*. New York. 1977; Bourdieu, Pierre. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt, 1979; Wulf ve diğerleri. *Das Soziale als Ritual*, op. cit.; Wulf/Göhlich/Zirfas. *Grundlagen des Performativen*, op. cit.; Fischer-Lichte, Erika ve Christoph Wulf. eds. "Theorien des Performativen". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 10/1 (2001); Wulf ve diğerleri, *Bildung im Ritual*, op. cit.; Fischer-Lichte, Erika ve Christoph Wulf. eds. "Praktiken des Performativen". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 13/1 (2004).

Yapı ve İşlev: Bu yaklaşım, ritüellerin toplumsal işlevleri üzerinde yoğunlaşır ve dolayısıyla araçsal işlev açısından bir anlayış sağlar. Ritüellerin amacı, ya hiç edimlenemeyen ya da büyük güçlüklerle edimlenebilen toplumsal görevleri yerine getirmektir. Ritüeller, kurumlarda ve toplumsal gruplaşmalarda işlemleri yapılandırır ve çatışmalardan kaçınılmasına ya da onların, kurumların dönüştürüleceği fakat yok edilmeyeceği bir biçimde çözülmesine yardımcı olur. Ritüeller, toplumsal süreçleri düzenler ve böylece farklı gruplar arasındaki ilişkileri korur veya dönüştürür. Durkheim’a göre, insanların kutsala karşı nasıl davranacaklarını belirleyen ve toplumların kendilerinin imgesini çıkarmalarına yardımcı olan bir davranışsal kurallar grubu içerirler. Ritüeller, insanları kolektif heyecana ve artan etkinlik düzeylerine iter ki bu sonradan bireylerin kendilerini cemaat ile özdeşleştirmelerine sebep olur. Kolektif eylemleri aşma bakımından, ritüeller, ritüel katılımcılarını içererek- ki böylece varoluşlarının anlamını tecrübe ederler- kolektif bir dini anlayış yaratırlar. Bu, kimlikleri ve cemaatin diğer üyeleri ile ilişkileri için duygusal bir temel oluşturur.

Gennep’in geçiş ayinleri teorisi de üstü kapalı bir biçimde işlevselcidir. Ritüeller toplumların yaşamın yerleri, zamanları, koşulları ve aşamaları arasında geçişler düzenlemesine yardımcı olur. Bu değişimler mümkün olduğunca pürüzsüz gerçekleştirilebilsin diye üç ritüel aşamaya ayrılırlar: “Ayrılma”, “geçiş” ve “yeniden hizalama”. İlk aşama, bir önceki durumdan ayrılışa tanıklık eder, ikinci aşama geçişi ve bunun için gerekli dönüşüm ve değişimleri içerir ve üçüncü aşama ilk iki aşama sırasında elde edilen yeni durumu yerleştiktirir. Turner’in düşünceleri bunun üzerine kurulur; o, ritüellerin, kurumların ve örgütlerin dayanmalarına, değişmelerine ve kendilerini yenilemelerine imkân veren toplumsal devinimlerin bir parçası olduğuna inanmıştır. Bu süreçler, dört “edimde” edimlenen bir “toplumsal drama” biçiminde meydana gelirler. İlk edimde, toplumsal durumun farklılıkları ve çatlakları keşfedilir, ikinci edimde kriz kabullenilir ve en kritik aşamasına ulaşır, üçüncü edimde, krizi aşmak için ritüel örüntüler harekete geçirilir ve son olarak dördüncü edim, ya yeniden

bütünleşmeye ya da mutlak bir kopuşa tanıklık eder. Ritüel yapı ve anti-yapı, katı kurumsal yapılar ve ancak yapılanmış durum arasındaki boşluğu doldurur; Turner, bunu *communitas* (cemaat) olarak adlandırır. Toplumsal drama olarak ritüel kavramı, ritüellerin edimsel karakteri üzerinde odaklanan görüşlere yaklaşır.

Bir Metin Olarak Ritüel: Bu yaklaşım, ritüellerin sembolik yönü üzerinde odaklanır. Ritüeller sembolik olarak kodlanmış eylemler ve yorumlanması ve okunması gereken kültürel birimler olarak görülür. Onları okumak ve yorumlamak toplumsal ilişkiler ile ilgili bilgiler üretir, bu bilgiler pek de kurumsal boyutlarında değil, değerler ve anlamların araçları olarak göstergebilimsel ve anlambilimsel boyutlarında görülürler. Ritüeller, insan ilişkilerinin toplumsal unsurunun, ritüel iletişimin kültürel zemini kullandığı anlamlı etkileşim ve iletişim biçimleri olarak anlaşılır. Metin olarak okunurlar ve dolayısıyla ritüel etkinlik “yoğun tasvir” (Geertz) yaratmak için kullanılabilirler. Bu, kolektif kültür anlayışının etkisini gösterdiği ve yorumsamacılığı kullanarak deşifre edilebilecek alt metnin de anlaşılmasını içerir. Sahlin’sin görüşüne göre, metaların üretiminin kurumsallaşması, batı kültürlerinde istisnai bir biçimde göze çarpan bir rol oynar. Bu onları ilk kültürlerden ve sembolik farklılaşmanın toplumsal ilişkiler etrafında toplandığı- özellikle aile ilişkileri- pek çok başka kültürden ayırır.

Geertz kültürü, “metinler dermecesi ” olarak gördüğünden, kültür, ritüelleri sembolik yapılar ve kodlar bakımından okumakla deşifre edilebilir. Bu kültürel analiz yaklaşımını Bali’de horoz dövüşü betimlemesinde ve yorumlamasında kullanmıştır. Kültürün insanlar üzerinde kalıcı bir etkisi olabilir, çünkü kavramları, hem betimleyici hem de buyurgan olan düzen yapılarını temsil eder. Ritüeller bakımından, bu tekil unsurlara bölünemeyecek iki etmeni içerdikleri anlamına gelir: *Dünya görüşü*, yani, kültürün bilişsel, varoluşçu yönleri ve *düzenleniş*, yani, kültüre özgü kip ve toplumsal etkinliklerin güdülenme gereklilikleri. Dünya görüşü ve etkinliğin düzenlenişi arasında bir hiyerarşi oluşturmak mümkün değildir- her ikisi de eşit derecede elzemdir. Sembol ve ritüel etkinlikler toplumsal durumları yansıtır ve

aynı zamanda eylem için uyarıcıyı sağlar. Tecrübeler, sembolik kültür sistemlerinde işlenir, sonuç olarak bu, ritüel etkinliklerini etkiler. Ritüeller grup yol-töresini ve bir kültürün dünya görüşünü insanlara bedensel bir biçimde sembolik süreçler boyunca anlatırlar. Ritüeller, bir kültürün ve insanın eylemlerinin anlayışını edinmek için okunabilen metinlerdir.

Yukarıda betimlenen üç yaklaşım birbirini dışlamaz. Birbirleri ile ilişkileri bilakis tamamlayıcıdır. Bu, özellikle işlevselci ve yorum-samacı tutumlar için ve bir sonraki bölümde incelenen edimsel yaklaşım için geçerlidir. İşlevselci yaklaşım sıklıkla bilgi sağlar ancak, ritüeller, bedensel doğaları nedeniyle, çok işlevlidirler ve dolayısıyla görevlerin basit bir biçimde yerine getirilişine indirgenemezler. Böyle bir görüş, ritüellerin düzenlenme ya da edimlenme tür ve tarzlarını ya da estetik biçim ve şekillerini hesaba katmazlar. Ritüellerin metin olarak okunduğu yorumsamacı görüş de, kültürün anlaşılmasında merkezi olan harikulade sonuçlar sağlar fakat bu analiz, ritüellerin edimsel karakterini ve bedenin maddeliğini hesaba katmakta başarısız olur. Bu yönler edimsel yaklaşımda merkezi olmasına rağmen, ritüellerin sembolik yapısı ve ilgili yorumsamacı inceleme ayrılmazdır. Aynı durum işlevselci görüş için de geçerlidir; o olmadan ritüel analizi pek mümkün değildir. Yalnızca ritüeller ve mitoloji ve dinin meseleleri ve orijinal mitoloji arasındaki ilişki bugün ritüel araştırmasında daha az önemli görünür.

Ritüeller ve Edimsellik

Bu bölüm, odağın, ritüellerin edimsel düzenlenmesi ve pratik ve bedensel tarafları üzerinde olduğu ritüel araştırmasında edimsel yaklaşımın en önemli özelliklerini inceleyecektir. Teorik ve ampirik araştırmanın pek çok biçimine değinecek ve ritüel yapıların ve etkinliklerin karmaşıklığını gösterecektir.

1. Ritüeller cemaat yaratır. Ritüeller olmadan cemaatler düşünülemez olurdu. Cemaatler ritüel aktivitelerinde ve onlar tarafından oluşturulur. Ritüellerin sebep, eylem ve etkileri onlardır. Ritüel etkinliklerin sembolik ve edimsel içerikleri, kimliklerini yaratır ve bu kimliklere istikrar kazandırır. Ritüeller, cemaatin tüm üyelerinin bunların

hangi biçimleri alması gerektiğine – farklı etki düzeylerinde de olsa karar vermeye yardımcı oldukları, düzen yapıları yaratır. Bu yapılar hem gerçektir hem de katılımcıların imgelemelerine kökler salmışlardır. Katılımcılara, öteki ritüellerin eylemleri tahmin edilebilir olduğundan, bir güvenlik hissi verirler. Bu ritüel çerçevesi, gündelik yaşamın etkinlikleriyle bir aşinalık yaratır. Bu çerçevenin dışında eylemler nadiren meydana gelir. Meydana geldiklerinde, ya sonuçları analiz edilir ya da çerçeve değiştirilir. Bu çerçeve, ritüel katılımcılarının eylemlerini birbirleriyle, her birine cevap verecekleri ve böylece yeni eylemler yaratacakları bir biçimde, ilişkilendirir. Ritüel eylemlerinin ne kadar tahmin edilebilir olacağı kendiliğindenliklerine ve oynak karakterlerine bağlıdır. Kurumsallaşmış ve cemaatlerin, bu bilgiyi edimleyip değiştirebilecekleri kolektif olarak paylaşılan sembolik bilgileri ve ritüelleşmiş biçimleri vardır. Bu bilginin tekrarlanan sahnelenmesi, ki bu her ritüel edimde mevcuttur, kendini ifade etmeye ve ayrıca toplumsal düzeni koruma ve dönüştürmeye giden bir patikadır. Bu süreçte, grubun dışındaki ve içindeki dünya ile farklılıklar ile başa çıkmak merkezi bir rol oynar. Grup farklılıklar ile, cemaati tehlikeye atmayacak, fakat gruba faydalı olabilecekleri bir tarzda başa çıkarlar. Kural olarak bu, ritüelin tekrar tekrar sahnelenmesi ve edimlenmesi ile yapılır. Bu, ortak bir eylem olduğundan, ritüel eylemin başarılı olması için farklılıkların bastırılmasını gerektirir. Böyle bir bastırma başarılı olmazsa ve bir ritüel eylem gerçekleşmezse, cemaat tehlikeye atılmıştır. Cemaatler, ritüel etkinliklerde *edimsel cemaatler* olarak oluşturulurlar.¹⁵

2. Ritüellerin *edimsel düzenlenişleri* sırasında, yeni bir toplumsal gerçeklik yaratılır. Bu gerçeklik tamamen yeni değildir, onun daha önceki modelleri eskiden varolmuştur, fakat, bu özel zamandan önce, bu özel biçimde ve bu özel yerde mevcut olmamıştır. Önceki ritüelleri temel alarak, her edimsel düzenleme yeni bir ritüel gerçeklik ve yeni bir ritüel cemaat yaratır. Bu ritüel cemaat, ritüel eylemler ilk kez yürütebilen kişiler arasında gelişebilir, fakat aynı zamanda, cemaatin

¹⁵ Harrison, Jane Ellen. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. London 1977.

böylece statüsünü doğruladığı tekrarı da içerebilir. Ritüellerin bilfiil edimi, cemaatlerin oluşturulması için hayatidir. Cemaat, kendini edimin edimsel karakterinde ifade eder. Ritüel temsil, başka türlü ifade edilemeyecek bir şeyin ifade edilmesini sağlar. Dolayısıyla, ritüel sahneleme, cemaatin temellerine ve onu kuran kültüre bir bakış atmaya imkân veren “pencere” olarak görülmelidir. Ritüellerin edimsel düzenlenmesi, daha önce görülemeyen bir şeyin görülebilir olmasına neden olur. Bunun hayati bir yönü, toplumsal gerçekliği yaratan ve kendi yorumundan kısmen bağımsız olan bir eylem biçiminde meydana gelmesidir.

Ritüellerin sahnelenmesi, her zaman önceki ritüel edimler bağlamında yürütülür. Ancak, bunlar muazzam ölçüde farklılık gösterebilir. Bazı durumlarda eski ve yeni ritüel edimleri arasındaki ilişki çok yakındır ve diğerlerinde çok gevşektir. Her durumda, ritüelin edimlenmesi, ritüelin etkililiği için elzem olan bir süreklilik biçimi oluşturur. Sıklıkla, tarihsel süreklilik cemaatin düzenini istikrarlı hale getirir ve meşrulaştırır. Süreklilik, ritüelde yaratılan toplumsal durumların her zaman böyle ve dolayısıyla “doğal” olduğu izlenimini doğurur. Bu, sıklıkla toplumlarda mevcut güç dağılımının sürdürülmesini ve – ideolojik eleştirel bir inceleme gerektiren bir mesele olan- toplumsal hiyerarşileri devam ettirmeyi garanti altına almak için kullanılmaktadır.

3. Edimsel karakter tam etkisini ritüellerin sahnelenmesinde ve ediminde (edimsel düzenleme) üretir. Bu durumda sahneleme terimi ritüel sahnesinin nasıl kurulduğuna atıfta bulunur. Her ritüel edimde manevra alanı vardır; bu oldukça farklılık gösteren tarzlarda kullanılır. Sapmaya izin vermeyen zoraki eylemler oldukça seyrek ve yalnızca marazi durumlarda meydana gelirler. Ritüellerin sahnelenmesi pek çok biçim alabilir. Amerikan başkanlarının göreve başlama törenlerindeki gibi, uzun süredir sabit kalan, sahnelerin detayıyla planlandığı ve prova edilmiş bir sahnelemeyi içerebilir.¹⁶ Diğer durumlarda sahneleme daha kendiliğindendir ve edimin kendisinden zar zor ayırt edilebilir. Bu durumlarda bir ritüel şablonu kullanılır; fakat

¹⁶ Sahlins, Marshall David. *Islands of History*. Chicago. 1987.

bu şablonun nasıl kullanılacağı yalnızca ritüelin bilfiil ediminde kararlaştırılır. Kendiliğinden gösteriler sahneleme ve edimin örtüştüğü ritüellerin örnekleridir. Ancak, bu durumlarda sahneleme ve edim arasında ayırım yapmak hala mantıklıdır. Özellikle bu tip durumlarda, kimin ritüeli sahnelediğine dair sorular doğar; aktör kimdir ve onun ediminin faili kimdir? Ritüelden doğan bir gelenek mi, grup mu, kişi mi yoksa kolektif imgelem ve pratik bilgi midir?

4. Ritüellerin sahnelenmesini ve edimlenilmesini tartışırken, katılımcıların bedenleri zımnen dahil olur. Bunlar ritüellerde nasıl görünür? Sahnede yerlerini nasıl alırlar? Ritüellerdeki düzenlemeleri bize cemaat, bireyler ve kültürleri hakkında ne anlatır? Bedenlerin hareketleri ve pratikleri dikkatimizi gerektirir.¹⁷ Ritüel mekânı nasıl ölçülür ve izledikleri ritim nedir? Bedenler arasındaki uzaklık, birbirlerine yaklaşma ve aralarındaki mesafeyi koruma tarzları burada önem taşır. Aldıkları konum nedir? Ayakta mı duruyorlar, oturuyorlar mı? Dans ederken hangi hareketleri yapıyorlar? Bedenlerin biçimlendirilmeleri sembolik olarak kodlanmıştır ve mesajları iletmek için kullanılırlar. Kelimesiz bir dil olarak anlaşılabilen jestler bakımından, ikonik ve sembolik jestler arasında ayırım yapmak mümkündür. İkonik jestler, tarihsel zamandan ya da belirli bir kültürün bilgisinden büyük ölçüde bağımsız bir anlamı olan, basit “resimsel” jestlerdir. Bu tip jestler, basit el hareketleri ile boyutlar vermeyi ya da yorgunluğu ve uyku ihtiyacını eğik bir başın yanında birleştirerek ifade etmeyi içerirler. Öte yandan, sembolik jestlerin ise, tarihsel dönemlere ve kültürlere göre bağlı olarak farklı anlamları vardır ve onları anlamak için tam tarihsel ve kültürel bilgi gereklidir. Her durumda, bedenin “mantığı”, temsili ve ifadesi ritüellerin edimlenmesinde önemli bir rol oynar. Bu, özellikle, bedensel ifadelerin ritüel düzenlemelerin atmosferinin onunla duyurulanacağı temeli oluşturan bilinçöncesi algısı için doğrudur. Diğer kişilerin bedenleri, biz onların bilincine

¹⁷ Wulf ve diğerleri, *Das Soziale als Ritual*, op. cit.; Wulf ve diğerleri, *Bildung im Ritual*, op. cit.

varmadan bize bakar ve bu yolla onları algılamamızı belirlerler.¹⁸ Ritüellerin edimlerinin cemaat oluşturuıcı süreçler ile sonuçlanması için, katılımcıların, kişiler arasındaki enerji ve güç akışını- bilinçliliğimizin sınırlarının dışında meydana gelen fiziksel ve psikolojik bir süreç - tecrübe etmeleri gerekir.¹⁹

5. *Toplumsal hiyerarşiler ve güç yapıları* ritüellerin edimleri sırasında bağlamına yerleştirilir ve sahnelenir.²⁰ Bu Amerikan başkanlarını görev başlama törenlerinde gösterilir.²¹ Bu sahnelenmiş ritüel, yalnızca tek bir başkan olduğunu gösterir. Bunu kamusal olarak göstermek ve bunu televizyon ile tüm dünyaya yaymak, bu ritüeli edimleyerek yerine getirilecek bir görevdir. Düzenleme, gücün sahibinin kim olduğunu açıkça gösterir. Konuşmasında, başkan siyasi gücünün kullanılacağı amaçların gösterili bir ifadesini verir. Ritüel güç yapılarını tanımak her zaman kolay değildir. Judith Butler, ritüel yinelemenin, güç yapılarını tesis etmek ve güvence altına almak için en etkili toplumsal stratejilerden biri olduğunu pek çok çalışmasında gösterir.²² Bir toplumsal cinsiyete ait olmak bile, bu hususta ilk başlangıçtaki kimliklerimizi yaratmak için gerekli olan ritüel yinelemelere bağlıdır.²³ Toplumsal cinsiyetler ve nesiller arasındaki güç meseleleri de aile kahvaltısı sofrasındaki gündelik ritüellerde ele alınır, bu, rahat görünüşüne göre çok daha etkili olan, görünürde kayıtsız bir tarzda

¹⁸ Krş. Wulf, Christoph. "Ritual. Macht und Performanz. Die Inauguration des amerikanischen Präsidenten". *Kultur der Rituale*. Wulf/Zirfas. op. cit.. (not. 1). s. 49-61.

¹⁹ Ayrıca krş. Douglas, Mary. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozial anthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt, 1974.

²⁰ Krş. Didi-Huberman, Georges. *Was wir sehen blükt uns an. Zur Metapsychologie des Bildes*. Munich. 1999.

²¹ Krş. Csikszentmihalyi, Mihaly. *Das Flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile: im Tun aufgehen*. Stuttgart, 1985.

²² Krş. Wulf, Christoph. "Ritual und Recht. Performatives Handeln und mimetisches Wissen". *Körper und Recht. Anthropologische Dimensionen der Rechtsphilosophie*. Ed. Ludger Schwarte ve Christoph Wulf. Munich, 2003. s. 27-49.

²³ Krş. Wulf, *Ritual, Macht und Performanz*, op. cit.

meydana gelir.²⁴ Ritüel sahnelemeleri ve edimler, pek çok meselenin eşzamanlı olarak ele alınmalarına imkân verir. Cemaatlerin bağdaşıklığı, güç dağılımına bağlıdır ve dolayısıyla bu dağılımı kontrol etmek ritüellerin merkezi görevlerinden biridir. Otorite meseleleri, ister doğrudan ister tesadüfen ele alınsın ya da ayrıntılı incelensin, istikrarlı bir güç dengesi sürdürülür.

6. Ritüeller zamana ve mekâna bağlıdırlar; kültürel ve tarihsel koşulları bu koşullar altında tecrübe edilir. Farklı mekânların, onlar içinde yer alan ritüellerin, yapısı, niteliği ve biçimi üzerinde farklı etkileri vardır. Ritüel mekânlar fiziksel mekânlardan farklıdır. Bir yandan ritüel sahnelemeleri ve edimleri yaratırken,²⁵ diğer yandan beden hareketleri, senaryolar, sembolik ve dizinsel referans çerçeveleri kullanılarak ritüel mekânları yaratırlar. Ritüellerin ve mekânların özne/nesne ya da neden sonuç ilişkisi yoktur. Etkileşimli bir ilişkileri vardır. Hem ritüeller hem de mekân, edimseldir. Tıpkı kilisenin, kiliseye kabul ayinine sahne olması gibi, dekore edilmiş bir jimnastik salonu da okul balosu için salon temin edebilir. Ancak, okul balosu, spor salonunu bir kutlama odasına dönüştürür ve kiliseye kabul ayini, kiliseyi kutsal bir etkinlik salonuna dönüştürür. Gerçek, sanal, sembolik ve imgesel mekân ile katılanların beden hareketlerinin birbirine geçmesi ritüel etkinliklerin gelişiminde önemli bir rol oynar.

Gerçek, sanal, sembolik ve imgesel mekânların bedensel hareketler ile birbirine bağlı olması, tarihsel ve kültürel etmenler tarafından şekillendirilmiş bir atmosferde meydana gelir; bu, ritüelin katılımcılarının modunu etkileyen bir atmosfere yol açar. Eylemler, mekânın atmosferinin, yapısının ve işlevinin doğasını soğurma çabasının bir parçası olarak tekrarlanırlar. Bu eylemler, burada daha önce meydana gelmiştir ve mekân onların edimine uydurulmuştur. Ritüelin katılımcıları, çevrelerindeki mekânın koşullarını taklitsel olarak yeniden yaratarak değiştirirler. Kilise, aile oturma odası ve elektronik medyanın

²⁴ Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, 1990; —Hass spricht. *Zur Politik des Performativen*. Berlin, 1998.

²⁵ Arbeitsgruppe Gender. "Begehrende Körper und verkörpertes Begehren". *Praktiken des Performativen*, Fischer-Lichte/Wulf, op. cit., s. 251-309.

sanal mekânı gibi ritüel mekânlarının edimsel etkileri çok farklıdır ve farklı toplumsallaşma etkilerine sahiptirler.

7. Mekâna ek olarak, zaman ritüel etkinliğin öteki kurucu koşuludur.²⁶ İnsanların zaman ile nasıl başa çıktıklarını izah eden önemli olan iki tamamlayıcı görüş vardır. İlk olarak, ritüeller, çocuklara toplumda zamanın nasıl düzenlendiğinin öğretilmesinde elzem bir rol oynar. Ebeveynler, erken bir yaşta, çocukluğun ritimlerini yetişkin yaşamının ritimlerine uydurmaya çalışırlar ve dolayısıyla bebekler bile zamanı ele almanın toplumsal olarak normlaştırmış tarzına alışmış olarak büyürler. Erken bir yaşta mutabık ritüeller, zamanın çocukluğun düzen gücü haline gelmesini garanti altına alırlar. İkinci olarak, zamanı içeren ritüel etkinlik ritüellerin sahnelenmesi ve edimlenmesi için elzem olan pratik bilgiyi azar azar toplamamıza imkân verir. Zamanı değerlendirmeyi öğrenmek kültürel öğrenme süreçlerinin bir sonucudur ve ritüeller bunda çok önemli bir rol oynar. Yineleyici karakterleri zamanın düzenini, daha sonra zaman tarafından yapılandırılan bedene yazarlar.

Pek çok ritüel döngüsel olarak yinelenir. Cemaatin mevcudiyetini garanti altına almaya, onun düzenini ve bu yineleme ile dönüştürme potansiyelini tekrar ileri sürmeye hizmet ederler. Ritüellerin, sürekliliği, zamansızlığı ve cemaatlerin ve bireylerin değişmeyen doğasını ve oluşumsallıklarını ve izdüşümselliklerini sahneleme amaçları vardır. Zamanın ritüel olarak ele alınışı zamansal ve toplumsal becerilere yol açar; zamanın ritüel düzenlenmesi bugünün toplumsal yaşamının her yönünü yapılandırır.

8. Bir ritüelin başlangıcı ve sonu arasında, ritüel etkinliğinin, farklı eylemlerin beklendiği ve yürütüldüğü farklı sekansları vardır. Ritüel etkinliğinin kurallarına bağlılık, seriliğine yakından bağlıdır.²⁷ Ritüel eylemleri aynı zamandan kronolojik de olan bir düzeni izler. Ritüel-

²⁶ Audehm, Kathrin ve Jörg Zirfas. "Familie als ritueller Lebensraum". *Das Soziale als Ritual*, Wulf ve diğerleri., op. cit., s. 37-116.

²⁷ Krş. Liebau, Eckart, Gisela Miller-Kipp ve Christoph Wulf, eds. *Metamorphosen des Raums*. Weinheim/Basel, 1999; Arbeitsgruppe Wahrnehmung: "Wahrnehmung und Performativität". *Praktiken des Performativen*, Fischer-Lichte/Wulf. op. cit., s. 15-80.

ler süreci gündelik yaşamın bir örneğinden farklılaşan ve yaşamın önemli uğrakları haline gelen zaman dönemleri yaratır. Bu yoğunlaşma, olayların yoğunluğu, onların istisnai karakteri ve hızlı sekansı ile başatılır. Pek çok ritüelde, zaman, kutsal zamandır. Dolayısıyla, hatırlamak ve geçmiş ile bağlar her dinin, ritüellerin yardımıyla iletişimsel hafızadaki kutsallaştırılmış içeriği kültürel hafızaya aktaran ve böylece onu üyelerine, geleceği şekillendirmek için kullanılabilir bir biçimde erişilebilir kılan kurucu unsurdur. Kutsal zamanı deneyimlerken, ölçülen pek de zamanın uzunluğu değil, yoğunluğudur. Bir yandan, geçiş ayinleri, zamanın farklı bölümlerini safhalar olarak kendi zaman cetveli ile deneyimlemeyi mümkün kılarken,²⁸ diğer yandan, yaşam sürecinde süreklilik ve anlam yaratırlar. Ritüellerin zaman yapılarında, belli zamanlar sıklıkla örtüşür ki bu zamanın oldukça karmaşık tecrübelerine yol açar.²⁹

9. Ritüeller, farklılık ve başkılığın işleyiş ve ele alınışında da önemli bir rol oynarlar. Bu, Orta Çağdaki Kuzey Afrikalıları ile savaşın modellerini ve saray aşkı sahnelerini içeren Morris dansı ritüeli örneğinde görülebilir.³⁰ Moreska ritüeli, Kuzey Afrikalıların yabancı doğasını grotesk savaş betimlemelerinde ve kadının erkek hükümdarlığında ötekiliğini ele alır. Her iki durumda da ritüel düzenlemenin görevi, farklılığın ve başkılığın ele alınışındır. Modern toplumlardaki çok kültürlü bağlamlarda bile, ritüeller farklı etnik grupların üyelerinin etkileşimi için önemlidir. Katılımcıları yabancılara yaklaştırmaya, farklılıkları aşmaya ve uyum içinde beraber yaşamaya teşvik edebilirler. Okul cemaatleri, bu alanda hem başarının hem de başarısızlığın

²⁸ Krş. Wulf, Christoph. "Zeit und Ritual". *Transformationen der Zeit. Erziehungswissenschaftliche Studien zur Chronotopologie*. Ed. Johannes Bilstein. Gisela Miller-Kipp ve Christoph Wulf. Weinheim. 1999. s. 112-122.

²⁹ Ayrıca krş. Goffman, Erving. *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*. Frankfurt, 1977.

³⁰ Krş. Althans, Birgit. "Fellende Übergangsrituale im Islam - die produktive Leerstelle des Anderen". *Bildung im Ritual*. Wulf et al., op. cit., s. 241-268.

örneklerini sunarlar,³¹ imgesel, sembolik ve edimsel unsurlar burada eşit derecede önemlidir.

10. İster önemleri kültlerde, dini duyguların yaratımında ve güçlendirilmesinde görülsün isterse potansiyelleri üzerinde, kutsal, toplumun kendi imgesini yapmasına izin vererek yaratması için odaklanılsın, *ritüeller* din ve *ibadet*³² için hayatidir. Daha önce bahsi geçen göreve başlama törenlerinin bile, Tanrı'ya ve ulusa göndermeler olduğundan, kutsal karakteri aşikardır. Daha yüksek bir makama gelme töreninin büyülu karakterinin de kutsal törenler ile ortak pek çok yönü vardır.³³ Sofradaki mumların yemeği paylaşmanın özel atmosferini vurguladığı iki kişilik mum ışığındaki yemek, sahnenin düzenlemelerinin, kutsal ritüellerden unsurları ödünç alıp onları gündelik yaşama aktardı mı sorusunu cevaplamaktan kaçınır. Bu tip geleneklerin önemini artırmak için kutsal sembollerin eklenmesi, alta yatmakta olan, tutumları dini ve kutsal meselelere doğru değıştirme eğiliminin bir parçası olabilir.³⁴

Yaşamın farklı alanlarına hükmeden daha fazla monolitik ritüelin önemi azalmıştır; bu, *bu yaşam üzerine artan odaklanma, dinin görünüşten kaybolması, yaşamın alanları arasında farklılaşma* ve heterojen referans çerçevelerinde yaşama gereğinin sebep olduğu bir eğilimdir. Böyle ana ritüellerin, yalnızca bireyler için değil, aynı zamanda devletler, toplumlar ve siyasi ve ekonomik dünyalar için de giderek daha az önemli hale geldiğı görülmektedir. Yaşamın belirli alanlarına ilişkin ve kurum ve bağlama göre değışen daha küçük ritüeller, onların yerlerini almaktadırlar. Ritüeller daha belirgin hale geldikçe, öncekine göre daha az insanı bir araya getirmektedirler. Çoğu insan, toplumun pek çok kesiminde yaşadıklarından, bazıları kendi belirli yaşam alanında yalnızca böyle tanınan farklı ritüellere ve ayinlere katılırlar. Bu ritüeller, kişinin mukabil gruba kabul edilmesi için belli bir beceri ile

³¹ Krş. Wulf, *Zeit und Ritual*, op. cit.

³² Krş. Arbeitsgruppe Ritual, op. cit.

³³ Krş. Wulf ve diğçerleri., *Bildung im Ritual*, op. cit.

³⁴ Krş. Wulf, Christoph. "Religion and Ritual". *Formen des Religiösen. Pädagogisch-anthropologische Annäherungen*. Wulf, Christoph. Hildegard Macha ve Eckart Liebau. Weinheim 2004. p. 115-125.

başarması gereken pek çok boş zaman ritüelini içerir.³⁵ Dinin, toplumun diğer, bir zamanlar merkezi olan alanlarından ayrılması, ritüellerin daha az görünür olmasıyla sonuçlanmıştır. Ne var ki, ritüel etkinliğin çeşitliliğinin, ritüellerin öneminde temel bir kayıp olduğu anlamına gelmesi gerekmez. Bireylerin ritüellere ve ritüel etkinliklerine, kısmi cemaatlerin edimsel yaratımı için her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır; yalnızca sınırlı bir bağlamda geçerli fakat yine de ayrılmaz olan birçok kural evrimleşir.³⁶

11. Taklitsel süreçlerin eşzamanlı (synchronous) ve artzamanlı (diachronous) yönleri ritüel etkinliklerin başarısı için elzemdir.³⁷ Ritüellerin edimlenmesi sırasında, katılımcılar diğer katılımcıların eylemleriyle hemen ve doğrudan ilişki kurarlar. Bu, duyuları, bedenin hareketlerini ve kelimelerin, seslerin, dilin ve müziğin ortak anlayışını kullanarak, oldukça taklitsel bir tarzda meydana gelir. Ritüelin bütün bir düzenlenişi ve meydana gelişi, yalnızca tüm ritüel eylemler başarılı bir şekilde eşgüdümlendiğinde ve tam olarak düzenlendiğinde meydana gelir. Bunun için önkoşul sahnelemedir, ancak, ritüel etkinlikler birbirleri ile tam ilişki içinde olmak zorunda olduğundan, edimin kendisi belirleyici etmendir; yoksa sonuçlar komik olur ve ritüellerin başarısızlığa uğradığı varsayılır. Uyumlu etkileşim, ritüel etkinliklerin birbirleri ile taklitsel olarak ilişki içinde olmasını gerektirir. Bu olursa, ritüel katılımcıları arasında enerji “geçişleri” olabilir ve yoğun, hoş ve bağlayıcı olarak tecrübe edilebilirler. Tıpkı dans ve flörtteki gibi, ritüellerde eylemlerin rasyonel kontrolünün limitleri vardır. Ritüelin başarıya ulaştığı hissi yalnızca, rasyonel kontrolün ötesindeki taklitsel olarak yaratılmış uyum bedenlerde, hareketlerde ve jestlerde

³⁵ Krş. Wulf, Christoph, Hildegard Macha ve Eckart Liebau. eds. *Formen des Religiösen. Pädagogisch-anthropologische Annäherungen*. Weinheim, 2004.

³⁶ Krş. Honer, Anne, Ronald Kurt ve Jo Reichertz, eds. *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*. Konstanz. 1999; Soeffner, Hans-Georg, ed. *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*. Weilerswist, 2000.

³⁷ Şuradaki katkılar ile krş: Alkemeyer, Thomas, Bernhard Boschert, Gunter Gebauer ve Robert Schmidt, eds. *Auf's Spiel gesetzte Körper*. Konstanz. 2003.

meydana gelirse olur. Bu taklitsel meydana geliş, aidiyet ve cemaat duygusunun ve kutsalın deneyimlenmesinin temelidir.

Taklitsel süreçlerin eşzamanlı boyutunun, ritüellerin bilfiil yürütülmesinde taklitsel süreçlerin önemine ilişkin olduğu yerde, farklı zamanlı boyut, ritüellerin tarihsel yönlerine ilişkindir. Ritüeller her zaman meydana gelmiş olan ötekilere ilişkindir; ya kişinin katıldığı ya da hakkında duyduğu ritüellere dair olurlar. Bu, tarihsel boyutu, ritüellerin temel bir koşulu kılar. Ritüel eylemler, önceki ritüellere taklitsel göndermeler içerirler. Bu göndermeler taklitsel olarak yapıldığından, mevcut bağlama oturması için sonradan adapte edilen ritüelin önceki edimlerinin bir “izlenimini” yaratırlar. Gereksinimlere bağlı olarak, bu süreç ritüelin bazı yönlerinin dönüşümüne tanıklık edebilir. Mevcut ve önceki dünyalar arasında taklitsel bir bağlantı kurmak, tarihsel sürekliliği garanti altına alır, ki bu öncekilerinden farklılaşsa bile mevcut ritüel etkinliği meşrulaştırır. Taklitsel gönderme, ritüelin her seferinde tam olarak aynı şekilde yeniden yaratıldığı anlamına gelmez. Taklitsel gönderme “benzerlikleri benimse-mektedir”, yani, benzer bir eylemin, önceki ritüel etkinlik yer almasaydı mümkün olmayacağı tekrarlanması ifa etmektedir. Bazı durumlarda bu taklitsel göndermenin sonucu, ritüelin referans noktasından, bu referans noktası lüzumsuz hale gelmeden kritik bir uzaklaşmaya yol açar. Taklitsel gönderme, ritüel eylemin mevcut biçimlendirilmelerinin ve düzenleme-lerinin, mevcut kertenin bağlamına uyacak şekilde güncellenmesini ve değiştirilmesini sağlar. Taklitsel konstelasyonlar, sahneleme biçimleri ve hareket türleri ihtiyaca ve beğeniye göre adapte edilir ve değiştirilir. Önceki ritüellerin “yinelene-mesi” bu ritüelin, fotokopi makinesi ile kopyalanması anlamında bir kopyasıyla sonuçlanmaz. Bunun yerine, taklitsel olarak aktarılmış ve asilime edilmiş unsurları kullanan bu yinelenme, her katılımcı için yeni olan, önceyenin diyalektik olarak desteklendiği bir şey yaratır. Bu taklitsel süreç ile güncellenen ritüel, eski ritüeli yeni bir amaç ve görünüş ile bütünleştirir.³⁸

³⁸ Krş.Wulf/Macha/Liebau. op. cit.

12. Taklitsel süreçlerin ritüel etkinliklerinin sahnelenmesi ve edimlenilmesinde hayati bir rol oynamasının başka bir önemli sebebi daha vardır. Mevzu olan ritüel eylemler için gerekli *pratik bilginin* öğrenilmesini sağlarlar.³⁹ İnsanın ritüeller için gerekli becerileri geliştirmesine imkân veren ritüel bilgi, ritüel etkinliklere gerçek ya da imgesel katılımdan evrimleşir. İnsan soyu, ritüel etkinliklere taklitsel süreçler aracılığıyla katılır; bu süreçler bedenseldir ve öteki ritüel törenlerine ve düzenleme-lerine ilişkin olan eylemlerin yanı sıra, bağımsız eylemlerdir. Taklitsel süreçlerin bir parçası olarak, taklitsel olarak dahil olmuş kişi, ritüel pratik bakımından “genişler”. Bunun sonucu, katılımcının, bedensel doğası ve edimsel karakteri yüzünden, ritüel etkinliğe benzemesidir. Bu süreçler, hepsi ritüel pratiğin doğru bir şekilde yürütülmesinin birleşik parçaları olan, ritüel biçimlendirmele-ri, sahneleri, sonuçları, imgeleri ve davranışsal örüntüleri birleştirir.

Ritüeller geçmiş, şimdi ve geleceği birbirine bağlarlar. Sürekliliği, tarihsel ve kültürel değişimi sağlarlar. Yalnızca toplumun ve kültürün koruyucuları değil, toplumsal ve kültürel değişimin de sebebidirler.⁴⁰ Ritüeller durağan değil, *devingendirler*. Taklitsel süreçlerde edinilen, edimlenmeleri için gerekli pratik bilgi onların *toplumsal dramalar* oldukları anlamına gelir ve bu drama-ların edimsel karakteri toplumsal düzeni değiştirir. Ritüeller, her toplumda mevcut olan *şiddet potansiyeli*ni kanalizetmeye yardımcı olurlar. Bu bir *güç* ve onun toplumsal ve kültürel değişimi uygulama ya da önleme potansiyeli meselesidir.

³⁹ Krş. Wulf, Christoph. "Mimesis und performance" (Handeln". Wulf/Göhlich/Zirfas. op. cit. s. 253-272.

⁴⁰ Krş. Wulf, *Mimesis und performatives Handeln*, op. cit.



10. EVRENSELLİK VE TEKİLLİK ARASINDA DİL

Dil, uzun zaman boyunca, insanı diğer canlıların ayıran *conditio humana* [insanlık durumu] olarak görüldü. Bu, dilin, türlerin görece yeni bir edinimi olmasına rağmen, doğrudur. Palebiologlar, insanın, dilin temel biçimlerini 100.000 ile 200.000 yıl arası bir süreden beri kullanabilme kapasitesinin olduğunu ve dil yeteneğimizin yaklaşık 35.000 yıl önce, Lascaux mağara resimleri zamanında, tamamen geliştiğini varsayıyorlar. Antik Yunanlılar, farkında olmasalar da, dilsel becerileri için değil, dik duruşu için “an-thropos” insanı tasarlamakta doğrudular. Bu karakteristik oldukça daha eskidir ve ayrıca dilin gelişiminde önemli bir önkoşuldur. Dik yürüyüş elleri hareket işinden, görüşü de kavrayış görevinden özgürleştirdi ve beyin kapasitesinin genişlemesi, beyin yankürelerinin yanallaşması, gırtlığın alçalması ve dil aygıtı ve beynin gelişmesi ile sonuçlandı. Bu gelişmelerin tümünün dilin gelişmesi üzerinde büyük etkisi oldu.¹

Genel bir dil becerisi ile doğarız, ancak, onun gelişmesi insanın sosyalliğinin ve kültürünün bir sonucudur. Hiçbir kelime, hiçbir dil bilgisi kuralı doğuştan gelme değildir; yalnızca genel kelime, dilbilgisel inşalar ve cümleler oluşturma becerisi doğuştandır.² Kapsar Hauser’in ve insan cemaatlerinin dışında yetişmiş vahşi çocukların davranışı üzerine araştırmaların gösterdiği gibi, çocuklukta konuşmayı öğrenemeyen çocuklar, bu beceriyi daha sonraki bir aşamada

¹ Krş. Leroi-Gourhan, André. *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt, 1980; Lieberman, Philip. *Uniquely Human. The Evolution of Speech, Thought, and Selfless Behavior*. Cambridge/Mass., 1991.

² Trabant, Jürgen. *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt, 1998, s. 16.

edinemezler.³ Beynin gelişmesi üzerine araştırmalar, öğrenme sürecinin, dil ve algılama becerileri edinmemizi sağlayan ve bu ilk fırsat kaçınılırsa, sonraki yıllarda telafi edilemeyecek, doğumdan sonraki ilk yıllarda yer aldığını doğrulamıştır.⁴

Her insan bedeninde mevcut olan evrensel dil becerisi tek tip bir dilin gelişmesine değil, çok sayıda farklı dilin gelişmesine yol açmıştır. Şu anda dünyada yaklaşık 6.000 dil mevcuttur. Bunlar genel dil becerimizin ve farklı coğrafi, kültürel ve toplumsal çevrelerin sonucu olarak evrilmiştir. Antropolojik bir bakış açısından, bu üç soru doğurur: İnsan bedeni ve insanların tarih boyunca gelişmiş bir dili öğrenmesine imkân veren belirli kültürel öğrenme süreçleri arasındaki ilişki nedir? Evrensel dil becerisi ve o olmadan konuşmanın olmaya-acağı, tarihsel ve kültürel olarak heterojen pek çok mevcut dil arasındaki ilişki nedir? Düşünce ve konuşma, dil, iletişim ve özalgı arasındaki ilişki nedir?

Beden ve Dil

İnsan bedeni, içkin bir evrensel insan dili becerisine sahiptir. Noam Chomsky, bu becerinin farklı dillerin özel karakterlerinin öneminin az olduğu anlamına geldiğine inanır. Bunu açıklamak için Chomsky, Mars'tan dünyaya inen bir uzaylının insan konuşmasını gözlemlediğini hayal etmeyi önerir. O ne görür? İnsanların, başka insanların duyduğu ve onların da daha fazla ses yaratarak karşılık verdikleri rastgele sesler boğumladıklarını. Çocuklar daha önce hiç duymadıkları cümleleri anlayıp, daha önce hiç sözcelenmemiş cümleleri kurduklarından, Chomsky cümle kurmanın temel ilkelerinin-sözdizimi kuralları- genetik olarak koşullanmış olduğuna inanır. Dahası, insan zekasının gelişimi bağlamında dil edinimi, büyük ölçüde

³ Krş. Hörisch, Jochen, ed. „Ich möchte ein solcher werden wie ...“ *Materialien zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser*. Frankfurt, 1979.

⁴ Krş. Singer, Wolf. *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt, 2002; ilk öğrenme becerilerinin yeri doldurulamaz doğası sadece konuşma için değil, aynı zamanda insanın algılama becerileri için geçerlidir. Kör doğan kişiler yıllar sonra fizyolojik olarak bakış becerisi kazanabiliyorlarsa da, yine de görme için önkoşul olan erken öğrenme süreçleri beyinde oluşmadığından, göremezler.

genetik olarak belirlenen bir zaman çizelgesini izleyen, kültürel çevremiz ile uzlaşmamızın bir parçası olarak meydana gelir. Bu iki argüman ile Chomsky, her ikisi de insanların sonradan, kültürün yardımı ile doldurulan boş bir sayfa olduğunu varsayan davranışçılık ve aşırı kültürelcilik ile karşı karşıya gelir. Chomsky insan dilini, yani sözdizimini kullanma becerisini, öyle biricik bulur ki, o ancak evrimsel öncülü olmayan, beklenmeden ortaya çıkan bir görüngü olabilir.

Teorisinin diğer yönlerini coşkulu bir biçimde destekleyen yazarlar, Chomsky'e bu son noktada karşı çıkmaktadırlar. Chomsky'nin konuşma organı ile doğduğumuz görüşünü paylaşan Steven Pinker, dilin, seçim sürecine tabi olmayan, beklenmeden ortaya çıkan bir görüngü olduğu varsayımını kabul etmez. Ona göre, konuşma, doğuştan gelen organımız olduğundan, diğer insan organlarıyla benzer bir biçimde gelişecektir. Pinker, bu argümanı desteklemek için, insanın belli bir konuşma organı ile doğduğunun kanıtını bulmaya çabalar. Bu argümanını desteklemek için dil psikoloğu Myma Gopik'in, pek çok üyesi özel dil bozukluğundan [special language impairment, SPI] etkilenen Britanyalı bir aile üzerine raporundan alıntı yapar. Bu bozukluğun, tekil veya çoğul biçimler ya da fiil zamanları oluşturmama, dolayısıyla şu sırayla cümleler oluşturma etkisi vardır. Senin oraya götürmek (= seni oraya götüreceğim). Bizim de bu (=Bizim de buna benzer bir şeyimiz var). Benim ağaç devrilmek (=Ağaçlarım devriliyor). Sadece gitmekti bota (= Sadece bota gittim).⁵ Dil karışıklığının bu kerteleri, genel zekanın sınırlamalarına bağlı değildir. Dil karışıklığı ailenin tüm üyelerini etkilemediğinden ve Mendel'in kanuna göre dağıldığından, bundan, konuşmanın a) insan soyuna özel, b) kalıtım yoluyla geçen ve c) evrimsel gelişimin sonucu olan, özel bir aygıt olduğu sonucuna varmak mümkündür.

André Leroi- Gourhan'ın gösterdiği gibi eller ve kelimeler arasında, insan bedeninin yapısı tarafından koşullandırılan ilişki, dilin gelişmesi için son derece önemlidir. Dik duruş ve ona eşlik eden ellerin hareket görevinden özgürleşmesi, elin kendini nesneleri kavra-

⁵ Pinker, Steven. *Der Sprachinstinkt. Wie der Geist die Sprache bildet*. Munich, 1996, s. 58.

maya adamasını sağladı. Bu, yiyecek şeyleri tutmaktan, aletlerin kademeli olarak kullanılmasına ve üretilmesine doğru ilerledi. El, nesneleri kavrama görevini üstlenince, ağız ve yüz bu görevden kurtuldu. Özgürleşen elin aletleri kullanma ve üretmeye doğru ilerlemesi ile aynı şekilde, artık nesneleri kavraması gerekmeyen yüz, sembolleştirme yöntemleri geliştirdi ve boğumlama aygıtının bir parçası olarak seslerin yaratımı için bir sistem haline geldi. Bu iki gelişme aynı sürecin parçasıdır. Dil, tarihöncesinde aletler ilk kez geliştirildiği anda mümkün hale geldi. Dil ve aletler arasında ayrılmaz bir bağ vardır ve dolayısıyla ikisi de insan soyunun toplumsal yapısı bakımından ayrılmazdırlar.⁶ Tüm primatlar gibi, insanın da el ve yüz organları arasında sinirsel bir ilişki vardır. Ancak, öteki primatların aksine, insan dik yürüyüşü ile semboller ve araçlar yaratabilir. İnsan için bir formül olduğunu varsayarsak, ki bunun aksi halde öteki primatlarda bulunan formül ile özdeş olması gerekir, fark, insanın, her ikisi de aynı süreç- ya da daha kesin olarak, beyindeki aynı temel donanım- tarafından harekete geçirilen semboller ve aletler yaratmasıdır. Bu bizi, dilin insana sadece en az aletler kadar karakteristik olmadığı, her ikisinin de bir ve aynı insan karakteristiğinin ifadesi olduğu sonucuna götürür.

El ve yüz arasındaki genetik olarak kodlanmış sinirsel bağlantı gibi, ilk olarak Arnold Gehlen'in dikkat çektiği yapısal bir paralellik de vardır. Hem dokunma hem de ses yansımalıdır. İnsan bedeni, dokunma ve seslerin boğumlanması sırasında hem aktif olarak katılmakta, hem de pasif olarak algılamaktadır. Aktif olarak bir nesneye dokunurken, onu kavrayışlı bir şekilde deneyimleriz, sesleri boğumlarken, bunları ve dolayısıyla kendimizi kavrayışlı bir şekilde duyarız. Bu yapısal paralellik, dokunma hareketlerinin ses hareketlerine dönüştürülmesini sağlar. Bu yapı, el ile kavramak ve konuşma arasında bir ilişkinin ve birini diğerine aktarma olanağının temelini oluşturur. Aletlerin kullanılmasına adanmış el ve sembolleşme ile meşgul olan yüz arasındaki iş bölümü, nihai olarak, sembolleşmenin ve aletlerin ya da yazının icadı ile ellerin kullanımının tek tipleşmesi ile sonuç-

⁶ Leroi-Gourhan, op. cit., s. 149.

lanmıştır. Bu kültürümüzde yeni bir dengesizlik kaynağını doğurmuştur. El tarafından sembolleşme kültürümüzde o kadar hakim hale geldi ki, yüzün karmaşık işlevi tamamen değişti ve önemi azaldı. Sesin hareketi ele aktarılınca (yazma biçiminde), elin işlevi (tutma) da dil için hakim hale geldi; böylece, el organının kontrol edilmesi – göz- avantaj sağladı. Yüz ve kulak, böylece, dünyayı algılamak (ıdrak, tanıma) için değil, yalnızca iletişim için kullanıldı, bu işlevler tamamen el ve göz tarafından devralındı.⁷ Okuryazarlık dili, onun anlam-bilimsel ve dolayısıyla bilişsel boyutlarına indirgemeyi ve konuşma ve dinlemeye bağlı iletişimsel işlevi göz ardı etmeyi kolaylaştırır. Ancak, bir kişi ile yazılamayacak konuşma, dilin temel olanaklarından biri ve dilin boğumlanmasının gerekliliklerinin bir kısmıdır.

Ne var ki, dil sembolleşmesi yalnızca ağızda yiyeceği kavramanın yüceltilmesi değildir. O, aynı zamanda, insanlar arasındaki bedensel ilişkilerin yani, cinsel ilişkilerin, bir yüceltilme biçimidir. Dil, yiyecek alımı ve cinsellik arasındaki bir kesişimdir, dil yalnızca nesneyi algılamamızı değil, özneyi kavramsallaştırmamızı da sağlar. Dil, çevremiz ile aşına olma ihtiyacından *-appetitus noscendi* [bilişsel iştah, öğrenme dileği]- doğmuştur,

Bu yön, sonraki bölümde dil ve düşünce arasındaki ilişkileri inceleyeceğimiz zaman da ilgimizi çekecektir; bu bölümde dilin, temelleri insanın anatomik yapısında olan, üç biçimde boğumlanması üzerinde yoğunlaşacağız.

İlk biçim, *ses aygıtı ile boğumlama* ve dilsel seslerin üretimidir. Bu, insan bedeninin doğrudan etkinliği ve hareketidir. Bedenin, kültürden kültüre değişiklik gösteren bu hareketi olmadan sesler üretmek mümkün olmazdı ve bu sesler olmadan hiçbir kelime olmazdı. Sessel boğumlama ve dizgisellik, konuşma ve dilin kurucu unsurlarıdır. Bu Ferdinand de Saussure tarafından desteklenmiş bir noktadır. Saussure' a göre, kelime (ya da dilsel işaret) ses ve içeriğin, sırasıyla ses ve düşüncenin bağlantısıdır. İçeriklerini tasvir eden resimsel sembollerden farklı olarak, ses sekansının “sandalye” gibi ses sembollerinin temsil ettikleri içerik ile ortak hiçbir şeyi yoktur. Sessel bo-

⁷ Trabant, op. cit., s. 111.

ğumlama ile yakından ilişkili olan dizgisellik, konuşmanın yüksek hızda ve sonsuz niceliklerini sağlar. Bu, ikinci boğumlama biçimi için temel bir koşuldur.

Wilhelm von Humboldt, bu ikinci boğumlama biçimine nadiren *Gliederung (yapı)* olarak atıfta bulunmuştur; bu dilin karakterini ayırt eder; bu yapı aracılığıyla bedensel olan ve bedensel olmayan ve bilişsel yön çözümlenemez bir birim haline gelir. Humboldt'a göre, yapı dilin özüdür; bu yapı bir bütün olarak dilde ve onun kurucu parçalarında mevcuttur; böylece onun sabit mevcudiyeti ve etkileri, onun bölümlerinin ve oluşumlarının rahatlığını, kesinliğini ve ahengini kolaylaştırır. Yapı kavramı, düşüncenin kendisi ile beraber onun mantıksal işlevidir.⁸ Boğumlama yalnızca bölünmeyi, ayrılmayı ve analizi değil aynı zamanda yığılmayı, bağlantıyı ve sentezi getirir. En dar anlamıyla boğumlama- seslerin yapısı- dolayısıyla, düşüncenin farklılaşan biçimleri yerine, mantıksal yapısının tasviridir.⁹ Boğumlama becerisi genetik olduğundan, insan, ses çıkaramasa bile, bu beceriye sahiptir (sağır ve dilsizlerde olduğu gibi). Beyinde Broca ve Wernicke bölgeleri dilbilgisi ve kelime haznesinden sorumludur; dili yalnızca seslerin üretimi bakımından değil, diğer bedensel hareketler bakımından da kontrol edebilirler. Bu, sağırların tekil kavramları görsel semboller ile o zaman kelimelere tekabül eden ikonik jestler oluşturarak temsil edebilmelerini sağlar.

Boğumlamanın üçüncü biçimi ilk iki biçime ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. *Konuşmayı ve eşzamanlı olarak boğumlanan düşünceler boğumlayan sesi dinlemek*. İşitme hem seslerin hem de düşüncelerin boğumlanmasını tespit eder ve hatta iki eklemlenme biçiminin, akromatik yapısı aracılığıyla yaratılmasına yardımcı olur. Ötekileri ve kendini dinlemek, makroyapısal bağlamda nihai olarak bakıldığında bir kesişim oluşturur. Dolayısıyla, *Articulus*, birbirimizle konuşmak ya da diyalog dediğimiz tam, bütün bir fikirdir. Johann Gottfried Herder'e göre, dinleme dilin ve insan rasyonelliğinin dayanak noktasıdır. Dinleme, dünyanın insanın iç dünyasına adım atmasına ve cevaplar talep et-

⁸ von Humboldt, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Vol. V. Berlin, 1905, p. 122.

⁹ Trabant, op. cit., s. 83.

mesine izin verir. Bu cevaplar konuşmada oluşturulur. Dil, ses dünyasının ve insanın dinlemesinin etkileşiminden doğar.

Dilin, insan bedeni tarafından koşullanmış ses ve kulakla ilişkisi dilin, sınırlı araçları sınırsız kullanmasını mümkün kılar.

Dil ve Düşünce

Mithridates Cennette isimli eserinde,¹⁰ Jürgen Trabant dilsel düşüncenin kısa tarihini, dil ve düşünce arasındaki ilişkiyi inceler ve bu ilişkinin insanın kendi kendini anlayışının temel konularıyla nasıl bağlı olduğunu ve Avrupa tarihi boyunca nasıl farklı şekillerde belirlendiğini gösterir. Burada mesele, antropolojik bir bakış açısından istisnai bir öneme sahip olan ve kültürel dil anlayışı için temel bir öneme haiz olan iki sorudur. Amaç, düşünme ve konuşma arasında bir fark olup olmadığını ve var ise, bu ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini tesis etmektir. Buna ilişkin öteki soru, dil ve tarihsel ve kültürel olarak mevcut pek çok heterojen dil arasındaki ilişki ile ilgilenir. Sorunu incelerken, evrensellik ve tikellik arasındaki aykırılık fazlaıyla açık hale gelir; bu antropolojinin öteki alanlarını kat eden bir çatlaktır.

Eski Ahit'in yaratılış hikayesinde, Tanrı, Adem'in önüne, ona isimler versin diye hayvanları getirir. Bu adlandırma dünyayı yaratmadı; ancak insanın ona sahip olmasını sağladı. İnsan, Tanrı tarafından, bir yılan tarafından zarif bir anlatım tarzı ile baştan çıkarıldığı için cennetten kovulduğunda bile, cennetin *evrensel dilini* kaybetmez. Tanrı, insanı Babil kulesinin inşasından sonra *dillerin çokluğuyla* cezalandırmıştır. Ancak Yeni Ahit'teki Hamsin Yortusu mesajında, insana *dillerin çokluğunda tinin tekliğini* anlama fırsatı verilmiştir.

İncil, Cennet'in evrensel dilinin ve dillerin çokluğunda tinin tekliğinin kaybolduğunu vurgularken, Yunan felsefesinde, ilk olarak *Kratylos*'ta, vurgu kelimelerin, doğa (*physis*) tarafından nesnelere mi bahşedildiği yoksa insana belli bir sisteme (*thesai*) göre mi verildiği üzerindeydi. Sokrates her iki konumu da bir çıkmaz sokak olarak sunar; ancak, Sokrates tarafından savunulan fikir, bilginin nesnelerin

¹⁰ Trabant, Jürgen. *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*. Munich, 2003.

kendinden edinildiği ve kelimelerin onun için yalnızca aletler olabileceği dilsel olmayan kavramdır.¹¹ Aristoteles de bu görüşü inceler fakat başka bir sonuca varır. O, dilin ve dünyanın bilgisinin çözünmez bir biçimde birbirine bağlı olduğunu varsaymaz. Boethius çevirisi *De interpretatione* (ki, metnin yunanca orijinali bulunamadığından bu Orta Çağ'da Aristoteles'i düşünmek için tek kaynaktı), kullanılan terim 'conceptus' idi.¹² Şeylerin bu kavramı, düşünme ve tanıma tarafından oluşturulur. Bu, her kişide aynıdır ve her dilde 'keyfi' olarak oluşturulmuş kelimeler ile anlatılır. Dolayısıyla, düşünme yalnızca şeylere ilişkindir ve dilden bağımsızdır. Dil yalnızca düşünceleri ötekilere anlatmaya hizmet eder. Aristoteles'e göre, bir yanda *tanıma* vardır; bu dil olmadan meydana gelir (ve her insanda aynıdır). Diğer yanda, *iletişim* vardır ve bu amaç için kelimelerimiz vardır ve bu kişiden kişiye değişir. Kelimeler, ruhun düşüncelerini, onları ötekilere anlatabilmek için belirler. Düşüncenin kendisinin kelimeler ile ilgisi yoktur; onlardan tamamen bağımsızdır. Bu her insanda aynıdır; tıpkı insanın algıladığı nesnelerin aynı olması gibi.¹³ Bu, düşünme ve dil arasındaki temel farklılık kavramı, Avrupa dil felsefesi tarihi boyunca sıklıkla benimsenmiş temel bir konudur, örneğin, Locke ve Chomsky tarafından. Buna, tek tip bir dilin kaybına tutulan yas ve tüm insan soyu için evrensel bir dilin özlemi eşlik etti.

Latince Roma'dan doğdu ve Evrensel Dil haline geldi ki 1500 yıldan fazla Avrupa'nın diliydi. Yunan felsefesinde, sofistler ile doğruyu aramak adına yapılan tartışma, bir retorik eleştirisini başlattıysa da, retorik, Roma'daki kültürel çevrelerde Cicero'nun *Hitabet Üzerine* 'si tarafından yeniden eski haline getirildi. Bu gelişmenin ilgisi, ötekileri ikna etmek ve esaslı görevlerin üstlenilmesini, yani dilin etkisel yanının yerine getirilmesini, garanti etmek üzere retorik becerilerin gücünü artırmak üzerindeydi.

¹¹ "didaskalikon organon kai diakritikon tes usias" - kelime, tıpkı bir mekiğin, dokuma tezgâhında ipliklerin arasını ayırması gibi, varlıklar arasında ayırım yapan bir öğretme aracı olarak görülebilir. Krş. Plato: *Kratyls* 388b, Trabant, op. cit., s. 28'de alıntılanmıştır.

¹² "ta en te psyche pathemata", Trabant, op. cit., s. 30'da alıntılanmıştır.

¹³ Trabant, op. cit., p. 30.

Sıradan dillerin edebiyatta, bilimde ve toplumsal iletişimlerde Latince ile eşit role sahip olması talebi, düşünce ve dil ve evrensel dil ve dillerin çokluğu arasındaki ilişki sorusunu tartışmak için yeni bir neden ortaya çıkardı. Yunan felsefesi, Platon ve Aristoteles tarafından farklı farklı görülen dil ve tanıma arasındaki ilişkiyi incelerken, yeni amaç, anadilin kullanıldığı bölgede biriken eserlerin tanınmasını talep etmekteydi. Dante, Petrarca ve Boccaccio tarafından yazılan eserler, İtalyan hümanistlerin sıradan dillerde yazılan eserlerin eşit statü isteklerini görmezden gelmelerini zorlaştırdı. Orijinal olarak Latince yazılan fakat anadilde yayımlanan *De vulgari eloquentia*'da [Halkdilinde Belagat], Dante, (anadilin) Latin edebiyatı ile nitelik olarak karşılaştırılabilir düzeyde olduğunu gösterme niyetini taşıyan bu yeni edebiyat teorisini geliştirir. Aynı zamandan diller hakkında pek çok önemli antropolojik beyanatta bulunur. Adem'in dili, Tanrı'yı övmeye hizmet etmek işlevine sahip olarak görülür. Yalnızca tinsel ya da yalnızca bedensel doğaları nedeniyle dili gerektirmeyen meleklerin ve hayvanların aksine, insan soyunun ikili (bedensel ve tinsel) doğası dili gerekli kılar. İnsan, yalnızca dilin yardımı ile iç hislerini ifade etmeye muktedirdir. Dante, dili insanı diğer yaşam biçimlerinden ayıran pozitif bir beceri olarak görmüştür. Babil'de dayatılan cezai önlemlerden beri, dilin çokluğu insanın tarihsel çeşitliliğinde kaçınılmaz bir koşul olmuştur. Tüm insan soyu genel bir beceriyi paylaşır ancak, bu farklı dillerde ifade edilir. Dante edebi kalite üzerinde odaklanmıştı ki onda mevcut bu kalite anadilde de elde edileilirdi.

Böyle bir içgörüyeye rağmen, sıradan dillerin kendilerini Latince ile eşit bir düzeyde tesis etmesi uzun zaman aldı. Rönesans'ta, çoğu hümanist yani, şairler ve aydınlar, Latinceye sadık kaldılar. Bu ancak 16. yüzyılda değişmeye başladı. Matbaacılığın yaygınlaşması ile aydınlar yavaş yavaş sırtlarını Latinceye dönüp kendi anadillerinde ya da ulusal dillerinde yazmaya başladılar, saray mensupları ve kültürü sıradan dillerin gelişmesine yardımcı oldu. Bilim adamları aşamalı olarak sıradan dillerde yazmaya başladı, örneğin Galileo *Dialogo*'yu (1632) ve *Discorsi*'yi (1638) İtalyanca yazdı. Fransa'da 1. François'nın merkeziyetçi siyasaları Fransız dilini tesis etmede başa-

nılıydı. Daha sonra Collège de France olarak adlandırılan Collège des trois Languages, 1530'da kurulmuştu. 1580'de (aslında ilk dili Latince olan) Montaigne *Essais*'i [Denemeler] Fransızca yayımladı. Almanya'da İncil'in Lüteriyen tercümesi, Protestanlığın hızlı yayılışı ve yeni kurulan çok sayıda okul Yüksek Almanca'nın tesis edilmesinin katalizörleriydiler. Avrupa ülkeleri entelektüel akıl yürütme dili olarak Latince'nin erozyonuna ve ulusal dillerin ve anadillerin daha da gelişimine tanık oldular. Bu evrensel dil, dilsel çeşitlilik arasındaki ilişkiye dair ve tanıma ve dil arasındaki dengeye ilişkin sorulara yeni boyutlar kattı. Bugün, bunun tersi bir yön geliştiriyoruz- dillerin çoğulluğundan, idari ve akademik tek dillilik- ve o zaman tartışılmış olan pek çok sorun yeniden gündeme geldi.

Francis Bacon, sıradan dillerin artan önemine sert bir biçimde karşı çıktı. O, Aristoteles'in, kavramların dilden bağımsız olarak, ruhta tasvir yoluyla dil gerektirmeyen bir süreçte geliştiği dil kavramını reddederek, yanlış olduğuna ikna olmuştu. O, pek çok dilin şeylerin farklı perspektiflerini geliştirdiğine ve dolayısıyla düşünmenin dil temelli bir etkinlik olduğuna inanmayı tercih etti. Kelimeler genellikle Platon'un zamanındaki ile aynı göreve sahiptirler: Varolma durumunu ayırt ederler, fakat sıradan diller varolma durumunu bilimsel dilden farklı bir biçimde geliştirirler. Anadil dünyayı (*res secant*) yanlış parçalara ayırır ve böylece varlığın yanlış ayrımına gider. Dolayısıyla, kelimeler görevlerini yerine getirmezler çünkü *captus vulgus*'ye, vulgariz zekaya, yani, sıradan insanların (kısıtlı) anlayışına tabidirler. Kelimeler, aklın kelimelerin efendisi değil, akli kontrol edenin kelimeler olması etkisine sahip olan, içkin bir güce sahiptirler. Dolayısıyla, dilsel eleştiri felsefe ve bilimin hayati görevlerinden biridir. Dili 'piyasanın tüm imgelerinden' (idola fori), fantezilerden ve dilin idollerinden kurtarmak ve dil tarafından gölgelenmemiş bir dünya görüşü yaratmak için açık terimler geliştirmek bu nedenle gereklidir.

René Descartes'in amacı, "açık ve güvenli bir bilgi"ye yöneliktir.¹⁴ Bu kitaplardan çalışarak ya da dış dünyadan değil, yalnızca insanın iç düşüncesi ile edinilir. Descartes'a göre, düşünme tamamen bağımsız bir etkinliktir, ancak konuşma, bedene bağlıdır, insan kelimelerini özgürce biriktirebilir ve ona söylenen her şeye cevap verebilir. Konuşmak, ne söylediğimizi düşündüğümüze tanıklık eder. Descartes bu konuşma işlevini benimsedikçe, antropolojik bir bakış açısından, düşüncenin dilden bağımsız edimlendiğini varsaymakla, Aristoteles'in düşüncesini takip etmektedir.

16. yüzyılda, Latince yavaş yavaş akademik ve idari çevrelerden çıkarılmaya başlandı; yer yer kilisedeki konumunu bile kaybetti. Bu ulusal dil normlarının tesis edilmesiyle sonuçlandı. Bunlardan bazıları siyasi yollarla başarıldı, örneğin Fransa'da. Ötekiler dini değişimlerin sonucu idi, örneğin Almanya'da. Diğerleri doğasında daha dilsel idi, örneğin, İtalya. 16. yüzyılda Avrupa'da sürekli olan bu dilsel çeşitlenme, dünya dilleri üzerine entelektüel bilginin bir araya getirilmesi ile el ele gitti (*Mithridates*). Hümanistik *idoma* kavramları tarafından önerilen dillerin bireyselliğinin pozitif görüşü, daha sonra ona vuruşkan bir devingenlik veren *génie des langues* fikri tarafından güçlendirildi.

Kelimeler tarafından yaratılan ve düşüncenin acilliğine engel olan 'Gözümüzün önündeki sisleri' temizleme çabasında, John Locke, kelimelerin anlamlarının keyfi karakterini ve bundan insanın aynı kelimelere farklı anlamlar atfetmesinden doğan problemler tesis etti. Bu tip farklılıklar, yalnızca bireyler arasında değil, aynı zamanda diller arasında ortaya çıkar. Diller, her zaman farklı dilde bir kelimeye tekabül eden bir kelimeye sahip değildir; birbirine tekabül eden kelimeler de, daha yakından incelendiğinde sıklıkla farklı bir anlama sahiptirler. Kelimeler, fikirlere bağlıdır ve doğrudan tanımaya engel teşkil ederler. Bu, temelinde değiştirilemese de, bu süreç üzerinde kontrol uygulamak için felsefe ve bilim kullanılabilir. Locke gibi,

¹⁴ "connaissance claire et assurée" (Descartes, René. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Paris, 1960. s. 35; op. cit. s. 132'de alıntılanmıştır.).

Condillac da, insan ruhunun, üzerine bireyin hayatı boyunca kişisel hikâyesinin kaydedildiği boş bir sayfa olduğunu varsayar. Diller bir ağaca benzer; ortak bir kökenleri vardır ve sonra dallanırlar. Condillac'ın görüşünde, her münferit dilin, dili münferit kılan farklılıklarına sebep olan kendi ökesi (génies) vardır. Bu ökeler, her bireyin hafızasında farklı farklı depolanmıştır ve düşünceye bir biçim vermektedir, ki bu ilerlemeyi sağlar.

Leibniz'in görüşü önemli ölçüde farklılaşır. Locke meşhur bir biçimde, zekâda, daha önce duyularımızda olmayan hiçbir şeyin olmadığını iddia ederken Leibniz, bunu orada daha önce, zekanın kendisinden başka hiçbir şeyin olmadığını söyleyerek tanımlar.¹⁵ Leibniz, dilin çeşitliliği tarafından, bunu insan düşüncesinin çeşitliliğinin bir ifadesi olarak görüp büyülenmişti. Bu dillerin yeniden değerlendirilmesine yol açtı. Dillerin çeşitlilikleri artık acınacak bir kaos olarak değil, insan zekasının incelenmesi gereken zenginliği olarak görülüyordu. Humboldt da bu görüşü paylaşıyordu ve *Dilin Heterojenliği ve İnsan Soyunun Entelektüel Gelişimi Üzerindeki Etkisi*¹⁶ adlı eserini, her dili dünyaya bir bakış biçimi olarak ve bu alandaki her araştırmayı antropolojik bilgi bütününe bir katkıda bulunma biçimi olarak görek, buna dayandırdı.

Dilin Antropolojisi

Dillerin antropolojisine (ve dolayısıyla antropolojinin kendisine) ilk katkılardan biri Herder tarafından yapılmıştır. Onun düşüncesinde, dil bir insanlık durumuydu (conditio humana). Bu düşünce zinciri onun Descartes'in ünlü konumuna –“Düşünüyorum, öyleyse varım”- karşı çıkma çabalarının bir parçasıydı. Herder'in düşüncesi “bedenim mevcuttur, onu/kendimi hissedebiliyorum, dolayısıyla varım” olarak özetlenebilir. Herder, insan bedeninin özel doğasını ye-

¹⁵ "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus" (Locke); "nisi intellectus ipse" (Leibniz), Trabant, op. cit. s. 178'de alıntılanmıştır.

¹⁶ von Humboldt, Wilhelm. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachenbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Paderborn, 1998.

ni, bağımsız bir antropoloji kavramı için temel olarak kullandı.¹⁷ Dilsel-antropolojik çalışmada, aklın dilsel karakteri kavramı için temellerini ortaya serdi. Ona göre, insan dilinin kökenleri hayvanlar âleminde yatmaz. Ünlü çalışması *Dilin kökenleri Üzerine*'nin başlangıcında, insanın bir hayvan olarak bile, bir dile sahip olduğunu söyler, yani tıpkı hayvanlar gibi, insanların da kendi türünün diğer üyeleri ile çıkardıkları ve içtiktikleri sesleri kullanarak iletişim kurduklarını belirtir. İnsan dilinin kökenleri insanlar ve hayvanlar arasındaki farkta, insanda içgüdü eksikliğinde, onun bundan doğan noksanlığında ve onun bununla, bu kasıtlı doğası ile telafi etme şeklinde, yani, düşünce ve tümdengelim kullanımında bulunacaktır. Dil denilen düşünceyi yaratan, hayvanların *iletişim* ihtiyacından oldukça farklı olan bu bilişsel ihtiyaçtır. Dil, yalnızca dünya ile anlambilimsel- bilişsel ilişkiden, Herder'in radikal yeni kavramı: "*Düşünce kelimedir*"e göre, özgül insan karakteristiği olarak evrilir.¹⁸ İç dünya doğuştan değildir, fakat, çevresindeki dünyayı ve akustik uyancıları, akustik olarak boğumlanması için gerektirir; ancak, bunlar olmadan bile, iç dünya zaten dil olarak görülebilir. Herder bu kavramı koyun örneği kullanarak açıklamıştır. *Dilin Kökenleri Üzerine* adlı eserinde, koyunu tanımak için bir karakteristiğin yeterli olduğuna işaret eder. Bu, içsel olarak tahsis edilmiş bir belirlenimden başka bir şey olamazdı. Meleme sesi, koyunun ayırt edici özelliğidir ve bunun sesle boğumlanması gerekmeden, koyunun adı haline gelmiştir. İnsan koyunu melemesinden tanır. Bu, ruh tarafından bir fikir aracılığıyla- fikir kelimedir- açık bir anlam verilen bir karakteristiktir. Dolayısıyla, tüm insan dili bu tip kelimelerin koleksiyonu olarak görülebilir.¹⁹ Herder dil anlayışını şu kavramlar üzerinde temellendirdi: "İç belirtim", "koyunun adı", "işaret", "kelime" ve insan dili. Düşünme dildir, dil de düşünme. Bu ilişki çözünmezdir. Ne var ki, dilin gelişimi için içtitten

¹⁷ Ayrıca krş. Müller, Hans Rüdiger. *Ästhetologie der Bildung. Bildungstheoretische Rückblicke auf die Anthropologie der Sinne im 18. Jahrhundert*. Wuerzburg. 1998.

¹⁸ Trabant, op. cit. s. 221.

¹⁹ Herder, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Munich, 1978, s. 33.

temel önemini keşfeden de Herder idi. İnsan koyunun melemesini duyamasaydı, dili üreten iç süreçler gelişmezdi. Dış kaynaklar, iç düşünce süreçlerimize akroamatik algı – işitme ağız yoluyla iletişimle ulaşır. İşitme ötekinin algılanmasını ve özalgıyı mümkün kılar ve dolayısıyla dilin diyalogsal karakterinin hayati bir kısmını oluşturur. İşitme ayrıca dili sese bağlar. Humboldt’a göre, ses ve kulak dil için karakteristik olan serbest yapıyı ya da boğumlamayı yaratır.

Herder gibi, Humboldt da dilin ve düşüncenin beraber örülmüş olduğuna inanıyordu. Dil, düşüncemizi şekillendiren organdır;²⁰ sesin düşünceyi ifade etmesini sağlamak, ruhun sonsuz görevlerinden biridir. Dil, beden ve aklı bağlayarak düşünce üretir. Humboldt’un görüşünde, dil yalnızca düşünce değildi; ses de düşüncenin içkin bir parçasıydı (conceptus+ vox). Kelimenin ve anlamın bu sentetik birimi, konuşma ve düşünce tarafından oluşturulan birimin Avrupalı kavranışının çekirdeğidir. Homboldt bu yolla, Aristoteles’in, yalnızca düşüncenin (conceptus) nesneler/ şeyler ile ilişkisi olduğu düşünce ve kelime ayrımına karşı bir konum oluşturur. Homboldt’un kavramında, dil ve düşünce dünyaya ilişkin bir birim üretir. Ne var ki, dil yalnızca ses ve ağız değil, aynı zamanda sesin, hem konuşanın kendisi hem de konuştuğu kişiler tarafından duyulmasıdır. Boğumlanmış düşüncenin (pensée-son) işitilmesi ve iç anlayışı üzerine, öteki kişinin sesi ve kelimeleri ile cevap vermesi istenmektedir ki cevap, daha önce konuşan kişi tarafından duyulabilsin. Dil, ortaklaşa düşünmedir. O yalnızca sesin ve düşüncenin sentezi değil, aynı zamanda, *tanıma ve iletişimin sentezidir*. Homboldt konuşmayı ve düşünmeyi bir başkası ile konuşma ve düşünme olarak görür. İnsan aklının bu evrensel görevi her biri dünyayı farklı bir görüş tarzı üreten, tarihsel olarak farklı biricik dillerde başarılıdır. Buradan çıkarılacak sonuç, düşüncenin yalnızca dile bağımlı olduğu değil, belli bir dereceye kadar her bir dile bağlı olduğudur.²¹

²⁰ von Humboldt, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Vol. VII. Berlin, 1968. s. 53.

²¹ von Humboldt, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Vol. IV. Berlin. 1905. s. 21.

Bu temelde, Humboldt tüm dillerin ve pek çok dile dair münferit meselelerin incelenmesi gerektiğini önerir. Her iki durum da antropolojik çalışmaları içerir; bu çalışmalar ile dilin “organik varlığı” olarak gördüğü şeyi, karşılaştırmayı birinci metodolojik alet olarak kullanarak araştırmaya niyetlenmiştir. Humboldt, karşılaştırmalı antropolojiyi spekülatif yöntemi olan, tarihsel bir nesneyi felsefi bir tarzda ele alan ve insan soyunun asıl özelliklerini potansiyel gelişimleri bakımından inceleyen ampirik bir konu olarak görmüştür.²² Dolayısıyla, antropoloji ne yalnızca ampirik ne de sadece felsefidir; bunun yerine, amaç, ampirik ve felsefi olanı beraber dokumak, yani, tarihsel nesnenin felsefi imalarını öyle bütünlüklü düşünmek ki, insan soyunun özellikleri ve onun gelişim potansiyeli aşikar hale gelsin. Felsefi ve ampiriği, aşkını ve tarihseli bağlayarak dillerin çeşitliliğini ve onların dünya görüşlerini incelemek için felsefi bir yaklaşım kullanmak mümkündür.

Dilin karakterini anlamak için, onun kullanılışını incelemek gereklidir. Onun edimsel karakterini anlamak yalnızca kullanılışını inceleyerek mümkündür. Humboldt’un konumuna göre, dil bir organizma olarak ne kadar ayrıntılarıyla ve kesin bir biçimde incelenirse incelensin, onun bir dil olarak potansiyeli üzerine düşünümleyen, onun kullanılışıdır. Çünkü, terimlerin doğru kullanılışları kendilerine fayda sağlayıp zenginleştirir.²³

Wittgenstein’in Felsefi Soruşturmalar’ının hareket noktası budur; analitik felsefe önceki görüşlerine sadık kalırken, bu eserde yazar kendini önceki çalışması *Tractatus logico-philosophicus*’tan, Bacon, Locke ve Condillac’ın düşüncelerini ilerleterek ve felsefe ve bilimi doğal dilin “tehlikelerinden” özgürleştirerek uzaklaştırır. Humboldt’un ana kavramı Wittgenstein tarafından radikalleştirilmiştir. Kelimelerin anlamları, kullanılışlarıyla evrilir. Bu, o zamana kadar, gerçek ve bilgiye yönelmiş yalnızca apofantic konuşma ile sınırlanmış olan, felsefenin sınırlarını genişletmiştir. Temel niyet artık düşünme ve bilgi-

²² von Humboldt, Wilhelm. "Plan einer vergleichenden Anthropologie". *Schriften zur Anthropologie und Geschichte. Werke in fünf Bänden. Vol. 1. Ed. Andreas Flitner ve Klaus Giel. Stuttgart. 1960.*

²³ von Humboldt, Wilhelm. *Gesammelte Schriften. Vol. IV, op. cit.*

nin, kültürel göreceliğin herhangi bir biçimini aşan evrenselliğini bulmak değil, dil ve düşünmenin, kullanımlarına bağlı olduğu bir tarzı tesis etmektir. Bir kelimenin anlamı, onun dildeki kullanımıdır. Bu, onun konuşmada kullanıldığı pek çok yol ile inşa edilir; Wittgenstein bu kullanımlara 'dil oyunları' olarak atıfta bulunur. *Felsefi Soruşturmalar* §23'te Wittgenstein kaç cümle türü olabileceğini sorar. Cevabı, sadece bildirimlerin, soruların ve emirlerin değil, *sonsuz* türün olduğudur; "karakterler", "kelimeler" ve "cümleler" dediğimiz her şeyin sonsuz farklı türü. Wittgenstein'a göre, bu çeşitlilik ne sabittir ne de evrensel olarak verili, çünkü yeni dil biçimleri, yeni dil oyunları diğerleri yaşanırken ve unutulurken evrimleşebilir. Matematik alanında görülen değişimleri de paralel olarak anlatır. 'Dil oyunu' terimi, dili konuşmanın bir aktivitenin biçimi ya da yaşam biçimi olduğunu vurgulamak niyetindedir.²⁴ Kullanımın çeşitliliği toplumsal pratiklerin çeşitliliği ile ilgilidir. Dolayısıyla konuşma ve düşünme, artık gerçek ve bilginin felsefi araştırması bakımından görülmez; yerine, her sözcelem yeni bir dünya yaratır ve bir toplumsal gerçeklik inşa eder. Dil bir araçtır; onun kavramları da araçlardır. Burada ilgi konuşmanın ve dilde kullanımı tarafından belirlendiği şekliyle kelimenin anlamının pragmatik, etkileşimli doğası üzerindedir.

Humboldt gibi, Wittgenstein da dillerin çeşitliliği tarafından büyülenmişti. Bazıları farklı "yaşama bakışlar" ile sonuçlanır, diğerleri farklı etkileşim biçimlerine yol açar. Her ikisi de dili bir etkinlik ya da pratik olarak görür. Humboldt'un düşüncesinde, düşünce 'zekânın çalışması' ile yaratılır. Bu kavram Wittgenstein'ın 'çalışma dili' kavramından önemli ölçüde farklılaşır. Humboldt'un *esas olarak anlambilimsel* ilgisi dili, hiçbir zaman kalıcı, değişmeyen bir sonucu olmayan ve ortaklaşa üstlenilmiş bir etkinliğin- birbiri ile konuşmak- sonucu olan, düşünce yaratmak olarak görür. Bu dilin görevi, yaratıcılıktır (*poiesis*). *Öncelikle pragmatik* bir bakıştan, dil etkileşimselliklidir; eşgüdümlü etkileşimliliğin kendisinden başka bir şey yaratmayan, *pratik* olarak; dolayısıyla, *öncelikle* bir oyundur, her hareketin sonuncuyu ilerlettiği ve yeni kombinasyonların doğabildiği satranç oyunu gibi.²⁵

²⁴ Wittgenstein, Ludwig. "Philosophische Untersuchungen". 23. *Werkausgabe*. Vol. 1. Frankfurt, 1984, s. 250. [*Felsefi Soruşturmalar*]

²⁵Trabant, op. cit., s. 313.

Dil felsefesi tarihi, dilsel olmayan bilginin (Platon) kavramlarıyla başlamıştır ve düşünce ve bilginin dilden ayrılması kavramı (Aristoteles) ile ve Cennet'ten kovulmadan sonra evrensel dilin kayboluşu ile ilerlemiştir. Sonra, modern dönemin Bacon, Locke ve Condillac, Leibniz ve Humboldt tarafından başlatılmasıyla, sıradan ve ulusal dillerin öneminin artması üzerine farklılaşan değerlendirmeler gelmiştir. Bugün, tartışma, düşünmede ve konuşmadaki en önemli etmenlerin ya genetik evrensel dil becerisi olduğunu düşünen(Chomsky'nin çalışmaları gibi) ya da dilin sonsuz sayıda dil oyununda kullanılması üzerinde odaklandığını (Wittgenstein tarafından önerilen görüş) savunan konumlar çevresinde yoğunlaşır. Bu yüzyıl, dünyanın pek çok dilinin ölümüne tanıklık edecektir. Bu, "insan ruhunun" çeşitliliğinde bir azalmaya neden olacaktır. Dikkate değer dirence rağmen, şu anda evrimleştiği görülen küreselleşme eğilimleri tarafından tektipliliğe doğru desteklenen yeni evrensel dil, kültürel çeşitlilikte bir düşüşe tanıklık edecektir.²⁶ Sonuçları tahmin etmek güçtür; kesin olan şey, bu eğilimin insanın kendi kendini anlayışında büyük değişimlere yol açacağıdır.

²⁶ Krş. Haverkamp, Anselm, ed. *Die Sprache der Anderen*. Frankfurt, 1997; Joste, Brigitte ve Jürgen Trabant, eds. *Fremdes in fremden Sprachen*. Munich, 2001; Wulf, Christoph ve Christine Merkel, eds. *Globalisierung als Herausforderung der Erziehung. Theorien, Grundlagen, Fallstudien*. Muenster, 2002.

11. İMGE VE İMGELEM

Dil gibi, imgeler de antropolojik ve kültürel çalışmaların bir başka ana odağıdır. İlk çözülmesi gereken mesele “imge nedir?” sorusudur.¹ İmgeler her daim mevcuttur: Dilin mecazlarında, sanat eserlerinde ve medyada. İmgeler, her zaman her yerde var olan şeyler haline gelmişlerdir. “Kültürel biçimlendirme olarak imge”nin yeniden tanımlanması gereklidir. Mecazı özne ve dünya arasında bir bağ olarak alıp, düşüncenin mecazlar ile bağlı olduğunu varsaydığımızda,² imgelerin kültür, bilim ve felsefedeki merkezi rollerini daha

¹ Krş. Mourier, Maurice, ed. *Comment vivre avec l'image*. Paris. 1989; Bohn, Volker ed. *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt, 1990; Didi-Huberman, Georges. *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art*. Paris, 1990; Marin, Louis. *Des pouvoirs de images*. Paris. 1993; Debray, Régis. *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. Paris. 1994; Boehm, Gottfried, ed. *Was ist ein Bild?* Munich. 1994; Jay, Martin. *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*. Berkeley, 1994; Mondzain, Marie-José. *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*. Paris, 1997; — *L'image peut-elle tuer?* Paris, 2002; — *Le commerce des regards*. Paris, 2003; Didi-Huberman, Georges. *Ähnlichkeit und Berührung. Archäologie, Anachronismus und Modernität des Abdrucks*. Cologne, 1999; Stafford, Barbara. *Visual Analogy. Consciousness of the Art of Connecting*. Cambridge. 1999; Schäfer, Alfred ve Michael Wimmer, eds. *Identifikation und Repräsentation*. Opladen. 1999; Schäfer, Gerd ve Christoph Wulf, eds. *Bild, Bilder, Bildung*. Weinheim. 1999; Gervereau, Laurent. *Les images qui mentent. Histoire du visuel au XXe siècle*. Paris, 2000; Belting, Hans ve Dietmar Kamper. eds. *Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflexion*. Munich. 2000; Sandbothe, Mike. *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*. Weilerswist. 2001; Keck, Annette ve Nicolas Pethes, eds. *Mediale Anatomien: Menschenbilder als Medien*. Bielefeld, 2001; Belting, Hans. *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. Munich, 2001.

² Diğerlerinin yanı sıra krş: Sacks, Sheldon *On Metaphor*. Chicago/London. 1978; Ricoeur, Paul. *Die lebendige Metapher*. Munich. 1986

iyi anlamak gereklidir. Bakışın “keşfi” ve bunun sonucunda gelen nesneler ve bedenin gözlerde kesişmesi imge, bakış ve bedenin yeni bir anlayışına imkân verir. Bakma ve görüşün birleştiği imge etkileşiminin yerdeğiştirici modeli, imgelerin bakış tarafından yaratılma, hafızada birikme ve hatırlama ile yeniden canlandırılma tarzını gösterir. İmgeleri görme ve okumanın görüngüsel gözlemleri, görmenin bağımsız, yeri doldurulamaz kültürel beceriler olarak değerlendirilmesine imkân vermiştir ki, bu imge ve imgelemenin kültürel çalışmalar ve antropolojide oldukça uygun bir odak olduğunu gösterir.

İmgeler, Beden, Medya

İmgelerden bahsederken, dış imgelere mi yoksa iç imgelere mi atf yaptığımız sorusu doğmaktadır. “İmge” teriminin her iki seçeneği de kapsadığı gerçeği, bize imgelerin karakteri hakkında bir şeyler anlatır. Dış imgeler iç imgeler ile, iç imgeler de dış imgeler ile bağlantılıdır. İmgeler, kökeni insan bedeninin nebati yönünde olan imgelemenin ürünüdür.³ Hans Belting de, bedeni “imgelerin konumu” olarak tanımlarken ve beden her zaman bu kendi kendine üretilmiş imgelerin kontrolünü ele geçirmek istemesine rağmen, nihai olarak onların insafına kaldığını varsayımında bulunurken, bu şekilde düşünmektedir. Bedenin yarattığı imgeler, ona erişilebilir tek sürekliliğin değişim olduğunu gösterir. İmgeler, bedenin doğasının değişebilirliğine dair hiçbir şüphe bırakmazlar. Bu, beden dünyaya ve kendi varlığınıza dair sorular karşısında farklı bir duruş alırsa, imgelerin hemen reddedildiği anlamına gelir. Kendimize dair belirsizlik, insanlarda kendimizi bir başkası olarak ve imgeler içinde görme eğilimi yaratır.⁴ Kendi algımızın imgelerine ve onlar tarafından yaratılan iç imgelere yalnızca sınırlı bir erişimimiz vardır. Görüşümüzün nerede dinlendiği, neyi engellediğimiz ve hafızamızda hatırlayabilmek için neyi sakladığımız, bilinçli benliğimize yalnızca kısmen bağlıdır. Daha az önemli olmayan bir şey de, insanın öteki kişileri, durumları, şeyleri imgeler biçiminde kendilerinin bir parçası kılmasıdır. Zihinsel imge-

³ Bu bağlamda bu terimi fantezi, imgelem ve imgesel ile eş anlamlı olarak kullanıyorum.

⁴ Belting, op. cit. s. 12.

ler, algıyı kontrol eder ve neyi gördüğümüzü, göz ardı ettiğimizi, hatırladığımızı ya da unuttuğumuzu belirler. İmgelerin iç akışı, yalnızca hangi kişilerin ya da dış nesnelerin onlara dikkatimizi vermemizle imgeler haline geleceğini değil, aynı zamanda hangi imgelerin kişilere yönelik dikkatimizden kaçacakları ve kendilerini orada tesis edeceklerini belirler. Sürekli olarak onların kontrolünü ele geçirme girişiminde bulunsak da, iç imgelerimizin köleleriyiz. Bu imgeler, insan yaşamında meydana gelen değişikliklerle beraber dalgalanır ve değişir. Bir zamanlar önemli olan imgeler önemlerini kaybeder ve onların yerini yenileri alır. Ne var ki, her imge ortak bir karakteristiği paylaşır: Kişiler kendilerini imgelerde tecrübe eder ve onların yardımıyla kendi güvenlerini tazelerler.

İç imgeler büyük ölçüde, dikkatimize sunulan dış imgelerin sonucudurlar. Onun ürünü olarak, kültürümüzün ifadesidirler ve öteki tarihsel zamanların ve öteki kültürlerin dış imgelerinde farklılaşırlar.⁵ Bu imgelerin kolektif karakterinin biçimleri, dış dünyadaki nesneleştirilmiş biçimlerinden, insan bedeninin içine geçerken bireysel olarak değiştirilir ve orada hâlihazırda bulunan imgeler ile eşleştirilmeler yapılır. Kolektif imgeler dünyasının bu imgelerinin pek çoğu, bu iç imgeleri dış dünyanın nesnelerine ve biçimlerine dönüştürme ve onları medyaya iletip dağıtma fırsatına sahip olan bireylerin (iç) imgelerinin ürünleridirler. 6 Nesneleştirilmiş imgeler, araçların (medya) yardımıyla varolur. Bu, taşın onların varolmasına imkân veren bir aracı (medyum) olduğu ilk mağara resimleri için de geçerlidir.⁷ Antik çağın, ölü kişinin çehresinin başka araçlara geçirildiği, dolayısıyla ölümlü bedeninin hayatta tutulduğu ölüm maskeleri bunun başka bir örneğidir. Fotoğrafçılık, film ve videoda daha fazla örnek bulunabilir. Fotoğrafçılıkta, negatif üzerinde ışığın bir baskısı bırakılır ki bu daha sonra fotoğraf kâğıdına aktarılır ve bu araçlarda (medya) mu-

⁵ Krş. Schmitt, Jean-Claude. *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au moyen âge*. Paris, 2002.

⁶ Krş. Leroi-Gourhan, André. *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt, 1980.

⁷ Krş. Anali, Emmanuel. *Höhlenmalerei. Die Bildwelt der prähistorischen Felskunst*. Zurich/Duesseldorf. 1997.

hafaza edilir. Onun, geldiği bedenden tamamen farklı bir hikâyesi olabilir.⁸ Aynı hareketin eklenmesiyle, film ve video için de geçerlidir. İmgenin aracı imgeyi ifade etmez, onu oluşturur. Bir aracı olmadan, bizim için algılanacak ve imgelerimizin iç dünyasına aktarıp oraya dahil edilecek hiçbir imge olmazdı. İmgenin aracı ile ikili bir bedensel ilişki vardır. Beden analojisi ilk olarak medyayı sembolik ya da görsel imge bütünleri olarak algılayışımıza dayalıdır. İkinci olarak, medya bedensel algımıza kazılıp onu değiştirdikçe gelişir. Medya beden tecrübemizi, onları, onlarla karşı karşıya gelince kendi bedenimizi yoksun bırakmak ve özalgımızı uygulamak yoluyla model olarak kullandığımız tarzla gözlem edimi ile kontrol eder.⁹ Bu fikir, McLuhan'ın "aracı, mesajdır" kavramı tarafından da desteklenir.¹⁰ İmgelerin bize getirildiği araçlar, imge deneyimlerimizi büyük ölçüde belirlerler. Araçlar olarak bunlar, konu olan imgeye aldırmaksızın, ilettikleri imgeleri algılama tarzımızı etkilerler. Bir imgeyi boyanmış, fotoğrafik ya da dijital imge olarak tecrübe etmede niteliksel bir fark vardır ki bu imge göstergebiliminde, imgeler imge işaretlerine indirgendiğinde göz ardı edilmiştir.¹¹

Zaman ve mekân, insanın imge algılarındaki diğer merkezi referans noktalarıdır. İmge haline gelen bedenler imgeler olarak geçiciliklerini kaybederler. Antik ölüm maskeleri yine bunun örnekleridir. Fotoğrafik imgelerin kayıt kopyaları bile insan bedeninin geçiciliğinin üstesinden gelebileceğini önerir. Fotoğraf, hatırlamak için bir fırsat ve cemaatte bir imge olarak hayatta kalma seçeneği sunar. Bir imgenin aracılı karakteri, onun depolanabileceği ve her zaman erişilebilir olduğu anlamına gelir, yani, yaratıldığı zamankinden farklı bir

⁸ Krş. Böhme, Hartmut. "Der Wettstreit der Medien im Andenken der Toten". Belting/Kamper. op. cit. p. 23-42.

⁹ Fotoğrafın teori ve tarihi üzerine krş.: Pilarczyk, Ulrike ve Ulrike Mietzner. *Das Visuelle in Bildung und Erziehung. Fotografie als Quelle in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften*. Professorial dissertation. Humboldt University, Berlin. 2001.

¹⁰ Belting, op. cit. s. 13f.

¹¹ Krş. McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto. 2000: — *Understanding Media. The Extensions of Man*. New York. 1964.

zamanda algılanabilir. Aynı şey mekân için de geçerlidir. İmgelerin aracılı karakterleri onları yaratıldıkları mekândan bağımsız kılar ve farklı uzamsal bağlamlarda deneyim-lenebilmelerini mümkün kılar. İmgeler, aynı anda farklı yerlerde temsil edilebilirler. Televizyon imgesi evdeki izleyiciye uzaktaki ve onun imgelemine girebilecek bir yeri gösterir. Şimdi izleyici nerededir? Hala evde mi yoksa kameranın onu götürdüğü uzak bir yerde mi? Aracılar olarak zaman ve mekândan bağımsızlıklarına rağmen, imgeler olarak imgeler bağlamlarından bağımsız değildirler. Bağlama göre değişen yalnızca anlamları değil, aynı zamanda imgeler olarak karakterleridir. İmgelerin aracılı karakteri kullanımları için bilgi barındırır ki bu izleyeni imgenin nasıl algılanacağı üzerine bilgilendirir. İmgenin aracılığı tarafından mümkün kılınan imgenin her kullanımı farklı zamanların ve mekânların buluşmasına tanık olur. Üç farklı seviye ayırt edilebilir: İmgenin yaratıldığı zaman, içerikteki meselenin atıfta bulunduğu zaman ve algılama zamanı. Aynı mekân için de geçerlidir. Ek olarak, mekân ve zamanın çeşitli biçimleri farklı bu imgelerin algılanacağı tarzın çerçevesini oluşturan tarihsel ve kültürel referans noktalarına ilişkindirler.

Etnolojide bu tip referans noktalarının değişiminin ve başkalaşan kolektif imgelemede imgelerin anlamındaki değişikliğin pek çok örneği vardır.¹² Serge Gruzinski, kolonileşmede ve Hıristiyanlığın

¹² Medya söylemi üzerine diğerlerinin yanı sıra krş.: Kittler, Friedrich A. *Aufschreibssysteme 1800-1900*. Munich. 1985; —*Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin, 1986; Bolz, Norbert W. *Theorie der neuen Medien*. Munich, 1990; de Kerckhove, Derrick. *Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer*. Munich. 1995; Faulstich, Werner. *Das Medium als Kult, Von den Anfängen bis zur Spätantike (8. Jahrhundert)*. Goettingen. 1997; —*Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400-1700)*. Goettingen. 1998; Dominguez Gomez Eduardo. *La construction de la imagen*. Medellin, 1998; Münker, Stefan ve Alexander Roesler, eds. *Mythos Internet*. Frankfurt., 1997; Wolton, Dominique, ed. *Penser la Communication*. Paris, 1997; —*Internet et après. Une théorie critique des nouveaux médias*. Paris, 1999; Graham, Gordon. *The Internet*. London/New York, 1999; Pfeiffer, Karl Ludwig. *Das Mediale und das Imaginäre. Dimensionen kulturanthropologischer Medientheorie*. Frankfurt., 1999; von Samsonow, Elisabeth ve Eric Alliez, eds. *Telenoia. Kritik der virtuellen Bilder*. Vienna, 1999; Münker, Stefan, Alexander Roesler ve Mike Sandbothe, eds. *Medienphilosophie. Beiträge zur*

Meksika'ya yayılışında meydana gelen bu tür süreçleri yeniden inşa etti.¹³ Bu çalışmaya göre, kolonileşmeyi sürekli kılmak için İspanyol fatihler enerjilerini yerlilerin kolektif imgelemine yok etmek ve onun yerine Hristiyan imgelemine koymak üzerinde yoğunlaştırdı. Kızılderililerin imgesel dünyalarının kalıcı bir yeniden biçimlendirilmesi karmaşık taklitsel süreçlerde yürütülür; Hristiyan figürleri ve "barbar" figürleri birleştirilir. Yeni Hristiyan özdeşleştirme özelliklerinin Kızılderililerin imgelemine bütünleştirilmesi, onların itaat altına alınması süreçlerini tamamlar. Benzer süreçler Hindistan ve Afrika'da bulunabilir.

Beden bizim için imgelerde, dilde ve kültürel edimlerde nesneleştirilmesi ile erişilebilirdir. Tüm diğer nesneleştirme biçimleri gibi, imgeler, tarihsel ve kültürel olarak farklı ifade tarzları ve bedenlerin temsil biçimleridir. İnsan bedenlerinin imgeler ile ilişkisi değişir. Bu değişim çoğunlukla aracısal değişimlere neden olur. Ayna, gerçekte var olmadıkları yerde bedenlerimizi metalde ya da camda görmemizi sağlar. Tıpkı resimdeki gibi, üç boyutlu beden düz bir biçime çevrilir. Fotoğrafın aracısallığı da bir imgenin karakterini başkalaştırır; bedenin, daha sonra düz bir yüzeyde görünen bir ışık kalıbı çıkarılır.¹⁴ Eğer yeni medya McLuhan gibi bedenin prostetik uzantıları olarak görülürse, dijital imgeler bile beden ile yalnızca soyut da olsa bir ilişkiye sahip olur. Genel olarak, dünyadaki aracılı iletişim miktarının arttığı görülür¹⁵ ve insanın dünya ile ilişkilerinin *aracısallığı* ve bunun içkin bir parçası olan medyanın kendini ifade etmesi her zamankinden daha büyük rol oynuyor gibi görülür. Bu gelişmenin bir kısmı, aynı zamanda imge oluşturan işlemlerin sonucudur (ör. X-ray, elekt-

Klärung eines Begriffs. Frankfurt, 2003; Debray, Régis. *Einführung in die Mediologie.* Berne, 2003.

¹³ Bu konu üzerine krş: Augé, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains.* Paris, 1997;—*La guerre des rêves.* Paris, 1997.

¹⁴ Krş. Gruzinski, Serge. *La guerre des images de Christophe Colomb à "Blade Runner".* Paris, 1990.

¹⁵ Krş. Kramer, Fritz. *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika.* Frankfurt, 1987; Henn, Alexander. *Wachheit der Wesen. Politik, Ritual und Kunst der Akekulturation in Goa.* Muenster, 2003.

ron mikroskopları, bilgisayarlı tomografi). Bunlar şimdi doğa bilimlerinde tamamen tesis edilmişlerdir; fakat epistemoloji ve kültürel çalışmalar için önemleri ancak şimdi bilincimize yavaş yavaş girmeye başlamaktadır.

İmgelerde kişi ve nesnelerin varlıkları ve yoklukları çözünmez bir biçimde iç içe geçmiştir. Bir beden fotoğraf aracısında var ise, onun imgesi mevcut olmayan bedenine atıfta bulunmaktadır. İmgenin burada ve şimdi oluşu onun gözümüzün önünde görüldüğü araçlardan belirlenebilir. Ancak, imge ve imge aracı arasındaki fark, bu tanımdan görülebileceğinden çok daha karmaşıktır. Duyularımızda ikisi tek bir varlığı oluştursa da, imgenin her zaman zihinsel bir karakteristiği, aracının her zaman maddi bir karakteristiği vardır.¹⁶ Fotoğraf, insanlar ona bakıp, bakışlarıyla onu hayata getirdikleri zaman bir imge haline gelir. Bu sırada, fotoğrafın aracısız karakteri geri planda kalır. Bu film ve televizyon için daha da böyledir. Her ikisinde de izleyici, ona aracıda gösterilen imgeler dünyasının içine alınır. İzleyici imgelerin aracısız karakterinin bilincinde olsa da, izleme sırasında bunu “unutur”; aracısız imgeler izleyicinin zihinsel imgeleri ile ilişki kurar ve televizyon ve video imgesini izleyici tarafından ‘deneyimlendiği’ gibi yaratır. Bu süreçte medya tarafından iletilen imgeler, izleyicinin hatırladığı imgeler ile karışır ve çağrıştırılır. Hem mevcut televizyon ve film imgeleri hem de zihinsel imgeler, kültür ve toplumun imgeleminde derinlere kök salmıştır; bu tekrar tekrar “anıştırılır” ve pek çok “mevcut” imgeye anlamını veren de yalnızca budur.¹⁷

Film ve televizyon imgelerinin aksine, dijital imgelerin artık bir imge olmayan bir matriksi vardır.¹⁸ Ne var ki, sorunsal hale gelen onların yalnızca imgeler olarak karakterleri değil, aynı zamanda aracısallıklarıdır. Dijital bir imge elektronik, matematiksel olarak üretilmiş, yalnızca çok az kişiye erişilebilir olan fakat aynı zamanda çok fazla

¹⁶ Barthes, Roland. *Die Helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*. Frankfurt., 1985.

¹⁷ Krs. Sontag, Susan. *On Photography*. New York, 1977, p. 153vd.

¹⁸ Belting, op. cit., s. 29.

idare edilebilir olduklarını garanti eden süreçlerde üretilir. Sentetik bir imgede, imge, özne ve nesne arasındaki geleneksel bağlantı güçlendirilir.¹⁹ Bu böyle olsa da, sentetik imge, gönderimi yeni ve farklı olsa da, temsil ettiği şeyle hala bağlantılıdır. Sentetik imge bir ekranı, izlemek için ve dolayısıyla bir “imge” haline gelme olanağı için gerektirir. O, izleyicisinin zihinsel imgelerine ilişkindir ve onu karıştırıp birbirine geçirir. İmgelerin ekranda görünmesi onların açık ve kontrol edilebilir bir çerçevede erişilebilirliğini önerir. Ekranın görece küçük boyutu, üzerinde hareket eden imgelerin kısa ömürlü karakteri ve görüntünün standartlaştırılmasının tümü bu yanılsamaya katkıda bulunur. Hareket eden imgeler olarak sentetik imgeler izleyicide ikili bir yanılsama oluşturur; imgenin ve hareketin yanılsaması. Hareket yanılsamasını yaratmak, izleyicinin bedeni oturma konumunda hareketsiz tutulduğunda daha da kolaydır. Sentetik imgelerin artan yayılması, imgelerin temsili karakterine dair artan şüpheyne neden oluyorsa, bu imgelere ve onların kültürel kullanımlarına dair tutumlarda kalıcı bir değişikliğe yol açabilir.²⁰

İmgeler artan bir genişlikte tartışıldıkça, imge eleştirisi bir sonuç olarak daha önemli hale geldi. İkon tapıcılar ve ikon kırıcılar arasındaki tartışma uzun zamandır devam etmekte ve bugün hala sürmektedir.²¹ İmgeler izleyicileri yanıltabilir, yönlendirebilir ve imgeselin hapsine düşürebilir. İmgelerin güvenilirliklerinden şüphe duyulmaya başlanmaktadır. Özellikle heyecan ve şaşkınlık uyandırdıklarında, kuşkucu soruları ve onların büyülü etkilerinin kabulünü reddetmeyi kışkırtırlar. İmgeler dünyayı benzetimler ve insanlara sahip olabilen simulakr haline gelirler. İmgelerin yeniden üretimlerinin ve ivmeleri-

¹⁹ Krş. Zielinski, Siegfried. *Audiovisionen. Kino und Fernsehen als Zwischenispiele in der Geschichte*. Reinbek, 1989.

²⁰ Bu konu üzerine krş: Weffender, Manfred, ed. *Cyberspace: Ausflüge in visuelle Wirklichkeiten*. Reinbek, 1991; Rheingold, Howard. *Virtuelle Welten. Reisen im Cyberspace*. Reinbek, 1992; Rötzer, Florian ve Peter Weibel, eds. *Cyberspace. Zum weltlichen Gesamtkunstwerk*. Vienna, 1993; Gray, Chris Hables, ed. *The Cyborg Handbook*. London. 1995; Mirzoeff, Nicholas, ed. *The Visual Culture Reader*. London, 1998.

²¹ Eric Alliez, Belting, *Bild-Anthropologie*, op. cit., s. 39’da alıntılanmıştır.

nin etkileri nelerdir? Yeni imge selleri? Artan soyutlaştırmaya ve uzaklaşmış toplumsal davranışa ve hakiki yaşama tecrübelerinin yok olmasına katkıda bulunurlar mı? İmgelere olan bağımlılığımız, kendimizi, boşluk korkumuzdan kaçmak için uyutmakta kullandığımız bir uyuşturucu- horror vacui [boşluk korkusu]- mudur? Yoksa, imgeler büyülerini mi kaybetmektedirler ve imgelere ve görmeye yönelik kuşkuculuk büyümektedir, bu öteki duyuların önemlerinin keşfedilmesine yok açıp yeni duyumsal deneyim biçimleri bulmak için bize esin kaynağı mı olacaktır?

Mevcudiyet, Temsil, Benzetim

İmgeler belirsizdir. Bilincinin gelişiminden çok önce, ölüm korkusu ya da ölecek zorunda olma korkusundan doğdukları varsayımı temellendirilmemiş değildir. Dietmar Kamper imgenin, insanın ortaya çıkan yaraların üstünü örtme amacı taşıdığını varsayar. Ne var ki, Kamper'e göre bu amacın kurtuluşu yoktur. Her üstünü örtme anısı bir hatırlamaya yol açar. Dolayısıyla, ilke olarak, içeriği derinlikle dini olsa da, her imge "cinsel"dir. Dolayısıyla, imge, Roland Barthes'in kelimeleriyle, "kişinin ölümü" olarak isimlendirilebilir. İmge, bizim insan arzularını başka tarafa yönleltmemizde ana rolü oynaması için korkuyu kullanır. Kökenlerimize yönelik deneyimlenmiş aldırmazlığa vekâlet eder. Gerçek günahın yerini alır. Bize, anenin sesinin tüm belirsiz deneyimlerimiz boyunca bize eşlik edeceği umudunu verir. Kutsaldan sıradan olana bir geçiş sürecini izler. Nihayetinde, Kamper'a göre, korkuyu aşmadaki ikinci bölümün adı "Yeniden üretim"dir. İmge, öteki imgelerde kaybolacaktır. Ne var ki, bu işe yaramaz.²²

İmge, imgeler arasında hiyeratik ve büyümlü bir karakter ile sallanır ki burada imge gösterdiği şeyle ve artık bir şeyi temsil edemeyen,

²² Krş. Rötzer/Weibel. op. cit.; Müller-Funk, Wolfgang ve Hans U. Reck, eds. *Inszenierte Imagination. Beiträge zu einer historischen Anthropologie der Medien*. Vienna, 1996; Faßler, Manfred, ed. *Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität - Wahrnehmung - Ethik der Kommunikation*. Munich, 1999; Academy of Media Arts Cologne. *Lab. Jahrbuch für Künste und Apparate*. Cologne, 2000;—*Lab. Goodbye, Dear Pigeons*. Cologne, 2002.

yalnızca benzetim yapan imgeler ile özdeştir. Bu durum üç farklı imge türü arasında ayrım yapmamıza imkân verir:

Büyüsel bir mevcudiyet olarak imge,
Taklitsel temsil olarak imge,
Teknik benzetimleme olarak imge.

Bu tip imgelerin karakteristiklerinin örtüşebileceği pek çok yol vardır. Ancak yine de farklılaşan, kısmen çelişkili ikonik özellikleri belirlememize imkân verdiğinden, bunlar arasında ayrım yapmak faydalıdır.

Büyüsel bir mevcudiyet olarak imge: İmgelerin henüz sanat eseri haline gelmediği bir zamanda yaratılan imgeler *heykelleri, maskeleri, ikon resimlerini ve kutsal imgeleri* içerir.²³ Bunlar arasında tanrıların büyüsel bir mevcudiyet sağladığı imgeler, yani tanrıların ya da putların resimleri, özel bir rol oynar. Bu, ilk kültürlerde balçıktan ya da taştan yapılan bereket tanrıçası temsillerinin örneklerini içerir. Pek çok put, heykelcik ve maske, ilahi olanın mevcudiyetini varlıklarıyla garanti altına alır. Boyanmış kafatasları ve ölüm maskeleri de benzer bir görevi yerine getirir.²⁴ Neolitik Çağ kadar eskilerde, kafatasları boyanır ve yaşayanlar için atalara ve ölümlere hitap eden ritüel için kullanılırdı. Ölüm, cemaatin kaderidir; boyanmış kafatasları ve maskeler yapmak, ölüm korkusuna bir cevap verme girişimidir. İmgeler yapmak ölüme bir tepki haline gelir. Kafatasları ve ölüm maskeleri, ölümlü bir kafayı bir imgeye dönüştürme işlevine sahiptir ve onun mevcudiyeti, ölünün yaşayanlar arasındaki mevcudiyetini garanti altına alır. Bu dönüşüm, edimleri yaşayanların cemaatinin ölüm karşısında kendi benliklerine güven tazelemesine imkân veren ölüm ritüellerinin bir parçası olarak meydana gelir. Sonuç olarak, kafatasları ve ölüm maskeleri kutsal bir karaktere bürünür.

²³ Diğerlerinin yanı sıra krş.: Latour, Bruno ve Peter Weibel. eds. *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*. Karlsruhe/Cambridge, 2002

²⁴ Krş. Kamper, Dietmar. "Bild". *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Ed. Christoph Wulf. Weinheim. 1997. s. 589-594. s.592; --, "Wunsch", op. cit., s. 997-1006; "Phantasie", op. cit., s. 1007-1014; krş.---*Zur Geschichte der Einbildungskraft*. Munich 1981; --*Zur Soziologie der Imagination*. Munich, 1986;---*Macht und Ohnmacht der Phantasie*, Neuwied, 1986.

Eski Ahir'te tarif edildiği gibi Altın Buzağı ibadeti, tanrı ve imgenin birleştirildiği, bir tanrının varlığının cisimleştirildiği ve buzağı tarafından sembolize edildiği bir put içeriyordu. Musa, Sina Dağı'nda açık bir biçimde Tanrı'nın bir imgesini ya da tapınma imgelerini yapmayı yasaklayan 10 Emiri alırken, onun abisi Harun'un liderliğindeki halkı bir imgeye tapınmaya dair antik bir itkiyi tatmin etmeye çalışıyordu. Harun, imgeye tapan ikon tapıncısı, Musa imgeye direnen ikon kınıncısı- imgeleri ele almada bugün hala geçerli olan iki temel konum- temsil eder. Her ikisinin de paylaştığı şey, imgelerin gücü inancıdır. Bu güç, onun kavranamaz ve uzak varoluş biçimini mevcut kılma ve ona insanın dikkatini tamamen dolduran bir mevcudiyet verme becerisinden doğar. İmgenin gücü onun benzerliğinde yatar; o, sergilediği şeye eşit bir statüye sahip olur. Altın Buzağı (ritüel perspektifinden) *Tanrı*'dır. İmge ve içerir birleşik, allak bullak olmuştur ve ayrılmazdır.²⁵

Orta Çağ'ın kutsal emanetler kültüründe, azizin mevcut olması için bedenin azize atfedilen küçük bir parçası yeterliydi. Conques'teki dini kutsal emanetler koleksiyonunun üstündeki tabelada "Pek çok azizin bedeni burada yatar" yazmaktadır. Azizler mevcuttur, kutsal emanetler tarafından temsil edilmezler. Bedenlerinin parçalarının bulunacağı yerde sahte sofular için iyileştirici güçlerini geliştirirler. Ritüel etkinliklerinin yeri ve katılımcıları, kutsal emanetler tarafından günahlarından arındırılır. Ritüel etkinliklerinin yardımıyla, azizin imge benzeri cisimleştirilmesi olarak kutsal emanetler ile ritüel eylemin sonucunda beklenen tedavi etme arasında bir ilişki kurulur.

Pek çok modern sanat eserinde, sanatın dışında hiçbir şey temsil edilmez, bunun yerine eserin yaptığı tüm iş, bir mevcudiyet yaratmak, onu, sanat çağından önce yaratılmış kutsal kültlere ilişkin daha önceki eserler ile karşılaştırılabilir kılmaktır. Mark Rothko ve Barnett Newman'ın eserlerinde, Houston'daki Rothko Şapeli'ndeki imgele-

²⁵ Hans Belting bunlar üzerinde *Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*'da odaklanmıştır. Ne var ki, kült imgesini yalnızca, her zaman temsile dayalı olan, antik çağın sonundan beri incelemiştir. Tanrıların büyüğü mevcudiyetini yaratan imgeler idoller ya da ikonlar olarak tasarlanmıştır.

rin renklerinin izleyiciyi mevcudiyet ve dağılma arasında gizemli bir dengenin kurulduğu dağınık bir askıda tutma durumunda olduğu gibi kutsalın ve esrarlı olanın imgelerine dair aşikar tecrübeleri sunulmaktadır. Newman'ın resimleri, izleyiciyi kendi sınırlamalarıyla da yüz yüze bırakır ve onun, güçsüzlüğünü deneyimlemesine imkân verir. Newman, bunun yüceyi deneyimlemeyi mümkün kıldığına ve bunun bilişsel kapasitenin kavrayabileceğimizden daha büyük bir şey ile aşırı zorlanması bir göstergesi olarak görülebileceğine inanır. Bu olağanüstü boyut ile başa çıkmada başansızlık beklenmedik bir ödül haline gelir. Newman'ın imgesi *hiçbir şeyi göstermemeye* (sadece renk alanlarını bile) çabalar; o yalnızca en saf halinde, izleyicide *bir cevabı tetikleyerek etkili hale gelecektir*. Bir tepkiye sebep olduğu anda bir resim olarak varolmaktan çıkacaktır.²⁶

Taklitsel temsil olarak imge: Platon'un çalışmalarında, *imgeler*, olmadıkları bir şeyin *temsili haline gelirler*. Bir şeyi temsil ederler, ifade ederler ve bir şeye atıfta bulunurlar. Platon'un düşüncesine göre, ressam- lar ve şairler- Tanrı'nın fikir ürettiği ve zanaatkârın metaller ürettiği gibi- üretmezler. Nesnelerin *yanılsamalarını* yaratırlar. Resim ve şiir şeylerin değil, yanılsamaların sanatsal temsiliyle sınırlanmıştır. Amaç fikirlerin ya da gerçeğin temsil edilmesi değil, fantezilerin sanatsal temsidir. Dolayısıyla resim ve taklitsel edebiyat ilkesel olarak görünenin görünmesine imkân verir.²⁷ Bu, imgeler ve yanılsamalar yaratan taklidi içerir ki burada model ve tasvir arasındaki fark önemsiz hale gelir. Amaç benzerlik değil, görünenin yanılsamasıdır. Platon'un kitabında, sanat ve estetik, ressamın ya da şairin usta zanaatkâr olduğu bir alan oluşturur. Platon'a göre, varolan bir şeyi yaratma becerisine sahip değildirler ve bu yüzden felsefenin tabii olduğu ve Devlet'in temelini oluşturan doğruyu arama zorunluluğundan kurtulmuşlardır. Bu yolla sanat ve estetik felsefenin gerekliliklerinden, doğruyu ve bilgiyi arayışından ve erdem ve güzelliği bulmaya yönelik çabalarından bağımsız hale gelir. Bunun için ödenecek bedel, sanat ve

²⁶ Krş. "Bild und Tod". *Bild-Anthropologie*, Belting, op. cit., p. 143-188

²⁷ Boehm, Gottfried. *Die Bilderfrage*, op. cit., (not. 1). s. 330.

şairin hesaplanamaz karakterini kabul edemeyeceğinden, Devlet'ten dışlanmadır.²⁸

Sanatsal yaratım süreci sanatçının ya da şairin aklının gözünde sahip olduğu iç imgenin üretimini hedefler. Yaratımın müsveddesi, imgelenen müsveddeden farklı bir aracıda yaratılmakta olan imgede giderek çözünür. Bu değişikliklere, atlamalara, eklemelere ve öteki farklılıklara yol açar ki bu benzerliğin yalnızca sınırlı bir ölçüsü olduğu anlamına gelir. Çoğu durumda, sanatçıların müsveddelerinin ve imgelerin ilişkin oldukları modeller, ya hiç varolmadıkları ya da artık varolmadıklarından bilinmezler. Sanatsal yaratım sürecinin merkezinde, önceki imgelere ilişkin olan ve bir dönüşüm sürecinden kaynaklanan imge vardır.

Temsillerin (taklitsel) üretimi temel antropolojik becerilere aittir. Bunun merkezi temalarından biri insan bedenidir.²⁹ İnsan bedenleri imgeler olarak temsil edilirler; Rönesans portrelerinden günümüz fotoğraflarına kadar. Fotoğraflar, insanları yaşamlarının önemli durumlarında beden imgeleri biçiminde gösterirler. İnsanın kendi kendini anlayışı üzerine sorular bu tip tasvirlerle ve öteki temsil biçimlerine ayrılmaz bir şekilde bağlanmıştır. Bu kendi imgelerimiz yani, kedimizin temsilleri olmadan kendimiz için anlaşılabilir kalırız. İnsanın kendi kendini anlayışı olanaklarının sınırlarını anlayabilmek için, bu tip temsillerin imge karakterini anlamak elzemdir.

Gelişimin erken aşamalarından bugüne, insan bedeninin imgelerini yarattık. Beden imgeleri, kişilerin imgeleridir, tıpkı kişilerin temsillerinin, bedeninin temsilleri olması gibi. Beden tarihsel zamanlarda biyolojisi bakımından değişmemesine rağmen, imgeler bedeni farklı biçimlerde temsil ederler. Bu imgelerin bir tarihi insan bedenini tarihi üzerine doğru bir düşünüm olacaktır. Bu, hem insan temsillerinin, hem de insan imgelerinin bir tarihidir. Bu şu sonucu doğurur: Bir kişi nasılsa, bedeni de o şekilde görür. Bir imge olarak tasvir edilmesinden bile önce, bedeninin kendisi bir imgedir. Tasvir, olduğunu iddia

²⁸ Boehm, op. cit. s. 343.

²⁹ Plato, *Politeia*. 598a. *Werke in acht Bänden*. Vol. 4. Darmstadt. 1971, s. 801.

ettiği şey- bedeninin bir *temsili*- değildir. Kişi, beden, imge üçlemesi, üç ilişki gözden kaçırılmak istenmiyorsa, çözünemezdir.³⁰

Teknik benzetimleme olarak imge: Bugün her şey bir imge haline gelme eğilimindedir. Mat bedenler bile dönüştürülür, fiziksel özelliklerini kaybederler ve fani ve şeffaf hale gelirler. Soyutlama süreci, imge ve sembollere yol açar. Kişi onlarla her yerde karşılaşır, artık hiçbir şey tuhaf ya da baskın görünmez. İmgeler, nesnelerin ve “gerçekliklerin” görünmesine neden olur. Metinlerin aktarımı gibi, imgeler insan tarihinde ilk kez de depolanmakta ve büyük miktarlarda ticareti yapılmaktadır. Fotoğraflar, filmler, videolar hafıza destekleri haline gelir, imge hafızaları evrilir. Önceden metinlerin imgelenmiş imgeler ile desteklenmesi gerekirken, bugün imgelem, “imgelenmiş” metinlerin üretimi ve yeniden üretimi ile sınırlanmıştır. İmgeleri yaratmaya katılan kişi sayısı azalmaktadır, imgelemi pek de zorlamayan önceden hazırlanmış imgelerin tüketici sayısı artmaktadır.³¹

İmgeler özgül bir soyutlama biçimidir, iki boyutlu doğaları mekânı dönüştürür. Televizyon imgelerinin iki boyutlu karakteri, dolaysızlığı ve ivmeyi sağlar. Bu tip imgeler dünyanın tüm bölgelerine neredeyse eş zamanlı olarak dağıtılabilir.³² Dünyayı minyatürleştirirler ve dünyanın imgeler olarak deneyimlenmesini sağlarlar. Yeni meta biçimleridirler ve ekonomik piyasa ilkelerine tabidirler. İlişkin oldukları nesneler meta haline gelmeseler de üretilir ve satılırlar. İmgeler ötekiler ile değiş tokuş edilir, birbirleri ile ilişkilidirler, orijinal imgelerinin parçalarına ayrılmışlardır ve farklı bir şekilde yeniden bir araya getirilmişlerdir, imge bölüntüleri yaratılır ki bunlar her seferinde yeni bir bütün oluşturur. Hareket ederler ve birbirlerini anıstırırlar. İvme kazanmış hareketleri bir tektipleşme sürecini başlatır. Hızın taklidi. İki boyutlu, elektronik ve minyatürleştirici karakteri yüzünden imgeler farklılaşan bağlamlarına rağmen giderek benzer hale gelmektedir-

³⁰ Krş. Gebauer. Gunter ve Christoph Wulf, eds. *Mimesis. Kunst - Kultur - Gesellschaft*. Reinbek. 1992. özellikle bölüm I.

³¹ Krş. Danto, Arthur C. "Abbildung und Beschreibung". Boehm. op. cit.. s. 125-147, — *The Body Body Problem. Selected Essays*. Berkeley, 1999.

³² Belting, op. cit.. s. 89.

ler. İzleyiciyi heyecanlandırırlar. Büyüler ve korkuturlar. Kişiler ve nesneler arasında varolmuş ilişkileri çözerler ve onları bir görünüm dünyasına aktarırlar. Dünya, siyasi ve toplumsal alanlar estetize edilmiştir. İmgeler, taklitsel bir süreçte, onlara benzemek için modeller ararlar; bir referans çerçevesi olmayan, parçalanmış imgelere dönüştürülürler. Bu, imgelerin rastgeleliğine neden olur. Simulakra dayalı baş döndürücü oyunlar ve benzetimler gelişir. İmgeler oldukça farklılaşmıştır. Fakat, aynı zamanda farkları içeriye doğru patlar. Mesajlar, imgeler olarak imgelerdir (McLuhan).

İmgeler ışık hızında iletilirler. Bu “gerçeklikten” uzaklaştırılmış bir görünüm ve büyülenme dünyası yaratır. Bu görünüm dünyası yaygınlaşmaktadır ve gerçeklik bağlamını öteki “dünyalardan” uzaklaştırma eğilimindedir. Yalnızca kendilerin bir referans noktası alan ve hiçbir gerçeklik biçimine ilişkin olmayan daha da çok imgeler üretilmektedir. Bunun bir sonucu olarak, her şey, her şeyin mümkün olduğu ve etik değerlerin önemlerini yitirdiği imgelerin bir oyunu haline gelir. Her şey imgelerin bir oyunu haline gelirse, keyfilik ve rastgelelik kaçınılmazdır. İmgelerin bu yolla yaratılan dünyaları gerçek yaşamı etkiler. Neyin sanat neyin yaşam, neyin fantezi neyin gerçeklik olduğuna karar vermek giderek güçleşmektedir. Her iki alan da birbirine giderek yaklaşmaktadır. Yaşam, görünüm dünyası için model imge haline ve bu da yaşam için model haline gelmektedir. Bakış, hipertrofik olarak gelişir. Dünya şeffaflaşır, zaman, sanki ivme kazanan imgelerin sadece şimdiki dönemindeymişiz gibi sıkıştırılır. İmgeler arzusunun aklını çeler, onu yakalar, sınırlarını değiştirir ve farklılıkları azaltır. Aynı zamanda, arzusunun sınırlarından, kendileri mevcut iken bize mevcut olmayanı göstererek kaçır. Nesneler ve kişiler sınırları geçmek ve imgelerin bir parçası olmak için yanıp tutuşurlar.

İmgeler, simularka haline gelir.³³ Bir şey ile ilişki kurarlar, kendilerini ona adapte ederler ve bir benzetme sürecinin ürünleri olurlar. Siyasi anlaşmazlıklar kendileri uğruna değil, onları imgeleştirmek ve televizyonda dağıtmak için yapılır. Başlangıcından beri, siyasi bir anlaşmazlık, bir imgeye dönüştürülme sürecindedir. Televizyon imge-

³³ Krş. Baudrillard, Jean. *Das Andere Selbst*. Vienna, 1987; krş. not. 30

leri siyasi tartışmanın bir aracı haline gelir. İzleyiciler, her şeyin izleyicinin gerçek olduğunu sanacağı bir biçimde sahnelendiği, siyasi anlaşmazlığın bir benzetimini görürler. Her şey onun görünüm dünyasına dönüşmesine yönelmiştir. Bu başarıldığı yerde, anlaşmazlık başarılıdır. Siyasi alanın etkileri siyasetin bir bezetiminden doğar. Benzetimler, “gerçek” siyasi tartışmadan daha fazla etkiye sahiptir.

Simulakra, model arayışlarında bulunur ve dolayısıyla yalnızca bu süreçte yaratılırlar. Benzetimler, siyasi anlaşmazlıkların karakteri üzerinde zincirleme etkiye sahip olan imge sembolleri haline gelirler. Gerçeklik ve simulakra arasında sınırlar çizmek zorlaşır, sınırları geçmek yeni kesişmeler ve imgelerin önceden bakır olan bölgelere yayılması ile sonuçlanır. Taklitsel süreçler öncül, kopya ve ardıl imgelerin dolaşmasına imkân verir. İmgelerin amaçları artık modele benzemek değil, kendilerine benzemektir. Her şey insana ilişkin olarak olur. Amaç, bireylerin kendileri ile istisnai bir benzerliğidir ki bu aynı öznde geniş bir farklılaşma kapsamının zeminine karşı üretken taklidin bir sonucu olarak elde edilebilir.

İmgelerin Anlamı Açık Doğası

İmgelerin dolaysız doğası onları anlayışımız için hayatidir. Bu, imgeleri söylemlere indirgemekten kaçınmanın elzem olduğu imge çalışmalarında önemli bir meseledir. İnsan bedeni bir imgeler alanı olduğundan, kişiler, heterojen imgelerden oluşan ve bırakamadıkları imgelerin iç dünyasında yaşarlar. Fantezi, imgelem, aklın gözü- imgesel- kendini o olmadan ayırt edilemeyecek imgelerle ifade eder.³⁴

Panofsky’nin ikonolojisinin sanat tarihine fayda sağlamasına rağmen, onun yorumlamacı teorisinin sınırlamaları, Rönesans sanatından alınan ve oldukça bilişsel olan kategorileri metinlerin okunmasına dayalı olduğundan ve imgeleri özlerinde imgeler olarak ele almanın dilinden biraz anladığı için, bugün açık bir biçimde görüle-

³⁴ Diğerlerinin yanı sıra krş.: Virilio, Paul. *L’inertie polaire*. Paris. 1990; —*Krieg und Fernsehen*. Munich, 1993; —*Fluchtgeschwindigkeit*. Munich, 1996.

bilir.³⁵ Pre-ikonografik yorumlamanın ilk düzeyinde, bir resmin çizgileri ve renkleri nesneler ve figürler olarak anlaşılır, resmi anlamak için daha fazla bilgi gerekmez. İkinci ikonografik düzeyde bu farklıdır, örneğin burada, yazıtların bilgisi İsa'nın çarmıha gerilişinin bir tasvirinin anlamını anlamak için gereklidir. İkonolojik anlam bizi üçüncü düzeye taşır. Burada resim, resim yaratıldığı zamandaki Hristiyanlık kavramının bir ifade biçimi olarak anlaşılmalıdır. Bu, zamanın teolojik, felsefi ve siyasi sorularının derinlemesine bir incelemesini gerektirebilir. Amaç, resmin kültürel ve tarihsel ilgisine karşı adil olmaktır. Eksik olan şey, imgenin, bir imge olma doğasının düşünülmesidir. Bu meta-imgenin kapsamı, tıpkı tasvir içindeki olanakların çoğu gibi, tasvir edilen unsurlar üzerinde bir düşünüm olarak bir görüştür. Tasvir edilen unsurun kendisine ilişkin olan bu ikonik düşünme biçimi "ikonik" (eikon'daki gibi ikonik, tıpkı lojik'in logos'a ve etik'in ethos'a olan ilişkileri gibi) olarak adlandırılabilir.³⁶ İmgeler hikâyeler gösterirse, ikonik terimleri altında imgelerin dil ile ilişkisi, örneğin anlatılayıcı seriliği ve resimsel temsilin eşzamanlı doğası, yeniden gözden geçirilmelidir. Buna ek olarak, imgenin izlenme süreci ve imge edinim biçimleri ve estetik algı da incelenmelidir. Panofsky'nin yorumlayıcı teorisi "Mondrian kareleri gibi oldukça soyut resimler" ile karşılaştığında bocalamaktadır; burada ikonik yorumun gelişimi resimde sağlanan yapılandırma potansiyelinin yaratıcı ve açık uçlu uygulanmasını çözmek için vazgeçilmezdir. Her resimde mevcut olan karşı değerliliklerle bu tarzda oynanması, izleyici sadece yapılandırma süreçlerinin bilincinde kılmakla kalmaz, bu izleme sürecinde izleyiciyi kendi güçsüzlüğünün bilincine de vardırır. Bu, izleyicinin, her yapılandırma girişiminin ayrı görüngenye dayalı olduğu, fakat olası hiçbir yapılandırma etkinliğinin izleyicinin bu yapısal kimlik deneyimini kavraması ve onda ustalaşması ile sonuçlanmayan,

³⁵ Krş. Baudrillard, Jean. *Simulacre et simulation*. Paris. 1981; —*Das Andere Selbst*, op. cit.; —*La transparence du Mal*. Paris, 1990; —*Das System der Dinge*. Frankfurt, 1991; —*L'illusion de la fin*. Paris. 1992; —*Le crime parfait*. Paris, 1995.

³⁶ Krş. Henrich, Dieter, ed. *Theorien der Kunst*. Frankfurt, 1982.

çok özel deneyimi sürecinde gerçekleşir.³⁷ Bu süreç, izleyiciyi, imgeye dair aşılamaz güçsüzlüğünün bilincinde kılar ve onu imge olarak imgenin kimliğinin, imgeden başka hiçbir şey tarafından temsil edilemeyeceği estetik tecrübeye açar.³⁸ İmgelerin, izleyiciyi sürekli olarak imgenin imge olma doğasına geri yönelten kaçınılmaz bir hakiki niteliği vardır. Estetik tecrübe aynı zamanda, Rimbaud'un uygun, kısa ve öz bir şekilde "Je est un autre" diye dile getirdiği ötekiliği deneyimlememizi sağlar. René Char'ın şiir için söylediği resimsel sanat için de geçerlidir: İmgeler bizim hakkımızda bilmediğimiz bir şey biliyorlar. Önceden bilinemeyen, sıklıkla gündelik rasyonelliğe karşı koyan ve imgenin anlamı açığa çıkarılmadan yüzleşmemiz gereken bir şaşkınlık unsuru içerirler.

Her iki görüşü de temel alarak, resimsel sanatın taklitsel bir biçimde ele alınışı ikonik deneyimlere götürebilir. Taklitsel süreçlerin imgeleri bakış yardımıyla "yeniden yaratma" ve imgeleri, imgelerin iç dünyasında, imgelem yardımıyla depolama amacı vardır. İmgelerin yeniden yaratımı, imgelerin, imgeler olarak karakteristik durumunda, imgeler dünyasında ve hatırlamada depolandığı bir taklitsel edinim sürecidir. İmgelerin taklitsel işlem görmesi, imgesel özelliklerini edinme amacı taşır ki bu her yorumundan önce, yorum sırasında, ondan sonra ve onun dışında mevcut olmayı sürdürür. İmgeler, imgelerin iç dünyasında bir kere depolandıktan sonra, yorumlar için, izleyicinin hayatı boyunca sürekli değişen referans noktaları oluştururlar. Her bir yorum ne olursa olsun, imgelerin yinelenen taklitsel ele alınışı bir kazanım, hatta tanıma edimidir. İmgesel imgelerin yeniden yaratımında yoğunlaşma ve çaba içerir ve gerçek imgeler ya da onların yeniden üretimleri ile yeniden birleşerek imgeleri tazelemek üzerinde sürekli olarak ısrar eder. İmgeler ile taklitsel karşılaşma için erişilebilirlik gerekmez. Onların şekillerinin ve renklerinin görsel ta-

³⁷ Mitchell de ikonoloji kavramını kullanmaktadır. Panofsky'nin aksine, imgeleri metin olarak yorumlamak değil, onlar arasında ayrıma gitmek ister, karşı. Mitchell, William J. T. *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago. 1994.

³⁸ Imdahl, Max. *İkonik. Bilder und ihre Anschauung* Boehm. op. cit. s. 300-324, s. 308.

nınması izleyicinin iç dünyasında doğan imgelerin ve düşüncelerin bastırılmasını imgelerin taklitsel edinimi izleyicinin imgeyi, onu izlerken elinde bulundurmasını ve kendini imgeseline açmasını ve kendini imgeye teslim etmesini gerektirir. Taklitsel süreçler izleyicinin kendine, görsel yeniden yaratımı, imgeyi soğurma ve bu imge ile iç imge dünyasını genişleterek imgeye benzemek için izin vermesini gerektirir.³⁹

Bir imgenin taklitsel edinimi, birinden ötekine aralıksız geçen iki aşamaya ayrılabilir. İlk aşamada, imge izleyicinin gözünün önündedir, ikincisinde, çoktan iç imge dünyasına alınmıştır. İlk aşamada en önemli yön, imgeleri öteki nesneler ile aynı şekilde gören ve onları aklın gerisine iten, “daha önce görülen” bir şey olarak kategorileştiren mekân ik bakışın aşılmasıdır. Erişilebilirlik ve yönelime yöneltilmiş bir görme süreci, imgeler tarafından alt edilmeye karşı koruyucu bir bariyer teşkil eder. Bu görüş biçimi bakış seçeneklerini azaltır. Ancak, bilinçli izleme edimlerinde amaç bakışın kendini keşfetmektir. Bu nesne yanında zaman harcamayı, geçmişi görmeyi ve sıradan olmayı keşfetmeyi içerir. Bu şekilde görüldüğünde, imge ve nesnelerin taklitsel edinimi, üzerinde duracak çok az şeyi olan bir anlayışı amaçlayan geciktirici bir unsur olarak görülebilir. İkinci aşamada, imge taklitsel bakışın sonucu olarak zaten iç dünyanın bir parçası haline gelmiştir. Yalnızca bu aşamada imgeye benzemenin taklitsel süreci meydana gelir. Yarım bırakılması gerekmiştir ve her an yeni yoğunluk düzeylerine ulaşabilir. Bu şekilde imgelem tarafından soğurulan bir imgenin akılda tutulması, konsantrasyon güçlerimizi ve böylece imgelemi çalıştırır. İmge, imgesel bir biçimde yeniden üretildikçe, imgenin içkin yok olma itkisine ve iç imge dünyasında meydana gelen müdahale imgeleri akımına karşı sürekli bir savaş vardır. İmgelemenin bu kısmı taklitseldir ve yaratıcı imge üretiminin bir unsurudur.

Fantezi- İmgelem- Aklın Gözü- İmgesel

Dış dünyayı imgeler biçiminde iç dünyaya çevirmek ve imgeleri hafızada depolayıp hatırlamak ve ayrıca iç imgelem ve imgeler dün-

³⁹ İmdahl, op. cit., s. 318.

yasını şekleştirmeye muktedir olma bir *conditio humanad*ır. Yunanlılar bundan fantezi olarak bahsettiler, Romalılar onu imgelem olarak tercüme ettiler, Paracelsus, pek çok Fransız yazarının etkisinin sonucu olarak sıklıkla imgesel olarak değinilen Almanca *Einbildungskraft* – imgelem gücü- terimini üretti. Bu, insanın en gizemli güçlerinden biridir; yaşamanın tüm yönlerini etkiler ve kendini farklı biçimlerde gösterir. Somut biçimleri haricinde dokunulmaz olmaya devam eder. Ona erişmeye ve onu tanımlamaya çalışan tüm çabalara karşı çıkar. Tasvir edilen mesele ya da kişi mevcut olmasa bile fantezi imgeleri algılamayı mümkün kılar. İçerik bakış olanağını ve gelecek etkinliklerini kabataslak çizimini kucaklar.

İlk kavramsal *fantezi* tasarımı Platon'un *Politeia*'sında bulunabilir. 10. kitapta, ressamın taklidi onun görüldüğü şekilde görünen yansılama olarak tarif edilir. Aristoteles fanteziyi belli imgeleri seçen ve hafıza denen sanatçı tarafından bazı şeylerin öz önüne getirilmesi ve kendisi aracılığıyla görünümünün (fantasma) yaratıldığı süreç olarak tanımlandı.⁴⁰ Bu durumda, fantezi bir şeyi görünür kılma becerisidir. Anlam, “*imaginatio*”nın, “*fantasia*”nın yanında yer aldığı Antik Roma dönemlerinden beri değişir. Artık vurgu şeyleri görünür kılmak üzerinde değildir; “*imaginatio*”, şeylerin aktif biçimde soğurulma, Paracelsus'un Almanca'ya “*Einbildungskraft*” (imgelem gücü) olarak tercüme ettiği düşüncelerin yaratılmasına gücüne ilişkindir. Fantezi, imgelem ve *Einbildungskraft*, insanın dış dünyadaki imgeleri iç dünyaya dönüştürme ve farklı kökene ve anlama sahip imgelerin iç dünyasını yaratma, muhafaza etme ve başkalaştırma becerisi için kullanılan üç terimdir.

Fantezinin, iç ve dış dünyanın karşılaştığı yerdeğiştirmeci bir yapısı vardır. Hem Maurice Merleau-Ponty hem de Jacques Lacan, algı ve imgelerin üretimi için çok hayati olan yapıya dikkat çekmişlerdir. Kendileri ile özdeş olan nesnelerin ilkin “boş” bir özne ile yüz yüze geldiğini varsayan bir görme kavramı yetersizdir. Görmenin, yalnızca dik bakışımız ile dokunabilirsek yaklaşılabileceğimiz bir şeyi

⁴⁰ “İç imge dünyası”, “bir imgenin yönlerini almak” gibi terimler ve benzeri fikirler mecazidir.

içermesi daha da yetersizdir. Bakış görünmez şeyleri kapsar, onlara dokunur ve kendini onunla bütünleştirir. Onlar ve onun arasında önceden sabitlenmiş bir uyum ilişkisi varmış gibi, onlar ile tanışık bile olmadan, onları biliyormuş gibi davranır. Maurice Merleau-Ponty'e göre, telaşlı ve buyurgan bir tarzda hareket eder, fakat kaydettiği görüntüler keyfi değildir, kaos değil, nesneler görülür ki bu nihai olarak bakışın mı yoksa nesnenin mi üstün olduğunu söyleyemez.⁴¹ Bu sadece görmeye değil, aynı zamanda dokunurken, işitirken ve ilkesel olarak, koklarken ve tat alırken, duyuların ve onlar ile algılanan dış dünyanın böyle bir kesişimi meydana gelir.

İnsanın kavrayışı bazı önkoşullardan muaf değildir. Bir yandan dünyayı insan merkezci şekilde, yani, bedenlerimizin fiziksel durumu temelinde duyularız. Diğer yandan, tarihsel antropolojik ve kültürel koşullarımız da algımızı etkiler. Yazının icadı ve yayılmasından sonra, görsel algı sözlü kültürle kıyasla değişti. Benzer bir dramatik biçimde, algı süreçlerimiz yeni medya ve ona eşlik eden, imgelerin ivme kazanmış işlenmesi tarafından değiştirilmektedir. Gestalt psikolojisi araştırmalarının gösterdiği gibi, fantezinin temel algıda, tamamlayıcı algı ilavesi sürecinde bile oynayacak rolü vardır. Aynısı, algılanan nesnelere duyum ve anlamlarını veren kültürel referans çerçeveleri için de geçerlidir. Her izleme sürecinin potansiyeli tarihsel ve kültürel etmenler tarafından hem mümkün kılınır hem de engellenir. Böylece, olumsal ve değişebilir ve belirsiz bir geleceği vardır.

Fantezinin bedensel temeli incelenirse, kaçınılmaz olarak Gehlen'in şu varsayımı ile karşılaşır: Rüya ve zaman tarafından yoğunlaştırılmış bitkisel bir yaşamın temelinde- çocukluk sırasında ya da cinsel temas sırasında, özellikle doğmakta olan yaşamın güçleri görülebilir hale geldiği yerde- geniş bir çeşitliliğe sahip imgelerin arasında, kendinde formel yüksekliği artırma eğilimi ya da 'elektrik güç' sezen belirli orijinal fanteziler olduğu görülür. Bunu hayati kimliğin yani, nebati cevherde yatan daha iyi nitelik veya niceliğe doğru bir eğilim olarak yapar, ne var ki, bu tip bir farklılaştırma yapma hakkı

⁴¹ "pros to phainomenon, os phainetai"

bile sorgulanabilir olmaya devam eder.⁴² Gehlen, fanteziyi, aşırı bir uyarıcının bir izdüşümü olarak görür. Ne var ki, fantezinin aşırı uyarıcıyı, yaşama isteği onu kendi tatmininin imgelerini yaratmak için kullanılsın diye, öncülmesi mümkündür.⁴³ Gehlen'in görüşünde, fantezi, insanın noksan varlık olma, onun arta kalan içgüdüsüne ve uyarıcı ve tepki arasındaki boşluk durumu ile bağlıdır. Dolayısıyla, fantezi tatmin için ihtiyaçlara, uyarıcılara ve arzulara bağlıdır. Ne var ki, fantezi yalnızca bunlarla sınırlı değildir. İnsanın esnekliği ve açık fikirliliği onların kültürel biçimlerinin gerekliliğinin bir işaretidir. Fantezi, insanları en az akıl kadar fantezinin de yaratıkları yaparak, bunda merkezi bir rol oynar.⁴⁴

Fantezinin rasyonel erişime tabi olmadığı açıktır. İmgeler bile, kendilerini içeren ve nesneleştirilemeyen bu temel güçlerin yalnızca şekleştirilmiş biçimi olarak anlaşılabilir. Alman dilinde kullanılan en yaygın üç kelime farklı yönleri, bu farklar kesin bir şekilde açık olmadan, vurgular. Şu farklar hiçbir şekilde açık değildir: Fantezi daha vahşi yönden, imgelem, imgeler dünyasından ve Einbildungskraft (imgelem gücü) onunla yeni fikirler ve imgeler yaratılan güçten bahseder. Fantezi bakımından, dört yön arasında ayrım yapmak mümkündür; bunlar farklı tarihsel dönemlere ve kültürel bağlamlara ilişkindir. Fantezinin bir yönü, insan soyunun sanata olası katılımıdır. Başka bir yön, öteki kültürel ve insani dünyaların ötekiliğinin anlaşılmasıdır ki bu fanteziyi kullanarak yalnızca "yeniden yaratılabilir" ve yalnızca bu yolla anlaşılabilir. Üçüncü yön, bilinçaltı ve fantezi arasındaki ilişkidir; bu kertede fantezi bilinçliliğin gerçekliklerinin dışında insanın imgeler dünyasını rüya ve fantezilerde, arzu sellerinde ve hayati güçlerde boğumlandığı gibi şekillendirmek için işleyen güçtür. Dördüncü bir yön de, arzuları gerçeğe karşıt bir tarzda dileme ve

⁴² "pro homaton gar esti ti poiesasthai" - [imgelem] göz için bir şeyler üretmektedir. Aristotele, *De anima*. III. 3

⁴³ Merleau-Ponty, Maurice. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. Munich,²1994, s. 175.

⁴⁴ Gehlen, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Gesamtausgabe*. Vol. 3. Frankfurt, 1993. s.383.

uygulama becerisidir.⁴⁵ Her dört yönde de, fantezi dünyayı değiştirmeyi amaçlar ancak daha kendiliğinden, duruma dayalı ve stratejiktен çok rastgele bir tarzda.⁴⁶ Adorno fantezinin bilim, sanat ve kültürdeki rolü üzerine toplumsal tartışmayı şu şekilde özetler: “Pozitivizmin yasakladığı her şeyi araştırarak entelektüel bir fantezi tarihi yazmak, çabalara değer. 18. yüzyılda, Aziz Simon’un düşüncelerinde ve d’Alembert’in *Dicours préliminaire*’inde fantezi, sanat ile beraber, üretken bir iş olarak görülür, üretim güçlerini özgürleştirmede bir payı vardı. Sosyolojik düşüncesi özür diler gibi ve statik biçimde yön değiştiren Comte, metafizik ve fantezinin düşmanı haline ilk gelen kişi oldu. Özel bir iş bölümünün olduğu bir dünyada, fantezinin lekelemesi veya bahatının dönmesi, gerici burjuva düşünüşünün tipik bir görüngüsüydü; fakat yapılmasa da olacak bir hata olmaktan çok, toplum tarafından ihtiyaç duyulan bir şekilde bu tabu aracılığıyla araçsal akıl yürütme gerekliliğinin yarattığı ölümcül bir hataydı. Nesneleşmiş, gerçeklik soyut bir şekilde zıtlaştırılmış, hoş görülen bu fantezi sanat için olduğu kadar bilim için de bir yükür, meşru olan, çaresizce fantezinin yarattığı bu yükü sırtlanmaktadır”⁴⁷

İmgelem kavramı ve gücüne de farklı anlamlar atfedilmiştir. Düşünceler tarihinde İngiliz düşünüşünün birkaç örneği alınırsa, Locke imgelemi “akıl gücü” olarak tanımlar, Hume “ruhun büyüğü yeteneğinin ... insanın anlayışının en azami çabaları için bile açıklanamaz olan bir türü” olarak görür.⁴⁸ Coleridge imgelemi, insan becerisi ya da kahramanlığı olarak görür ve iki imgelem biçimi arasında ayrım yapar: “Birincil İmgelem, tüm insan Algısının yaşayan Gücü ve başlıca Faili ve içinde *Benim* varolduğum sonsuzun ebedi yaratım ediminin bitimli zihnindeki bir tekrar olarak görüyorum. İkincisiyse birincinin bir yansıması olarak, bilinçli irade ile bir arada varolmasına rağmen birinciyle failliği açısından özdeş olup sadece *derecesi* ve işleyiş

⁴⁵ Flüge, Johannes. *Die Entfaltung der Anschauungskraft*. Heidelberg, 1963, s. 93.

⁴⁶ Gehlen, op. cit., p. 374.

⁴⁷ Kamper, *Wunsch*, op. cit.

⁴⁸ Iser, Wolfgang. *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt. 1991.p.s.293f.

tarzı bakımından ondan farklılaşan birşey olarak görüyorum. Bu, yeniden yaratmak için çözünür, yayılır, dağılır, ya da bu süreç imkânsızlaştırıldığında, yine de her olayda idealleştirmek ve birleştirmek için didinir. Tüm nesneler (nesneler olarak) özünde sabitlenmiş ve ölü olsalar da bu özünde *elzemdir*.⁴⁹ Bu versiyona göre, imgelem, öznenin, onun içinde edimde bulunduğu ve dünyaya onunla öykündüğü bir parçasıdır. Coleridge'e göre, imgelem salıverme, bağlantıları yok etme ve bunu yaparak yenilerini yaratma becerisini de kapsar. İlk biçim doğanın gücü ile analog- her şeyi yaratan *natura naturans*- olarak düşünülmesine rağmen, imgelemin ikinci biçimi, yok ettiği ve yeniden yarattığı şeylerin dünyasına ilişkindir. Buna ek olarak, bir başka, üçüncü biçim vardır- arzulamak- ki bu şeyleri ve ilişkileri yaratan ve birleştiren bir güçtür. İmgelemin bu üç yönü birbirini etkiler ve birbirleri ile etkileşime girer. Sabit salınım hareketinde yeni imgeler oluşturmak için imgeler yaratır, onları yok eder, kendi unsurunu ekler.

Herder, imgelem gücünün beden ve ruh arasında bağlantılı olduğuna inanıyordu, Kant ve Fichte'ye göre o akıl ve duyular arasındaki köprüydü. Kant'ın ünlü, fikirler olmadan hisler kör, hisler olmadan fikirler ölüdür formülasyonunda, imgelem gücü her kavramsal tanıma için gerekli olarak görülmüştür. Ne var ki, kültürel gelişmeye bu biçimde hitap edilmez. Boş fikirler ve kavramsız imgeler yaygınlaşmıştır. Toplumun giderek daha fazla kesiminde kurgu gerçeklik, gerçeklik kurgu haline gelmiştir. "Yeni bir imgelem gücü" başlığı altında Vilém Flusser, imgelem gücünün insan tarihi bağlamında gelişiminin dört aşaması arasında ayrıma daha tarihsel bir perspektiften gitmeye girişmiştir. İlk olarak, dünyadan, onu imgeleyebilmek için geri adım attık. Sonra imgelemden, onu tarif edebilmek için geri adım attık. Sonra, yazılı doğrusal eleştiriden, onu analiz edebilmek için geri adım attık. Son olarak, bu yeni imgelem sayesinde, analizden sentetik imgeleri yansıtıyoruz. Başka bir deyişle, karşı karşıya kaldığımız zorluk

⁴⁹ Adorno, Theodor W., ve diğerleri. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied. ³1971.s.62f.

doğrusal varoluş seviyesinden sıfır boyutuna ("hiçliğin" içine) atlamak yönündedir.⁵⁰

Başka bir kavram, imgesel bağlamın yeni bir anlam boyutu kazandıran bu meselenin Fransız dünyasındaki tartışılmasından doğmaktadır. Jean-Paul Sartre imgelemi, bilincin, içinde bilincin mevcut olmayan nesneler yarattığı, onları var ettiği ve bunu yaparak nesneler ile imgesel bir ilişki kurduğu "irrealist" işlevi olarak tanımladı.⁵¹ Jacques Lacan'a göre, imgesel, bireyin henüz sınırlarının ve eksikliklerinin farkında olmadığı, dil öncesi bedensel bir duruma aittir.⁵² Buna göre, imgeselin kökenleri bebeğin kendini annesi ile özdeşleştirmesindedir; bu o kadar güçlüdür ki bebek kendini ondan "farklı" bir varlık olarak imgeleyemez. Bebeğin büyülenmesi, annenin bedensel varlığı tarafından etkilenmektedir. Aynaya bakar gibi, annenin bedensel tamlığı çocuğun kendi tamlığını ve gücünü hissetmesini sağlar. Ne var ki, annenin bütünlüğü tecrübesi bizim kendi "tamlığımızın" tehlikeye atılmasına ve bir eksiklik ve diğerlerine bağımlılık deneyimine yol açar. Bu kendi eksikliğimiz ve sınırlı doğamız deneyimi de cinsel öznenin kökenidir. Lacan'a göre, imgesel ve onun imgeler dünyası sembolik ve onun dil dünyasından önce gelir. Cornelius Castoriadis bu konumu daha da derinleştirir ve ikisi arasındaki ilişkiyi imgeselin, sembolik olanı kullanmak zorunda olduğu, sadece kendini 'ifade etmek' değil, aynı zamanda sembolüğün sadece görsel olan bir şey olarak kalmadan 'varolması' için sembolüğe ihtiyacı olduğunu vurgular. En karmaşık deliliğin, bu imgelerin farklı bir anlamı ve dolayısıyla sembolik bir işlevi olmasına rağmen tıpkı en gizli ve en acayip fantezi gibi "imgeler"den oluştuğunu söyler. Ters yönde, sembolizm birini başka bir şeyde görme ya da bir şeyi aslında olduğundan farklı bir şekilde görme kapasitesine sahip olduğundan imgelem kapasitesi (capacité imaginaire) gerektirir. İmgelemenin mev-

⁵⁰ Hume, David. *Ein Traktat über die menschliche Natur* I. Leipzig. 1904, s. 38f.. *Das Fiktive und das Imaginäre*, op. cit., s. 300'de alıntılanmış üzere.

⁵¹ Coleridge, S. T. *Biographia Literaria* I. Oxford. 1958. s. 202.. op. cit., s. 320'de alıntılanmış üzere.

⁵² Flusser. Vilém. "Eine neue Einbildungskraft". *Bildlichkeit*. Ed. Volker Bohn. Frankfurt, 1999. p. 115-126. p. 125f.

cut olmayan bir şeyi veya ilişkiyi toplamak (gözlemlenmeyen ya da hiçbir zaman gözlemlenmemiş) için orijinal imgelemi kullanma becerisine geri götürülebildiği derecede, *aktüel imgelem* ya da *sembolik'in* ortak kökeni olarak en son ya da *radikal imgelem*den söz edebiliriz. Bu, daha fazla imge anıştırmasına geri götürülemeyen ilk kapasiteyi içerir.⁵³

⁵³ Krş. Sartre, Jean-Paul. Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft. Reinbek. 1971

12. ÖLÜM VE BAŞKALIK

Beden antropolojinin ilgisinin merkezinde olduğundan beden, zamansallığı ve faniliği doğal olarak birinci derece önem arz eder. İnsanlar tek tek ölümlü olmasalardı, insan soyu bu kadar gelişmezdi. Bu, insan yaşamı da dahil yaşamın gelişimi üzerine evrim araştırmaları tarafından gösterilmiştir. Evrimci bir bakış açısından tek bir bireyin yaşamı türün hayatta kalması kadar önemli değildir ve aslında bireylerin ölümü türlerin ilerlemesi için elzemdir. Evrim araştırması görüşüne göre gelişen, bireyler değil, bir bütün olarak insan türüdür. *Homo Sapiens Sapiens* başka bir şekilde evrilemezdi.

Yukarıdaki sonuç, yaşam ve ölüm arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından çok önemli olsa bile, yine de insanların ölüm meselesiyle nasıl başa çıktıklarını hesaba katmayan, sistematik bir bakıştır. Ölümüne karşı kültürel tepkilerin ilk delili Neandertal insana uzanır. *Homo Sapiens*, ölümlerini yalnızca cesedin çürümesine karşı korumak için gömmedi: Onları cenin pozisyonunda gömdü. Bu, Neandertallerin yeniden doğuşa inandıkları fikrini ileri sürer gibi görünür. Bu görüş, çiçeklerin ölü için hem yatak hem de örtü olarak kullanıldığı bazı Neandertal mezarlarında polen bulunması ile daha da güçlendi. Bu çağdan kalma, toprak boyası ile boyanmış bazı kemikler bulundu ki bu, cesedin çürümesinden sonra ikinci bir defni işaret eder. Ölünün kalıntılarını korumak için taşlar da kullanılıyordu. Bu izler yalnızca *Homo Sapienslerin* ölüm meselesiyle bilinçli bir şekilde yüzleşmesinin işaretleri değildir; aynı zamanda ölüm, ahiret ve ölümden sonraki yaşam kavramlarının insan imgelemine daha Neandertal Çağı kadar eskilerde bile büyülediğini gösterir. Bu erken zamanda bile ölüm nihai bir yok olma olarak değil, bir aşamadan diğerine geçme olarak görü-

lüyordu. Bu kavramlar şimdi, geçmiş ve gelecek fikirlerinin bilinçli bir kavrayışını, yani zamanın farkındalığını gerektirir.

İmgelem, bu ahiret kavramlarıyla insan dünyasında bir rol oynamaya başlar. Mitlerin ve büyüünün gelişmesi zaruri bir sonuçtur. İnsan bunları kendini ölümden korumak için kullanmaya çalışır. İnsanın ölüm travmasını kabullenmek için kullandığı defin ayinleri burada önemli bir rol oynar. *Homo Sapiensler* için ölüm bir kayıp tecrübesidir. Ölüm korkusu, bunu insan için sabit bir gerçek haline getirir; insan soyu bu korkunun üstesinden gelebilmek için ayinleri ve mitolojiyi kullanmaya girişir. *Homo Sapiens* kendini ölüme karşı korumak için imgelemine kullanmaya başlar ve ölümlülüğümüzün ima ettiklerini etkisizleştirmek için hem bireysel hem de kolektif imgeleme yönelir. Bu bireysel yaşama daha çok değer atfedilmesi ile sonuçlanır. Ölüm, aniden bilinçli insan yaşamına girdiği noktada hem gerçek, hem yanıltıcı, hem korkutucu, hem de sakinleştirici olarak görünür ve bu baskın bir ikirciklilik duygusuyla sonuçlanır. Ölümün farkındalığı, yeni bir gelişim çağının açılmasını sağlamıştır.¹

Magdaleniyen (*magdalenian*) mağara resimleri, imgeselliğin ve bireyselliğin gelişimine ileri bir katkıydı; bunlar sadece sanatın değil, ayrıca *Homo Sapiens Sapiens*'in de doğuşunu işaret etmektedir.² Mağara resimleri insan zekâsının ve imgeleminin yaratımlarıdır. Bunlar, yeni estetik kapasitelerinin ifade edildiği resimsel sembollerdir; bu zamandan öncesine ait hiçbir sanatsal yaratımın izine rastlanmamıştır. Bu estetik beceriler, insanın çevresindeki dünya ile ilişkisinin oluşumunda temel bir rol oynar. Pek çok mağara resmi, çizerlerinin çevresindeki dünyada yaşamış ve resmedildikleri mağarada yoklukları bu imgeler ile resimsel mevcudiyete dönüştürülmüş hayvanların imgesel temsilidir. Dış dünyanın temsilleri olarak, bu resimler, insan imgeleminin parçalarıdır. Bu imgelerde kopyalama, *Homo Sapiens Sapiens*'in sanatsal becerilerinin gelişebileceği estetik, el yapımı bir dünya yarattı. Büyü, insan soyunun imgesel yaratımlarını dış dünyayı

¹ Morin, Edgar. *Das Rätsel des Humanen*. Munich/Zurich. 1974. s. 119.

² Krş. Anali, Emmanuel. *Höhlenmalerei. Die Bilderwelt der prähistorischen Felskunst*. Zurich/Duesseldorf. 1997.

etkilemek için kullanmasını sağladı ki bu, iç ve dış dünya arasında karşılıklı bir değişim ile sonuçlandı; bu alış veriş kapsamında gelişen yalnızca sanat ve dil değil, tüm insan kültürüdür. Gündelik yaşamın zorlukları ile mücadele etme sırasında değil, sadece zevk ve estetiğin sefasından yaratılmış estetik imgelerin bu oynak yaratımı bireyselliğin ve kültürün gelişiminde oldukça önemlidir. İnsan soyu kendisini, kendi imgelem dünyasında inceleyebilir. Bu özdeşünüm kültürel çeşitlilik yaratma fırsatlarını artırır. Bu imgesel, ölüm ve ritüeller, mitolojik olan, dil ve büyü ile beraber gelişmiş, böylece insanın dünyadaki konumunu tesis etmesine imkân veren kültürün ilerlemesini mümkün kılmıştır.

İnsan toplumları ve kültürler, zaman ve mekân içinde kök salmışlardır ve varoluşları yalnızca ölüme rağmen değildir; her bireyin yaşamının sınırlı zamanı cemaatlerin bir arada ve ölüme karşı yaşamaya mecbur bırakıldıkları anlamına gelir. Ölüm kavramı ve ölüm ile başa çıkma pratikleri, kültür ve pratik beceriler, normlar, kurallar vesaireye dair bilgilerimiz bir nesilden diğerine aktarıldıkça değişir.³ Ölüm yalnızca, insanın biyolojik tarafını etkilemez, insan kültürü için de bir tehdit oluşturur.⁴ Kültürün en önemli görevlerinden biri, bireylerin ve nesillerin ölümünden sonra sürekliliği temin etmektir. Bu görevler hem bireye hem de topluluğa ölümü imgeleme, tefekkür etme ve onu edimsel ritüeller aracılığıyla kabullenme fırsatı verir. Her tikel kültürün bunun için dini mitleri, hikâyeleri ve ölümden sonraki yaşam resimlerinden mutlak son kavramına kadar değişen farklı seçenekleri vardır. Bu son kavram evrim araştırmasının etkisi

³ Şu tarihsel çalışmaları kırs.: Sutto, Claude, ed. *Sentiment de la mort au moyen-âge*. Lausanne. 1979; Ariès, Philippe. *Geschichte des Todes*. Munich/Vienna. 1980; Ragon, Michel. *L'espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraires*. Paris. 1981; Voyelle, Michel. *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*. Paris. 1983; ayrıca daha çağdaş bir odağa yönelen şu çalışma ile kırs.: Fuchs, Werner. *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt., 1973.

⁴ Kırs. Hahn, Alois. "Tod und Sterben in soziologischer Sicht". *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. Ed. Jan Assmann ve Rolf Trauzettel. Freiburg. 2002, s. 55-89.

ve doğa bilimlerinin artan farkındalığı nedeniyle daha yaygın hale gelmiştir.

Ölümden sonra yaşamın iki ayrı kavramsallaştırılması vardır. İlk durumda ahiretteki yaşam, bu yaşama paralel olarak imgelenir. Mütevefta şahıs bu yaşamdaki ile aynı şekilde yaşamaya devam eder veya başkalaşıma uğrayıp farklı bir biçimde bu yaşama geri döner.⁵ İlk kertede ölümden sonraki yaşam ölümden önceki ile aynı biçimde sürer. Bu durumda ölüm yalnızca kısmen kabul edilmiştir; onun zalim katiyeti, bir ölümsüzlük biçimi fikrini veren imgesel karşı kavram ile ört bas edilir. İkinci durumda ölüm başkalaşım olarak anlaşılır. Burada ölüm, yok etme gücü değil, yalnızca değiştirme gücü olarak kabul edilir. Her iki kavram da ölümü bir şiddet edimi olarak görür ve imgeseli ölümsüzlük fikrini vermek için kullanır ki bu ölüme dair bir bilinçliliğinin gelişmesine imkân verir. Her başkalaşım, ölüm ve doğum fikirleri ile desteklenir. Yeninin yaratılması için eskinin yol vermesi gerekir.

Ölüm korkusu, defnetmenin hayatta kalanlar için yarattığı duygusal acısı ve cesedin çürüme korkusunun tümü, bireyi ölüm yüzünden kaybetmenin sonuçlarıdır. Kendi farkındalığına ve ölümün farkındalığına sahip olma arasındaki ilişki çocukluğun ilk dönemlerinde görünür hale gelir. Ölüm, yalnızca çocuklar kendilerinin kişi olduklarının farkına varmaya başlayınca onları alt üst eder ve onlar da ölüm meselesini ele almak için imgelemlerini kullanmaya başlarlar.⁶ Bireyselliğin bu farkındalığı ölüm korkusu ile ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Bunun tersi de doğrudur: Ölümün bilinci ifade edildiği zaman, bu bireyselleşme ile sonuçlanacaktır.

İnsanda ölüm korkusu olmasına rağmen, insan soyunun hala onu unutmaya çabalama veya kasten, ölümü çok ciddiye almamayı

⁵ Krş. von Barloewen, Constantin. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Munich. 1996; Bianu, Zeno. *Les religions et la mort*. Paris. 1981; de Smedt, Marc. ed. *La mort est une autre naissance*. Paris. 1978; ayrıca ölümün bilimine ve sanatına şu katkılar da krş.: Montandon, Christiane ve Alain Montandon. eds. *Savoir mourir*. Paris. 1993.

⁶ Çocukların ölüm kavramını nasıl ele aldıkları üzerine krş: Raimbault, Ginette. *Kinder sprechen vom Tod. Klinische Probleme der Trauer*. Frankfurt, 1980.

öneren bir tarzla kendini tehlikeye atma ihtimali vardır. İnsanın bu ölümcül yaralanma riskine girme özelliği olağanüstü ve kafa karıştırıcıdır. Bu, ister bir delilik, vecde gelme ya da ihtiras anında, isterse sebebin, kendi yaşamına verilen değeri aştığı bir görevin başında olsun, tüm insanlara açık olan sınırların ve korkuların üstesinden gelebilme fırsatının bir parçasıdır. Kendi yaşamını riske atmak, insanın içkin esneklik, dengesizlik ve dış merkezliliğinden doğan harekete geçebilme yetisinin bir ifadesidir. İnsan soyunu özbelirlenimli ve aynı zamanda doğanın tüm olanaklarına açık, kendi kendine gelişen, önceden belirlenmemiş bir mikrokozma yapan da aynı güçtür. ⁷Bu özbelirlenim imkânı, bireyin ölüm meselesine nasıl baktığının, bireye, onun özbilincine ve özfarkındalığının derecesine bağlı olduğu anlamına gelir. İntihar bile bir özbelirlenim ve bireysellik edimi olabilir.⁸

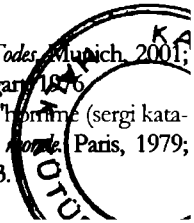
Ölüm kavramları ve ayinleri kültürel ve tarihsel dönemlere göre farklılık gösterir.⁹ Avrupa'nın Hıristiyan kültüründe ayinler, bir kişinin ölümünden kaynaklanan kayıp ve üzüntü hislerinin edimsel ifadesi için kullanılır. Ayinlerin edimsel karakteri akrabaları birbirlerine daha çok yaklaştırmaya yardım eder ve yas tutanları bir hayatta kalanlar topluluğuna bağlar. Ölüm ve defin ritüelleri aidiyet duygularını yoğunlaştırır. *Geçiş ayinleri* olarak, yas tutanların çıkış ve müteveffa şahsın öteki dünyada olası yeniden konumlandırılmasını tecrübe etmelerine imkân verirler. Ölüm ritüellerinde müteveffa şahsın yaşamı olumlu bir şekilde kabul edilip değerlendirilir, "geride kalanların" acısına hitap edilir ve ahirette yeniden bir araya gelme umutları beslenir.

Zihniyetler tarihi araştırması sırasında Ariés, Orta Çağ'dan beri Avrupa tarihinde şu ölümlerle başa çıkma biçimlerinin çok tartışmalı

⁷ Morin, Edgar. *L'homme et la mort*. Paris. 1970. s. 101.

⁸ Krş. Ahrens, Jörn. *Selbstmord. Die Geste des illegitimen Todes*. Munich. 2001; Améry, Jean. *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart. 1976.

⁹ Krş. Guiart, Jean. "Rites de la mort". Paris. Musée de l'Homme (sergi katalogu); — *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*. Paris, 1979; Bayard, Jean-Pierre. *Le sens caché des rites mortuaires*. Paris, 1993.



bir ayrımına gitme girişiminde bulundu: *Ehlileştirilmiş ölüm, benliğin ölümü, ötekinin ölümü* ve *görünmez ölüm*.¹⁰

Orta Çağ için tipik olan *ehlileştirilmiş ölümden* ölen kişi aktif bir rol oynar. Ölüm döşegi ve yas tutma ritüellerinden de görülebileceği gibi, ölüm yalnızca bireyin kaderi değil, cemaat için de bir meydan okumadır. Ölen kişi Âdem ve Havva'dan, gelecekte mütevefta şahsın yeniden dirileceği noktaya kadar uzanan Hristiyan topluluğun bir parçasıdır. Canlılar topluluğuna korku ve acı saçan bir olay olduğundan ölüm, ritüeller, ekmek ve şarap ayini ve törenler yoluyla 'zapt edilip' ehlileştirilir. Uyku ve ölüm arasındaki analogi uyanma ve ahiretteki sonsuz yaşam umutlarını doğurur. Ölüm, yarattığı ızdırap ve günahın mekân ı olan bir felaket olsa da, Tanrı'nın yardımıyla onun üstesinden gelinebilir.

Orta Çağ'ın sonu ile 18. yüzyıl arasında ölüm, *benliğin ölümü* gibi, kişisel bir kader olarak daha şiddetlice tecrübe edilmeye başlandı. Özellikle dayanıklı olduğunu kanıtlayan bu model, öteki ve benlik arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirir. Bireyin bireysellik bilinci ne kadar kuvvetli olursa, cemaatten o kadar uzaklaşır. Sonuç Ariès'in, kârlı, hünerli, cesur maceralara ilaveten, karşılıklı konuşma, çarpıcı günah çıkarma edimleri, muazzam kuruluşlar ve patronaj çağında bireyselliğin utkusu olarak tanımladığı şeydir. Vasiyetnameler ve bireyin işlerinin yürütülmesi için son arzusunun ifade edilmesi, bireyselliğin yükselen öneminin bir işareti olarak anlaşılabilir. Yaşamın bu yükseltilmiş profiline paralel olarak ölümsüz bir ruh kavramı da bu zamanda yaygınlaşmıştır.¹¹ Cenaze alayının yerini kilise töreni ve cesedin huzurunda hizmet almıştır. Mütevefta şahsın görüntüsü tabut, katafalk ve kefen ile gizlenir ve gerekiyorsa bir imge ile temsil edilir. Ölü'nün çehresi korku yaratır ve ondan kaçınılmalıdır.

19. yüzyılda yeni bir model- "*ötekinin ölümü*"- tesis edilmeye başlandı. Burada türlerin ya da bireyin kaderi daha az ön plandadır; vur-

¹⁰ Ariès. op. cit.

¹¹ Krş. Jüttemann, Gerd, Michael Sonntag ve Christoph Wulf, eds. *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim, 1991; Wulf, Christoph ve Dietmar Kamper, eds. *Logik und Leidenschaft*. Berlin, 2002.

gu başka bir kişinin, bir yakının, yas tutanların kişisel ilişkisinin olduğu birinin ölümü üzerindedir. Bu gelişme bireysel özel yaşamın öneminin artması ile beraber gitmiştir. Ölüm döşegi ritüeli, geride kalanların mütevefta şahıstan fiziksel olarak ayrılmasından duyulan üzüntünün sahnelenmesi ve edimi haline gelmiştir. Ölüm sıklıkla, korkulacak bir şey yerine tercih edilebilir bir şeymiş gibi gösterilmiştir. Ölümün aldığı kişi ile yeniden bir araya gelme umudu giderek ön plana çıkarken, ahiret korkusu, suç ve cehennem kavramları daha az belirgin hale gelmiştir.

Görünmez ölüm şu anda yaygın olan bir modeldir. Ölümün özel doğası ve samimiyet bu kavramın ana yönleridir. Cemaat, süreçte giderek daha az önemli hale gelir. Ölüm kamunun görüşünden saklanma süreci, utanç sebebi haline gelir ve bu nedenle kişinin saklandığı, ne cemaat içinde olduğu ne de hayatta kalan aile üyelerine yük olduğu hastane hapsinde icra edilir. Modern tıp, ölmekte olanı acıdan kurtarır. Ne var ki, ölüm sürecini sessizleştirir de. Ölenler, ölümüne karşı kaybetmekten utanç duyarlar. Kötülük veya suç meseleleri artık belirgin değildir.

Ölüm kavramları, imgeleri ve ayinlerindeki değişikliklerinin bu semalaştırılması girişimine pek çok itiraz vardır. Birçok durumda bunlar kaynakların kullanımı ve onları idealleştiren ve genelleştiren yorumları ile ilgilidir; ancak, bu eleştirilere rağmen Ariés'in zihniyetlerin ölümüne dair tarihini araştırması, bu alanda daha ileri çalışmalara ilham vermiş, yeni tarihsel antropolojik araştırma alanları açmıştır.¹²

Modern toplumların ölüm ile ilişkisinin radikal, ama yine de yukarıda tarif edilen fikirler ile tamamen uyumlu bir yorumu Jean Baudrillard tarafından geliştirilmişti. Ona göre, günümüzde toplumsal durum, ölüm ve yaşamın *sembolik mübadele* yasalarından tam bir kopuşla karakterize olmuştur. Tüm toplumun enerjisi, bir değiş tokuşa izin vermek yerine, yaşamı biriktirmek amacı ile ölümü yaşamımızdan dışlamak üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun sonucu, biriken yaşamın süresinin bir 'yaşayan' ölü biçimine dönüştürülmesidir.

¹² Diğerlerinin yanı sıra krs., Mischke, Marianne. *Der Umgang mit dem Tod. Vom Wandel in der abendländischen Geschichte*. Berlin, 1996.

Ölüm, yalnızca yaşayanın bakış açısından yorumlandığı için, onun ne tarzda görülebileceği oldukça sınırlıdır; yalnızca yaşama önlenmesi gereken, yaşama yönelik bir tehdit olarak görülür ve hayatta kalma bakımından anlaşılır. Ölümün ertelenmesi ve onu yaşamdan dışlama girişimi yaşamsız bir yaşam ile sonuçlanır. Ne olursa olsun hayatta kalma arzusu, kudreti doğurmuştur. Kudret, ölümün potansiyel tehdidi, yaşam ve ölüm üzerine karar ile yakından ilişkilidir. Genetik biliminin ölümü geciktirme (dolayısıyla insan soyunu yaşamın yoğunluğundan özgürleştirme) çabalarının tümü herhangi olanaklı bir biçimde hayatta kalmayla ilişkilidir. Atomik tehdit, çevre tahribatı ve kaynakların geri döndürülemez bir şekilde tüketimi insan soyunun varoluşunu tehdit eder; bu gelecekte içeriye doğru patlaması muhtemel insan gücünü geliştirme arzusunun bir sonucu olarak görülebilir. Yaşam, bir hayatta kalma eğitimi olarak sahneye konur; simüle edilir ve bu benzetimde kaybolur. Bir hipergerçeklik, ölüm ile değiş tokuşu reddedilmiş yaşamın gerçekliğinin yerini alır.

Bunun nihai sonucu, her toplumsal kudretin farklı tarzlarda ustalıkla kullanılan yaşam ve ölüm kudreti olduğudur. Bazı toplumlarda bu güç egemenler veya diktatörler tarafından kullanılırken, diğerlerinde devlet demokratik biçimde yönetir. Askeri ve polis kurumları ölüm ve şiddete karşı korumak üzere oluşturulmuşlardır. Aynı şekilde, tıbbi sağlık sistemleri geliştirilmiş, hayatta kalmaya yardımcı olacak bilimler finanse edilmiştir. Ölümü ertelemek ve “kandırmak” için büyük çaba harcanmaktadır. İnsan kültürü bireysel ve kolektif ölümün yok edici gücüne karşı koymak amacı taşıyan bir inançlar ve ayinler kümesi olarak anlaşılabilir.¹³

Ölüm, insan soyunu alt üst eden bir boşluktur. İmgelem bu boşluğu doldurmaya çabalamak için çok sayıda imge ve eğretileme yaratır,¹⁴ ne var ki, bunların etkisi pek de tatmin edici değildir. Ölümü ele almanın, algılamının ve ona tepki göstermenin kültüre özgü, farklı

¹³ Baudrillard, Jean. *Der symbolische Tausch und der Tod*. Munich 1982.

¹⁴ Krş. Thomas, Louis-Vincent. *Mort et pouvoir*. Paris, 1978, s. 10; ayrıca aynı yazarın yeni fikirler yaratan çalışmaları: —*Anthropologie de la mort*. Paris, 1975, ve Jankélévitch, Vladimir. *La mort*. Paris, 1977.

biçimleri vardır. İnsanlar başka bir insanın kaybına karşı tepkileri ayinler, mitler ve imgeler ile sahneler ve ifade eder. Birey, toplum ve insan soyu arasındaki ilişki kültür ve tarih tarafından karakterize edilmiş ve imgesel ve edimsel ile oluşturulmuş biçimlerde belirlenir. Şu anda iki karşıt kavram vardır. Biri mütevefta şahsın başka bir dünyada yaşamaya devam ettiğini ya da başka bir biçime dönüştürüldüğünü varsayar; ikincisi (benzer biçimde metafizik bir yolla) ölümün yaşamın nihai bitimi olduğunu savunur. Bu konum genetik teknoloji ve diğer biyolojik bilimlerdeki araştırmaların, ölümü geciktirme umudu verdikleri için, desteklenmesi ile sonuçlanmıştır. Mantıklı bakıldığında bu ikisi birbirlerini dışlayan kavramlardır. Sonuç, çıkmaz sokaktır. Sorun, ölüm ve yaşamın tam olarak karşıt olduğundan emin olunmamasına rağmen, kesin hakikatler tesis etmeye çabalamaktan doğar. Eğer ahiret diye bir şey yoksa, o zaman sadece burada ve şimdi varolan ve bunun dışında bir hiç olan bir kesinlik peşinde koşmaktayız.¹⁵

Bunun, bu konu üzerine son söz olamayacağı aşikârdır. Ölümden sonraki yaşam varsayımı, en az bireyin ölümü ile her şeyin sona erdiği varsayımı kadar metafizik bir ifadedir. Her ikisi için de tecrübeyle dayalı temel yoktur. Ölüm, bilim ve felsefe ile geçilemeyecek bir sınırdır. Bu sınır ile nasıl karşılaşıldığına bakılmaksızın, ölümden sonra ne olduğu insan soyunda saplantı olmaya devam eden bir mesele olarak kalır. Varlık ve Zaman kitabında Heidegger ölümden insanın alın yazısı olarak bahseder. Heidegger ölümü varoluşun sonu olarak görüp, onu ilişkisel olmayan, kesin ve böylece belirsiz ve aşılmaması gereken olarak tanımlar.¹⁶ Buna göre, ölüm biricik ve tekrar edilemezdir; bu biriciklik onu insanın bireysel varoluşunun bir özelliği yapar. Benliğin daima belirli bir şekilde mevcut olduğunu yani, varoluşun refakatçisi olduğunu varsayarsak, o ne ölümlü ne de ölümsüzdür; bu varlığı ister kendimize, yani bir kişi olarak kendimize, isterse başka kişi veya şeylere öteki olarak atfedelim, ötekiliğin bir

¹⁵ Krş. Macho, Thomas. *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt, 1987.

¹⁶ Bahr, Hans-Dieter. *Den Tod denken*. Munich, 2002.

parçasıdır.¹⁷ Bu benliğe hitap etmek mümkündür; bu imkân sadece kişi öldüğü zaman onu isimlendirme seçeneğine indirgenmiş görünür.¹⁸ Heidegger, eğer benlik uyandıktan sonra mevcutsa ve uykuya dalınca yok oluyorsa, ölüm de benliğin uykuya dalmasına benzer bir şekilde “şimdiki zamandan uzaklaştırılmak” değil midir ve Epi-kür’ün ölümün ne canlıyı ne ölüyü etkilediği yollu anlayışı halen geçersiz olmaz mı? diye sorar. Bunlara olumlu bir yanıt verildiğinde ve hatta Pascal’ın, ölüm düşünmeden ona katlanmak, tehlike olmadan ölüm düşündürmekten daha kolaydır vecizesi doğru kabul edildiğinde de,¹⁹ ölümün neden halen insanların aklını kurcalamaya devam ettiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, ölümü düşünmek, düşünülemez olanı düşünmek ve hiçliği (varlık açısından ele almak yerine), hiç olanı düşünmekten vazgeçmeyecek bir şekilde hiç olanın görüş açısından ele almakla karşı karşıya gelir. ²⁰ Bu nedenle düşünce düşünemediğini düşünmeden duramaz. Ancak, hiçliğin boşluğunu-ölümü- düşünemez. Düşünme, bir şeyi kavramak zorunda olduğundan, fakat ölüm kavranabilen bir şey olmadığından, düşünme ölüm ve hiçliğin anlamsızlığı tarafından mağlup edilir. Varlığın refakatçisi olarak benlik ve onun varoluşu için bu, mutlak bir son ve dolayısıyla hiçliğe erişmenin tek benlik biçimi olduğu anlamına gelir; bu ulaşma olmadan benlik, varlığın ötekiliği ile bir ilişki kuramaz.²¹

Antropologlar için ölüm, bilginin ona farklı yollarla yaklaşabildiği fakat, hiçbir zaman aşamadığı sınırıdır. Ne var ki, zihnin bu sınır ile meşgul olması ve ondan antropolojik bilgi için içgörü kazanması elzemdir. Hem “ölüme doğru varlık” kavramı hem de insan soyunun akıl ermez doğası antropolojik eleştiriyi gerektiren iki ana etmendir.

¹⁷ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tuebingen. 1960. s. 258f. [Varlık ve Zaman]

¹⁸ Bahr, op. cit., s. 143.

¹⁹ Ibid, s. 144.

²⁰ Pascal, Blaise. "Gedanken". *Aphorismus 188*. Wiesbaden. 1947, s. 83.

²¹ Bahr, op. cit. s. 147f.

SONUÇ

Tek Disiplinli ve Disiplinlerötesi Araştırma

Tek disiplinli, disiplinlerarası ve disiplinlerötesi araştırma arasındaki ilişki tarihsel antropolojinin temel bir konusudur. Antropologun seçtiği yaklaşımın, problemlerin kavramsallaştırılma usulüne ilişkin çok şeyi etkileyen sonuçları vardır. Tarihsel antropolojik araştırma ya tek disiplinli ya da disiplinler ötesi yöntem kullanılarak yürütülür. İlk yaklaşımın tarih, eğitim bilimleri ve edebiyat alanlarında başarılarının birçok örneği vardır. İkinci yaklaşım "Mantık ve Tutku", "İnsanoğluna dair" gibi incelemelerde ve Berlin temelli özel "Edimsel Kültürler" araştırma projesinin birçok çalışmasında görülebilir.¹ Antropolojik araştırmanın niteliği yürütüldüğü biçime bağımlı değildir. Bazı araştırmacılar kendi uzmanlık disiplinlerine derin kökler salmış incelemelerde disiplinlerötesi yaklaşım kullanmakta başarılı olmuşlardır.

Birçok farklı yaklaşım mümkün olmasına rağmen, disiplinlerarası ve disiplinlerötesi araştırma organizasyonu biçimleri tarihsel antropoloji alanında araştırmaya en elverişli olanlardır. Birçok disiplinden uzmanlar bir bilimsel gelenek çeşitliliğinden bilgiler sağlarlar. Kendi disiplinlerinin bulgularını, temel meselelerini, kavramlarını ve yöntemini disiplinlerötesi işbirliği için kullanabilirler. Disiplinler ötesi işbirliği, münferit bilimsel disiplinlerin alanını aşan sorular, kavram-

¹ Krş. Wulf, Christoph ve Dietmar Kamper, eds. *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Berlin, 2002; Wulf, Christoph, ed. *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim/Basel. 1997; Fischer-Lichte, Erika ve Christoph Wulf, eds. "Praktiken des Performativen". *Paragona. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 13 (2004).

lar ve yöntemler geliştirmeyi içerir; bu, disiplinler ötesi referans çerçevesi ve yöntemsel yaklaşımın oluşturulmasını sağlar. Bu başarılı olduğunda, tek bir uzmanlık disiplini içerisinde yürütmenin zor olduğu araştırmaların yürütülmesine imkan tanır.

Disiplinlerötesi araştırma, araştırmacıların iletişim ve işbirliği becerilerinin özellikle yüksek olmasını gerekli kılar. Ayrıca, meraklılık, diğer alanlara ilgi duyma, çok yönlülük, yeni meselelere ve bakış açılarına karşı açık fikirli olma gibi özellikler gerektirir. Katılımcı araştırmacılar da aranan iletişim ve etkileşim becerileri karmaşıktır ve disiplinlerötesi araştırmanın amaçlarını emniyete almak için kesinlikle zaruridir.² Çok disiplinli araştırma projelerinin biricik niyeti, münferit bilimsel disiplinlerin işbirliğini her katılımcının kendi alanından doğan soruları diğer alanlardaki uzmanlara, kendi disiplinlerine özgü bilgilerinin incelenen problemlere yeni bakış açıları katması umuduyula yöneltmesi vasıtasıyla güvence altına almaktır. Bunun aksine, disiplinlerötesi araştırma, amacın disiplin geleneklerince, farklı disiplinlerin etkileşiminin sonucu ortaya çıkan konstelasyonlar kadar karakterize olmamış ve bilimsel disiplinlerin sıklıkla sınırlarında bulunan meseleleri keşfetmek ve incelemek olduğu yeni bir araştırma türü için uğraşırlar. Birçok antropolojik araştırma projesi tam olarak böyle bağlamlarda, özellikle de meseleleri tek bir disipline atfedilemediğinde ve araştırma bilimsel disiplinlerin tayin edilmiş hudutlarının hem içinden hem de dışından doğan görüngüler, problemler ve nesneleri incelediği yerde gelişir. Bu, sıklıkla beden, duyular, can, zaman, ritüeller, toplumsal cinsiyet ve medya gibi konular için geçerlidir. Bunun iki ana sonucu vardır. Bir yandan, bilimsel bilginin büyüklüğü kendinin açık ve saydam biçimlerde organize olmasını gerekli kılmıştır ki bu, münferit bilimsel disiplinlerin önemini artırır. Diğer yandan, disiplinlerötesi antropolojik araştırma sınırları aşar. Bu temelde ve disiplinler süreçleri uygulayarak münferit disiplinlerde daimi değişimlere yol açacak disiplinlerötesi çalışma yöntemleri geliştirilir. Diğer disiplinlerin “farkını” göz önünde bulundurma,

² Krş. Kocka, Jürgen, ed. *Interdisziplinariät. Praxis - Herausforderung - Ideologie*. Frankfurt, 1987.

disiplinlerötesi araştırmanın kurucu bir ögesidir.³ Bu münferit bilimsel disiplinlerde yerleşmiş bilgi ve araştırmayı sorgulayan ve değiştiren yeni temaların, kavramların ve yöntemlerin geliştirilmesine olanak tanır. Bu, artan çeşitlilik ve daha fazla karmaşıklığa yol açar: Konular ve yöntemsel süreçlerin seçilimi ne kadar radikalse araştırmanın sonuçları da o kadar az tahmin edilebilir olur. Bu tarihsel antropolojinin birçok araştırmasının yenilikçi karakterinin temelidir.

Tarihsel antropolojide çalışılan konuların birçoğu o kadar karmaşıktır ki yalnızca tek bir disiplindeki yaklaşımlar kullanılarak yeterince keşfedilemezler. Disiplinlerötesi araştırma çalışma konularının çok boyutluluğunu, yöntemsel yaklaşımı ve araştırmanın kendisini artırmaya yardımcı olur. Birçok durumda değişik bilimsel alanlara özgü farklı beceriler, karmaşıklıkta istenen artışı başarmak için birleştirilebilir. Üzerinde düşünülen bilimsel paradigmalardan çoğulluğu, münferit disiplinlerin kapsamının ötesine geçen karmaşık araştırmalara neden olur. Uzmanlık disiplinleri ve bilimsel paradigmalardan da diğer ülkelerin bilimsel kültürlerinden bakış açıları ile tamamlanırsa ve böylece araştırma doğasında uluslarötesi hale gelirse, karmaşıklığı daha da artar. Disiplinlerötesilik, paradigmalardan çeşitliliği ve uluslarötesilik, tarihsel antropolojik araştırmaların çoğulluğunda ve karmaşıklığında bir artışa yol açar.⁴

Karmaşıklık ve Yöntemsel Çeşitlilik

Tarihsel antropolojik araştırmanın birçok örneği disiplinler-ötesi, uluslarötesi ve çok paradigmatıdır, bu nedenle farklı yöntem ve prosedürler uygulanır. Şu anda, tarihsel antropolojinin yöntemi olarak belli araştırma prosedürleri belirlemek mümkün değildir. Uygun yöntemler yelpazesi ve yöntemlerin kombinasyonları hem geniş hem de açıktır. Bunu kısıtlama teşebbüsü, tarihsel antropolojik araştırmanın paradigmatik açıklığını ve değişik yüzlerini yansıtmayacak-

³ Krş. Weingart, Peter. "Interdisziplinarität - der paradoxe Diskurs". *Ethik und Sozialwissenschaften*. 8 (1997) 4, s. 521-529.

⁴ Krş. Klein, Julie Thompson. *Interdisciplinarity. History, Theory, and Practice*. Detroit 1990; — *Crossing Boundaries. Knowledge, Disciplinarity, and Interdisciplinarity*. Charlottesville. 1996.

tır. Yöntemsel sorular tematik veya kavramsal meselelere tabi sayıldığı için, bu bağlamın dışında incelenemezler. Tarihsel antropoloji tek bir konu alanından oluşmadığından yöntemi seçerken ilgi ve dikkat gereklidir.

Nüfus çalışmaları gibi niceliksel yöntemler kullanılan araştırmalar tarihsel antropolojiye yapıcı katkılar üretebilir. Böyle yöntemlerin geçerliliği algılanma biçimlerine bağlıdır ve bu araştırmanın içeriğinin belirli doğasından büyük ölçüde “bağımsızlık” gerektirir. Böyle yöntemlerin aksine, görüngüsel, yorumsamacı ve yapı çözümücü yöntemler uygulandıkları sorulara, konulara ve nesnelere doğrudan bağlıdır. Bu yöntemler tarihsel antropolojik araştırmada elzemdirler ve çok geniş ve çeşitli bir alana sahiptirler. Bu yorumsamacılığın farklı dallarında geliştirilen yaklaşımların çeşitliliğinde görülebilir.⁵

Yorumsamacı yöntemlerin, metinleri, görüntüleri ve edimsel pratikleri yorumlamayı sıklıkla gerektirdiği için, birçok tarihsel antropolojik araştırmada önemli bir rolleri vardır. Buna bağlı olarak, mevcut literatür çok geniştir. Tarih biliminde, merkezi önemde olan sadece metinlerin ve kaynakların eleştirisi değil, aynı zamanda olaylar, kur-

⁵ Diğerlerinin yanı sıra krş.: Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tuebingen. 1972; Ricoeur, Paul. *Die lebendige Metapher*. Munich. 1986; -- *Zeit und Erzählung*. Vol. 1-3. Munich, 1988-1991; -- *Das Selbst als ein Anderer*. Munich, 1996; Gadamer, Hans-Georg ve Gottfried Boehm, eds. *Seminar. Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt, 1976; -- eds. *Seminar. Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt, 1978.

gular ve hikayeler arasındaki ilişkidir.⁶ Yorumlama yöntemleri⁷ ve yapıçözüm⁸ de dil bilim ve eğitim bilimlerinde oldukça üretkendir.⁹

Tarih bilimi ve beşeri bilimlerde metin bazlı yöntemlere ilaveten, yorumsamacı yöntemler de tarihsel antropoloji alanında niteliksel toplumsal araştırma yöntemleri olarak yaygınlıkla kullanılır.¹⁰ Bu

⁶ Diğerlerinin yanı sıra krş.: White, Hayden. *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt., 1991 ve tarih biliminde kurgunun rolü üzerine doğan tartışma Diğerlerinin yanı sıra krş.: Burke, Peter. *History and Social Theory*. Ithaka/New York. 1993; Conrad, Christoph ve Martina Kessel, eds. *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart. 1994; LeGoff, Jacques. *Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt., 1992; Veyne, Paul. *Geschichtsschreibung - und was sie nicht ist*. Frankfurt., 1990.

⁷ Diğerlerinin yanı sıra krş.: Benthien, Claudia ve Hans R. Velten, eds. *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*. Reinbek. 2002; Hugh J. Silverman. ed. *Cultural Semiosis*. New York/London, 1998; Veeser, H. Aram, ed. *The New Historicism*. New York/London, 1989.

⁸ Diğerlerinin yanı sıra krş. Wimmer, Michael. "Die Kehrseite des Menschen. Probleme und Fragen der Historischen Anthropologie". *Anthropologische Markierungen. Herausforderungen pädagogischen Denkens*. Ed. Winfried Marotzki, Jan Masschelein ve Alfred Schäfer. Weinheim. 1998. s. 85-112; Derrida, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt., 1976; — *Grammatologie*. Frankfurt., 1978; — *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Frankfurt., 1988; — *Randgänge der Philosophie*. Vienna, 1988; — *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Vienna. 1989; — *Gesetzeskraft. Der „mythische“ Grund der Autorität*. Frankfurt., 1991; — *Falschgeld. Zeit geben I*. Munich, 1993; — *"Die différance"*. *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Ed. Peter Engelmann. Stuttgart 1990. s. 76-113; — *"Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva"*. Engelnann, op. cit., s. 140-164; — *"Heideggers Hand (Geschlecht II)"*. Engelmann, op. cit., s. 165-223; Colloque de Cerisy. *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. Paris. 1994.

⁹ Krş. Rittelmeyer, Christian ve Michael Pannentier. *Einführung in die pädagogische Hermeneutik*. Darmstadt. 2001. özellikle Klafki, Wolfgang. *Hermeneutische Verfahren in der Erziehungswissenschaft*, s. 125vd yazısı.

¹⁰ Diğerlerinin yanı sıra krş. Glaser, Barney G. ve Anselm L. Strauss. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago. 1969; Strauss, Anselm ve Juliet Corbin. *"Grounded Theory. An Overview"*. *Handbook of Qualitative Research*. Ed. Nonnan K. Denzin ve Yvonna S. Lincoln. Thousand Oaks. 1994. s.273-285; Denzin, Norman K. ve Yvonna S. Lincoln, eds. *Handbook of Qualitative Research*, op. cit.; König, Eckard ve Peter Zedler, eds. *Bilanz qualitativer Forschung*. Vol 2. Weinheim. 1995; Flick, Uwe. *Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbek. 1995; Frieberthäuser, Barbara ve

yöntemlerin genel olarak nasıl uygulanacağını öğrenilmesinin mümkün olmasına rağmen, her münferit araştırma projesinin amaçlarına, meselelerine ve koşullarına son derece hassasiyetle uyarlanmalıdır. Malinowski'nin alan araştırmasından beri bu yöntemler etnolojide çok önemli hale geldi; ancak yalnızca yakın zamanlarda toplum bilimleri ve antropolojide önem kazanmaya başladılar.

Tarihsel antropolojik araştırmanın yarattığı hayranlıkla¹¹ radikal sorgulama, felsefi eleştiri ve özeleştirinin hepsi önemli bir rol oynar. Bu koşullar ve felsefi akıl yürütme biçimleri yöntem olarak yeterli biçimde tarif edilemezler.¹² Formalize edilemezler ve önemleri sadece görüngü, olay, eylem ve problemleri incelemede ve tarihsel antropolojik araştırmanın yanı sıra dilin oynak kullanımında ölçülebilir. Bağlantılarına bağlı olarak, felsefi düşüncünün bu türleri farklılaşan bakışlar ve içgörülerin yanı sıra antropolojik araştırmanın karmaşıklığının artmasına da yol açar. İnsanlık durumu üzerine temel soruları cevapsız olarak addetmeye devam etmemizi ve insanın kesin bir kavramının olmadığını fark etmemizi temin ederler.

Küreselleşme ve Kültürel Farklılık

Geçen on yılların geniş etkili küresel değişimlerinin antropolojik araştırmanın temel ilkeleri üzerinde uzun süren etkisi oldu. Gün-

Annedore Prengel. eds. *Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*. Weinheim, 1997; Hirschauer, Stefan ve Klaus Amann. eds. *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt., 1997; Hitzler, Ronald ve Anne Honer. eds. *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. Opladen. 1997; Krüger, Heinz-Hennann ve Winfried Marotzki. eds. *Erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen. 1996; Kraimer, Klaus, ed. *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*. Frankfurt.. 2000; Flick. Uwe, Ernst von Kardorff ve Ines Steinke. eds. *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek. 2000; Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 3 (2000) 3. niteliksel araştırmanın standartları üzerindeki odaklanmıştır. Ed. Heinz-Hermann Krüger ve Christoph Wulf; Bohnsack, Ralf. *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Opladen, 2003.

¹¹ Yunanca *thaumazein*

¹² Diğerlerinin yanı sıra krş. Ritter, Joachim ve Karlfried Gründer, eds. "Methode und Methodologie". *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 5. Basel. 1980. s. 1304 vd.

müzde tarihsel antropolojideki çalışmalar, Avrupa kültür ve toplumlarının geçmişini ve bugününü incelerken, bunun Avrupa'nın en büyük kültürlerden biri olduğunun ancak tek kültürü olmadığının bilinciyle yaparlar. Bu farkındalığın antropolojik araştırmada tema ve meselelerin seçimi ve ele alınışı üzerinde etkileri vardır. Bu, araştırma bulgularına yönelik beklenti ve tutumlarda değişime ve normatif bir keyfiliğe boyun eğmeden farklılaşan kültürel ve toplumsal gelenekler bakımından bir açıklığa yol açar. Birkaç vakada antropolojik araştırmanın temel referans noktaları küreselleşmeden zaten etkilenmişlerdir ki bu eşitsiz olanın eş zamanlılığı ile karakterize olan ve aşağıdaki alan ve konularla ilintili olan bir süreçtir.¹³

Uluslarötesi finans ve sermaye piyasaları

Sermayenin hareketliliği ve neoliberal ekonomi kuramının etkisinin artması

Küresel üretim, dağıtım ve dış kaynak kullanımı ile maliyet minimizasyonu stratejileri ile firma stratejileri ve piyasalar

Araştırma, kalkınma ve teknoloji

Uluslarötesi siyasi kuruluşlar ve ulus devletin etkisinin azalması

Tüketim, yaşam biçimleri ve kültür biçimleri motifleri ve bunların tektipleşme eğilimleri

Algılama ve farkındalık, bireyleri ve cemaatleri biçimlendirmek

Yeni medya ve turizm

Tek dünya zihniyeti

¹³ Krş. Featherstone, Mike. ed. *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London. 1990; Taylor, Charles. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt. 1993; Goldberg, David T.. ed. *Multiculturalism*. Oxford. 1994; Friedman, Jonathan. *Cultural Identity and Global Process*. London. 1994; Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis. 1996; Gypta, Akhil ve James Ferguson, eds. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham/London. 1997; Beck, Ulrich. *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt., 1997; Münch, Richard. *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*. Frankfurt., 1998; Giddens, Antoriy. *Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*. Frankfurt., 1999; Wulf, Christoph ve Christine Merkel, eds. *Globalisierung als Herausforderung der Erziehung. Theorien, Grundlagen, Fallstudien*. Muenster. 2002.

Uzun zamandır göz ardı edilen yoksulluk, acı, savaş, terör, sömürü ve doğanın tahribatının da küreselleşmesini de eklemeliyiz.

Bu gelişmeler siyasetin ekonomiden ayrılmasına, yaşam biçimlerinin küreselleşmesine ve yeni iletişim medyasının öneminin artmasına neden olur. Bunlar, doğrusal süreçler değildirler; pek çok yerde kesintiye uğratılırlar ve çelişkili sonuçlar üretirler. Farklı hedefleri ve karar alma yapıları vardır ve ağlar içinde köksaplar gibi örgütlenirler.¹⁴ Paralel evren ya da zamanda faaliyet göstermezler, heterojen dinamik kuvvetlere maruz kalırlar. Çok boyutlu ve çok bölgelidirler, neoliberal kapitalizmin merkezlerine kök salmışlardır. Küreselleşmiş bir ekonominin siyasal yaşam üzerindeki hâkimiyeti ve tecrübenin yeni medyada artan ölçüde imgeler olarak sunulması aracılığıyla hayat biçimlerinin küreselleşmesi hep çalışma tarzlarımızda değişimlerin oluşmasına, ulus devletlerin etkisinin azalmasına ve kültürlerin artarak geçirimli olmasına ve türdeşleşmesine ilaveten yeni yaşam tarzlarının ve alanlarının da ortaya çıkmasına hizmet etmektedir.

İnsanoğlunun tekbiçimlileşmesini teşvik eden bir küreselleşme süreci yerine, kendisi aracılığıyla hâlihazırda gerçekleşmiş olan bir dizi gelişmeyi değiştirmenin ve kültürel çeşitliliğin, ötekiliğin cazibesinin ve aynı zamanda tarihsel ve kültürel farklılıklar üzerine antropolojik düşünümün küreselleşme dinamikleriyle bütünleşmesinin zorunlu hale geleceği düşünömsel, eleştirel ve heterojen bir küreselleşme süreci gereklidir. Kültürel farklılıkların rol ve anlamı, mevcut yaşam tarzlarının çeşitliliği ve karakterinin tümü küreselleşme sürecinde değiştirilir. Fakat bunlar etkilenen yaşam alanının yalnızca görece bir uyumlulaştırılmasıyla sonuçlanır. Toplumsal ve kültürel gelişimin olumsal karakteri nedeniyle bağdaştırmacılık ve melezliğin beklenmedik biçimleri evrimleşir.¹⁵ Bunlar, tabii ki daha da yeni melez biçimlere ve daha büyük kültürel çeşitliliğe neden olur. Bu yeni

¹⁴ Krş. Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society*. Maiden/Oxford. 1996.

¹⁵ Krş. Bhabha, Homi K. *Die Verortung der Kultur*. Tuebingen. 2000; Welsch. Wolfgang. "Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften". *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. 10 (2001) 2. s. 254-284.

melez biçimlerin ve kültür biçimlerinin tarihsel ve kültürel zeminleri o kadar farklıdır ki görünürde benzerlikler olmasına rağmen asli farklar sürer. Aynı kültürel görüngülerin ve durumların anlamları, kültürlerarası iletişim ve kültürlerarası öğrenme tecrübelerinin de sık sık gösterdiği gibi, onlara karşılık veren kişilere bağlı olarak farklı şekillerde anlaşılabilir. Bu, Latince *natura*'dan doğan Avrupa dillerindeki kelimelere atfedilen anlam farklılıkları tarafından da gösterilir. Almanca "Natur", İngilizce "nature" [doğa], Fransızca "nature" ya da İspanyolca "naturaleza" kelimelerinin akla getirdikleri ve çağrışımları bu kültürler uzun ortak bir tarihi paylaşımlarına rağmen, büyük farklılıklar gösterir. Japonca'da doğa anlamına gelen "shi zen" kelimesi ile ise daha da büyük farklılıklar gösterir. Terimin Japonca'da hem betimleyici hem de normatif anlamları vardır, ancak kelimelerin akla getirdikleri, duygusal yönleri ve ortamla bağlantılı nüansları Avrupalı çeşitlerine göre çok farklıdır. Farklı kültürel geçmişler doğal olarak algılamada ve tecrübede farklılıklara yol açar. Örneğin, makak maymunlarının gelişmiş bir kültüre sahip olduklarını ve kültürel öğrenmeye yetenekli olduklarını ilk keşfedenler Japon primatolojistleriydi. Bu davranışı Avrupalı ve Amerikan meslektaşlarından çok daha erken fark etmelerini sağlayan Japonların cemaate ve topluma yönelik tutumlarıydı.¹⁶

Küreselleşme tartışmasına şu anda egemen olan tek dünya zihniyetinin ışığında, görünümünün aldatıcı bir şekilde benzer olduğu yerlerde bile tarihsel ve kültürel farkları vurgulamak kaçınılmazdır. Diğerleriyle iletişimi mümkün kılan da budur. Eğer herkes kendindeki ve kendi kültüründeki ötekiliğin farkında olsaydı, bu, öteki halk ve kültürlerin ötekiliğini anlamak ve ötekinin görüş açısından düşünmeyi mümkün kılacak heterolojik bir düşünme tarzı geliştirmek açısından yeni imkânlar ortaya çıkarırdı. Farklılıkların ve başkalığın giderek artan ölçüde farkına varması ve kültürel çeşitliliğin tanınması, farklı kültürlerin ortak yönlerinin belirlenmesi imkânını ve onlar ara-

¹⁶ Krş. de Waal, Frans. *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere*. Munich, 2002; Lestel, Dominique. *Les Origines animales de la culture*. Paris. 2001.

sındaki bariyerlerin yıkılması sonucunu doğurur.¹⁷ Küreselleşmenin amaçlarından biri homojen dünyadır; bunun neticesinde, farklılıkları kavrama ve kabul etme esastır ve hatta şiddetli çatışmaları önlemeye yardımcı bile olabilir. Fakat, kültürel çeşitliliğin kabul edilmesinin bile sınırları vardır; birçok kişi için bu insan hakları ve küresel etik konularına ilişkindir.¹⁸ Bu bağlamda, diğer kültürlerin mensupları ile anlaşmazlıkların doğacağı kabul edilmelidir ve mümkün olduğu yerlerde bu tip çekişmeler güç kullanımına başvurmadan halledilmelidir.

21. yüzyılda yaşam koşulları, küreselleşmenin tek biçimliliği ve kültürel farklılıklara ve çeşitliliğe vurgu yapan hareketlerin arasındaki mücadele tarafından belirlenir. Bunlar, küresel ve yerel, evrensel ve tekil, gelenek ve modernite, manevi ve maddi, gerekli rekabet ve eşit fırsatlar, kısa dönem ve uzun dönem, bilginin çabucak yayılması ve insanın bununla sınırlı başa çıkabilme yetisi arasındaki mücadeleleri içerir.¹⁹

Geleceğin büyük çatışmalarından biri küreselleşme ve onun dünya kaynaklarını ölçsüz bir şekilde tüketilmesiyle, insanlığın geleceğini, toplumları ve ekonomik sistemleri sadece doğal olarak yenilenme potansiyeli olan yenilenebilir kaynaklar kadarını kullanmaya, yenilenebilir olmayan kaynakların tüketimini azaltmaya, biyolojik çeşitlilik ve iklimi korumaya, toprak su ve taşımacılık araçlarının kullanımını dünyaya zarar vermeyecek ölçünün düzeyinde düşürmeye ve aynı zamanda büyük teknik felaketleri önlemeye ikna ederek güvenceye almak amacındaki sürdürülebilirlik kültürü arasında olacaktır.²⁰

¹⁷ Krş. Wulf, Christoph. "Globalisierung und kulturelle Vielfalt. Der Andere und die Notwendigkeit anthropologischer Reflexion". Wulf/Merkel, op. cit., s.75-100.

¹⁸ Krş. Zirkas, Jörg. *Globale Ethik*. Wulf/Merkel, op. cit., s.217-247.

¹⁹ UNESCO. *Learning: The Treasure Within. Report to UNESCO of the International Commission on Education for the 21st Century*. Paris, 1996

²⁰ Krş. v. Weizsäcker, Ernst Ulrich. *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*. Darmstadt, 1989; Enquête-Kommission. "Schutz des Menschen und der Umwelt". *Konzept Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Umsetzung*. Bonn, 1998; 1992'de Rio de Janeiro'daki Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı'nda (UNCED) 170 ülke tarafından onaylanan Gündem 21; Hamm, Bernd. "Für eine Kultur der Zukunftsfähigkeit".

Tarihsel antropolojinin ilgisinin tarih ve kültür araştırması üzerinde odaklanmasına rağmen, bu alanda araştırmalar geçmişteki ve şu anki meselelere sınırlanmamalı, insanın geleceğine ilişkin konu ve problemleri de incelemelidir; bu, gelecekle uyumlu kültür üzerine tefekkürü de içerir.

Son Sözler

Bağlayıcı soyut bir antropolojik normun yok oluşu üzerine ortak anlayışa dayalı olarak, günümüz antropolojisi kültürlerin, görüşlerin ve yöntemlerin tarihsellik ve kültürelliğini incelenen konuların, nesnelerin ve meselelerin tarihsellik ve kültürelliğiyle ilişkilendirme çabasıdır. Bu, tarihsel antropolojiyi tarih ve beşeri bilimler arasında, antropoloji (tarihsel ve kültürel antropolojiye dayalı) ve beşeri bilimler eleştirilerinin insanlığın doğasına dair yeni sorularla başa çıkmakta kullanılabilecekleri yerde konumlandırır. Bu çabaların kalbinde sükûn bulmayan aklın huzursuzluğu yatar. Tarihsel antropolojide araştırma belli kültürel bağlamlarla ya da münferit dönemlerle sınırlanamaz. Araştırmanın ayrılmaz tarihselliği ve kültürelliği bu disiplinin beşeri bilimlerin Avrupa merkezliliğini geride bırakmasına ve geçmiş ve bugünün çözülmemiş sorunlarına odaklanmasına imkân verir.

Tarihsel antropoloji bir uzmanlık disiplini değildir. Bu tür bir araştırma farklı bilimsel disiplinlerin hem sınırlarının içinde hem de sınırları boyunca yer alır. Araştırmalarının bilimsel temeli sık sık birçok yöntemin uygulandığı disiplinlerötesi ve uluslarötesi araştırmaya yol açar. Bu yöntemler tarihsel kaynak çalışması, metin yorum-samacılığı edebi bilimi, niteliksel toplumsal araştırma ve felsefi düşünümü içerir. Tarihsel antropolojinin bazı araştırmaları sadece

Wulf/Merkel, op. cit., s. 193-216; ayrıca sürdürülebilir bir büyüme on yılını dileyen Hamburg Alman UNESCO Komisyonu 2003 Bildirgesi ile karşılaştırılabilir. Bu bağlamda sürdürülebilirlik geri dönüştürülemez kaynakların en ekonomik kullanımı olarak anlaşılır. Bu görüş, sürdürülebilir kalkınma yerine gelecek ile uyumlu kalkınmadan bahsetmemiz bakımından genişletilmiştir. Gelecek ile uyumlu kalkınma da insan hakları, kültürel çeşitlilik, şiddet, barış ve toplumsal adalet meselelerini zorunlu kılar.

farklı uzmanlık disiplinlerinin sınırlarından geçmekle kalmaz, aynı zamanda sanat, edebiyat, tiyatro ve müziğin de bölgelerine yayılır.

Bu çalışmanın ana bulguları aşağıdaki son sözlerle özetlenebilir:

1. Yaşamın tarihi ve insanın evrim süreci antropolojik araştırmanın konusudur; bu araştırma kendi tarihselliğinin ve kültürelliğinin farkında olmalıdır. Hem yaşamın evrimi ve hem de insanlaşma süreçleri uzun süren zaman dilimlerine yayılmışlardır. İnsan evrimi ekolojik, genetik, beyinsel, toplumsal ve kültürel etmenlerin etkileşimini içeren, kültürel faktörlerin ilk aşamalarda bir rol oynamaya başladığı çok boyutlu bir süreç olarak anlaşılır.
2. Yaşamın ve insanın gelişiminin genel kanunları kadar önemli olan, insanın belirli durumları - "conditiones humanae" - meselesidir. Bu durumlar sıklıkla insanları ve hayvanları karşılaştırarak türetilir; son zamanlarda insan ve makineler arasındaki farklar da bu bağlamda incelenmektedir. İnsanlar diğer primatlardan, dik yürüyüşleri, beyin gelişimleri, neotoni ve azalmış içgüdüleri ile ayrılmaktadır. Bu özellikler "dış merkezlik", aşırı itkiler, hareket, daha kolay yaşam koşulları, dil, imgelem ve açık fikirlilikle tamamlanır. İnsanın özel konumu, onun "*doğal yapaylık*" ve "dolaylı dolaysızlık"ında görülebilir.
3. Bir tür olarak insana dair bu içgörüler ne kadar önemli olursa olsun, yine de insanları biricik kılan tarihsel ve kültürel çeşitliğin ihmal edildiği gerçeğini değiştirmez. Bu tarih bilimleri alanı içinde odağın insanı tarihsel ve kültürel bağlamları içinde incelemek olduğu antropolojik araştırmanın hareket noktasıdır. Bu alanda asıl ilgi alanları insanların diğer tarihsel dönemlerde yaşama şekli, algılamının tarihsel karakteri, duygular, zihniyet gibi tarihin konu ve öznelerinin birbirine benzemezliği ve sürekli doğasıdır.
4. Kültür ve tarihe etnolojik bir bakışa girmek, antropolojik araştırmaya yeni bir boyut ekler. Birinin kendi kültüründeki ve diğer kültürlerdeki ötekilik, başkalık ve kültürel çeşitlilik önemli konular haline gelmiştir. Şimdiki zamanla ilişkili eşzamanlı perspektiflerle yapılan araştırma, art zamanlı incelemeler eşliğinde sahneye çıkmaktadır. Etnografik yöntemler aile, okul,

gençlik ve medyanın niceliksel çalışmaları gibi yeniden inşacı toplumsal araştırmalar için temel bir hale gelmektedirler.

5. Tarihsel antropolojik araştırmanın geçmişle ilgili olduğu yerlerde bile, onun bugün ile ilgisinin oynayacak önemli bir rolü vardır. Bazı çalışmaların şimdinin kendini yorumlama ve kendini anlamaya katkıda bulunmaya dair özel bir amacı vardır. Tarihsel antropolojik araştırma, özne ve çalışmanın ikisinin de radikal tarihselliğini ve kültürelliğini vurgular. Bu çalışmaların bazıları ampirik araştırma için ya tamamen ya da kısmen uygunsuz olan, dolayısıyla felsefi akıl yürütme, kavramsallaştırma, düşünüm ve eleştiri gerektiren meseleleri ele alır.
6. Tarihsel antropolojinin merkezi konularından biri de beden ve onun çeşitli yönleridir. Bu odak, ilgimizi artan soyutlama ve imgelem süreçleri üzerinde de toplar. İnsan bedeninin karmaşıklığı ne tür bir bedenin tartışıldığını açık bir biçimde tanımlamanın gerekli olduğu anlamına gelir. Bedenin kavramlarının ve temsillerinin kapsamı geniş ve ilke olarak sonsuzdur. Eninde sonunda, bedenin esaslı kavramı, sadece şu anki bağlamında tanımlanabildiği ve karmaşıklığı hiçbir zaman tamamen anlaşılamayacağı için bir corpus absconditum'un [gizlenen beden, ç.n.] esaslı kavramıdır.
7. Taklitsel süreçler de beden merkezlidir. Bu süreçlerde kişiler diğerlerini onlar kadar iyi olmak ve onlar gibi olmak niyetiyle taklit ederler. Diğerleriyle bu yolla ilintilenirken, insanlar diğer insanlara bezerlik kazanırlar. Taklitsel süreçler sadece diğer insanları içermez; dünyayı da keşfetmemizi sağlarlar; gerçek çevreyle ve sanat ve edebiyattaki hayali dünya ile ilişkilidirler. Taklit sürecinde diğer insanların ve dünyaların bir kalıbını alır, onları "kendi" insanlarımız ve dünyalarımızmış gibi yeniden yaratırız. Bu süreçte dış dünya iç dünya haline gelir ve kültürel öğrenme için bir fırsat sunar.
8. Birçok toplumsal ve kültürel eylemin başlıca etkisi sahneleme ve performans gibi özelliklerinden ileri gelir. Edimsellikleri üç durumu kapsar: kültürel edimler olarak toplumsal eylemler, edimsel eylem olarak konuşma ve bedensel estetik eylemler olarak sanatsal edimler. Kültürel ve toplumsal etkileşim bed-

nin edimsel düzenlemeleri olarak incelenir. Bu, sadece ritüellerin, hislerin ve öğrenmenin değil algılamının, bilginin, medyanın ve toplumsal cinsiyetin de edimsel bir yanı olduğunu gösterir. Taklitsel süreçte edinilen pratik bilgi sahnelenmeleri ve edimleri için gereklidir.

9. Ritüel eylemler taklitte edinilen bilgiyi gerektirir. Ritüeller ve ritüelleş(tir)me farklılaşma kategorileriyle ilgilenir ve kendi edimsel nitelikleri aracılığıyla cemaatler yaratır. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında süreklilik köprüleri oluşturur ve bize bir güvenlik hissi, özgüven kazandırır, şiddet potansiyelini kanallı eder. Ritüeller kurumlar arası bağlantıları düzenlemek için kullanılır. Gösterişli ve oynak nitelikleri vardır. Ritüelleşmeyi, gelenekleri, ayinleri, törenleri, kutlamaları kapsar ve kapsamları selamlaşma ve veda gibi günlük ritüellerden yiyecek ve giyinme gibi düzenlemelere ve hatta siyasi ve dini ritüellere kadar farklılık gösterir. Ritüeller, toplumsal kurumların ve örgütlerin değer, görev ve işlevlerini kendi katılımcılarının ve seyircilerinin bünyelerinde tesis etmelerine yardımcı olur.
10. Bedeni, her insanın cümle kurmasını sağlayan dil yeteneğine doğuştan sahip olmasına rağmen kelimeler ve dilbilgisel yapıların öğrenilmesi gerekir. İnsan iletişimi çok dillidir, yani, her biri farklı dillerde kendi tarihsel ve kültürel geçmişleriyle oluşturulur. Her dilin bedensel ve zihinsel yönleri sökülemez bir şekilde iç içe dokunmuştur. Ses tellerimizi hareket ettirerek ses üretiriz. Dil, işitsel ve ses ile ilgili organlarımız arasındaki bağlayıcı irtibat, sınırlı araçların sınırsız kullanımını mümkün kılar. Dil, pratik kullanımda ve oyunsal kullanımının sınırsız imkânlarında oluşturulan, düşüncemizi şekillendiren organdır.
11. İmgelem bedene kökler salmıştır ve dile bağlanmıştır. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasında ve uyku, bilinçlilik ve gündüz düşü arasında süreklilik sağlar. İmgelem, dış dünyayı iç dünyaya dönüştürür- bunun tersi de doğrudur- ve bireysel ve toplu imgesel yaratır. Kendini ifade etmek için şekilleri ve sembolleri de kullanırken, ilk olarak mevcudiyetin, temsilin ve simülasyonun imgelerini yaratır.

12. İnsan bedeni antropolojinin merkezi odağı olduğundan, zamansallık, fanilik, ölüm ve doğumun antropolojik konular olması doğaldır. Bireylerin ölümü olmadan insan evrimleşemezdi. Kültür ve toplum insanın ölümle yüzleşme teşebbüslerinden doğar. Toplu zihniyetlerde bireylerin dış görünüşünü etkileyen farklılıklar doğar. Rasyonel düşünce ve hayal gücü ölümü analiz etmeye çabalar, ancak neticede var olmayan bir şeyi incelediklerinden bu çabalar kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğrar.
13. Tarihsel antropoloji tek bir disiplin olarak görülemez. Bu alandaki araştırmalar bir uzmanlık disiplininin himayesinde yürütülebilir ya da disiplinlerarası bir proje olarak düzenlenebilir. Çalışmanın konuları kavramsal ve yöntemsel çeşitliliği ve paradigmatik çoğulluğu gerekli kılarak disiplinlerin en uçlarında ya da onlar arasındaki alanlarda bulunabilir. Birçok tarihsel antropolojik araştırma projesi uluslarötesidir, tarihsel ve kültürel farklılıkların önemini vurgular ve tekbiçimcilik temayülüne ve küreselleşmenin homojenleştirici güçlerine karşı düzeltici bir önlem gibi davranır.
14. Antropolojik bilgi, yöntemlerin, teorilerin ve konuların bir tekbiçimliliğine tabi değildir. Disiplinlerötesidir, uluslar-ötesidir ve çoğulcudur. Amacı, mevzunun karmaşıklığını azaltmak değil artırmaktır. İnsanoglunun tarihsel ve kültürel yönleri hakkında bilgimiz arttıkça, bilinmemeye devam eden hakkındaki farkındalığımız da artar. Bilinmeyeni fethedebileceğimiz fikri yanıltıcıdır. İnsana bilimsel çalışmayla sadece kısmen ulaşılabilir, genelinde anlaşılamaz olmaya devam eder.
15. Bizi yukarıdaki tartışmalara yönlendiren antropolojik eleştiridir. Bu, insanın araştırmayı insan üzerinde odaklamanın ve antropolojik araştırmanın yöntemlerinin bir eleştirisidir. Antropolojik eleştiri insan hakkındaki temel soruların, beşeri bilimlerin onları yanıtlama çabalarına rağmen açık kalmasını garantilemeye çalışır. Temel ilkelerinden biri de insanın kesin bir kavramının olamayacağıdır ve bunun farkında olmak antropoloji için asli bir koşuldur.

KAYNAKÇA

Antropolojinin Paradigmaları

EvrİM-İnsanlaşma- Antropoloji

- Changeux, Jean-Pierre. *The Physiology of Truth*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
- Darwin, Charles. *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection*. Mineola, NY: Dover Publications, 2006. [Charles Darwin, Türlerin Kökeni, Onur Yayinevi, 1970]
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.
- Eder, Klaus. *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. *Ethnic Conflict and Indoctrination: Altruism and Identity in Evolutionary Perspective*. New York: Berghahn Books, 1998.
- Fischer, Ernst Peter. *Die andere Bildung. Was man von den Naturwissenschaften wissen sollte*. München: Ullstein, 2002 (6th ed.).
- Leakey, Richard, and Roger Lewin. *Origins Reconsidered: In Search of what makes us Human*. New York: Doubleday, 1992.
- Leroi-Gourhan, André. *Gesture and Speech*. Translated from the French by Anna Bostock Berger, introduced by Randall White. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1993.
- Markl, Hubert. *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1986.
- Maturana, Humberto, and Francisco J. Varela. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala, 1992.
- Mayr, Ernst. *Towards a new Philosophy of Biology: Observations of an Evolutionist*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1988.
- Morin, Edgar. *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Seuil, 1973.
- Pöppel, Ernst. *Grenzen des Bewusstseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung*. Frankfurt/M.: Insel, 2000.
- Roth, Gerhard. *Aus der Sicht des Gehirns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
- Schrenk, Friedemann. *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens*. München: Beck, 2001 (3rd ed.).
- Singer, Wolf. *Der Beobachter im Gehirn*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.
- de Waal, Frans. *The Ape and the Sushi master: Cultural Reflections by a Primatologist*. New York: Basic Books/Perseus Books, 2001.

- Wilson, E.O. *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.
- Wuketits, Franz M. *The Evolution of Living Systems*. Weinheim: Wiley-VCH, 2005.
- Wuketits, Franz M., and Christoph Antweiler. *Handbook of Evolution*. Weinheim: Wiley-VCH, 2005.

Felsefi Antropoloji

- Arlt, Gerhard. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Metzler, 2001.
- Dux, Günther. "Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht. Kritische Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners." In *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, edited by Günther Dux and Ulrich Wenzel, 92–115. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.
- Gehlen, Arnold. *Gesamtausgabe*, edited by Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M.: Klostermann, 1977ff.
- Gehlen, Arnold. *Man in the Age of Technology*. New York: Columbia University Press, 1980.
- Gehlen, Arnold. *Man, his Nature and Place in the World*. Translated by Clare McMillan and Karl Pillemer, with an introduction by Karl-Siegbert Rehberg. New York: Columbia University Press, 1988.
- Groethuysen, Bernhard. *Philosophische Anthropologie*. Munich: Oldenburg, 1969.
- Honneth, Axel and Hans Joas. *Social Action and Human Nature*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1988.
- Krüger, Hans-Peter. *Zwischen Lachen und Weinen*, vol. 1: "Das Spektrum menschlicher Phänomene". Berlin: Akademie, 1999.
- Landmann, Michael. *Philosophical Anthropology*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- Landmann, Michael. *Fundamental Anthropology*. Washington D.C.: Centre for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1985.
- Plessner, Helmuth. *Laughing and Crying: a Study of the Limits of Human Behavior*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Plessner, Helmuth. *Gesammelte Schriften*. Edited by Günter Dux, Odo Marquard, and Elisabeth Ströker. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980ff.
- Plessner, Helmuth. "Die Stufen des Organischen und der Mensch." *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Edited by Günter Dux, Odo Marquard, and Elisabeth Ströker. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.
- Rehberg, Karl-Siegbert. "Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften." In *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Edited by Helmut Brackert and Fritz Wefelmeyer, 276–316. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.
- Scheler, Max. *Gesammelte Werke*. Edited by Manfred S. Frings. Bern, München: Francke, 1971.
- Scheler, Max. *Selected Philosophical Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Scheler, Max. *On Feeling, Knowing, and Valuing: Selected Writings (Heritage of Sociology)*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Scheler, Max. *The Human Place in the Cosmos*. Evanston: Northwestern University

Press, 2009.

Schüßler, Kersten. *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*. Berlin, Wien: Philo, 2000.

Thies, Christian. *Gehlen. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2000.

Weiner, James F. *Tree Leaf Talk*. A Heideggerian Anthropology. Oxford: Berg, 2002.

Tarih Biliminde Antropoloji

Althoff, Gerd. *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. New York: Knopf, 1962.

Ariès, Philippe. *The Hour of Our Death*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Ariès, Philippe, and Georges Duby, Georges. *A History of Private Life*, 5 vols. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1987-1991.

Bloch, Marc. *The Feudal Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Bock, Gisela. "Geschichte, Frauengeschichte, Geschlechtergeschichte." *Geschichte und Gesellschaft* 14, 3 (1988): 364-91.

Braudel, Fernand. *On History*. Chicago: Chicago University Press, 1980.

Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. New York: Harper & Row, 1992.

Burke, Peter. *The French Historical Revolution: the Annales School, 1929-89*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

de Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Chartier, Roger. *Cultural History: Between Practices and Representations*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Conrad, Christoph, and Martina Kessel, eds. *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart: Reclam, 1994.

Delumeau, Jean. *Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th - 18th Centuries*. New York: St. Martin's Press, 1990.

Dinzelbacher, Peter, ed. *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Kroener, 1993.

Dressel, Gert. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Vienna: Böhlau, 1996.

Duby, Georges. *The Three Orders: Feudal Society Imagined*. Chicago: Chicago University Press, 1980.

van Dülmen, Richard. *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Cologne: Böhlau, 2000.

Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.

Febvre, Lucien. *Martin Luther. A Destiny*. New York: E.P. Dutton & Co., 1929.

Flaig, Egon. *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gestik und Herrschaft im Alten Rom*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. New York: Penguin Books, 1982.

Gurjevitch, Aaron. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and*

- Perception. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Gurjevitch, Aaron. *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge Polity Press, 1992.
- Habermas, Rebekka, and Niels Minkmar, eds. *Das Schwein des Häuptlings*. Berlin: Wagenbach, 1992.
- Historische Anthropologie. *Kultur, Gesellschaft, Alltag*. Cologne, Vienna: Böhlau, 1993ff.
- LeGoff, Jacques. *The Birth of Purgatory*. Aldershot: Scolar Press, 1990.
- LeGoff, Jacques, ed. *The Medieval World*. London: Collins Brown, 1990.
- LeRoy Ladurie, Emmanuel. *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village, 1294–1324*. London: Scolar, 1978.
- LeRoy Ladurie, Emmanuel. *Carnival in Romans*. New York: Braziller, 1979.
- Lüdtke, Alf, ed. *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Demystifying Mentalities*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990.
- Medick, Hans, and David Warren Sabean, eds. *Interest and Emotion. Essays on the Study of Family and Kinship*. New York: Cambridge University Press, 1984.
- Mitterauer, Michael. *The European Family. Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Raulff, Ulrich, ed. *Mentalitäten-Geschichte*. Berlin: Wagenbach, 1987.
- Reinhard, Wolfgang. *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*. Munich: Beck, 2004.
- White, Hayden. *Metahistory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

Kulturel Antropoloji

- Antweiler, Christoph. *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997.
- Augé, Marc. *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Augé, Marc. *Le métier d'anthropologue. Sens et Liberté*. Paris: Galilée, 2006.
- Barnard, Allan. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Bateson, Gregory. *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford: Stanford University Press, 1958.
- Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1934.
- Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Behavior*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.
- Berg, Eberhard, and Martin Fuchs, eds. *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993.
- Bernard, Russel H., ed. *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1998.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge, 2004.
- Boas, Franz. *Race, Language, and Culture*. New York: Macmillan, 1896/1940.

- Boas, Franz. *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan, 1911.
- Borneman, John, and Abdellah Hammoudi, eds. *Being There. The Fieldwork Encounter and the Making of Truth*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Borofsky, Robert, ed. *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1994.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- Bruner, Jerome S. *The Culture of Education*. Cambridge, New York: Harvard University Press, 1996.
- Cerwonka, Allaine, and Lisa Malkki. *Improvising Theory: Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Clifford, James, and George E. Marcus, eds. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour, and Richard Wilson, eds. *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2001.
- Das, Veena, ed. *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. Delhi, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Douglas, Mary. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Translated from the French by Mark Sainsbury. London: Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- Dumont, Luis. *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- Evans-Pritchard, Edward E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1964. [İlkellerde Din, Öteki – Açı, 1998]
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Fischer, Manuela, Peter Bolz, and Susan Kamel, eds. *Adolf Bastian and His Universal Archives of Humanity. The Origins of German Anthropology*. Hildesheim: Olms, 2007.
- Firth, Raymond W. *Elements of Social Organization*. Boston: Beacon, 1961.
- Fortes, Meyer. *The Web of Kinship among the Tallensi. The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. London, New York: Oxford University Press, 1949.
- Frazer, James Georges. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan, 1922.
- Gellner, Ernest. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Gluckman, Max. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell, 1955.
- Godelier, Maurice. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- Goodenough, Ward Hunt. "Anthropology in the 20th Century and Beyond." *American Anthropologist* 104,2 (2002): 423–40.
- Goody, Jack. *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Oxford, New York: Clarendon Press, 1991.
- Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol*. Paris: Gallimard, 1988.
- Hall, Edward T. *Beyond Culture*. New York: Anchor Books, 1978.
- Harris, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Cultures*. Walnut Creek: Altamira Press, 2001.
- Herzfeld, Michael. *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*. Malden, Mass: Blackwell, 2001.
- Ingold, Tim. *Key Debates in Anthropology*. New York: Routledge, 1996.
- Kilani, Mondher. *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne: Éditions Payot, 1992.
- Kaschuba, Wolfgang. *Einführung in die europäische Ethnologie*. München: Beck, 2006.
- Kitayama, Shinobu, and Dov Cohen, eds. *Handbook of Cultural Psychology*. New York, London: Guilford Press, 2007.
- Kohl, Karl-Heinz. *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. Munich: Beck, 1993.
- Kroeber, Alfred L. *Configurations of Culture Growth*. Berkeley: University of California Press, 1944.
- Kroeber, Alfred L., and Clyde Kluckhohn. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
- Kuper, Adam. *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922–1972*. London: Allen Lane, 1973.
- Leiris, Michel. *Manhood: A Journey from Childhood into the Fierce Order of Virility*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. New York: Atheneum, 1992. [Hüzünlü Dönenceler, Yapı Kredi Yayınları, Cogito Dizisi, 24,1994]
- Leach, Edmund R. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- "L'Homme. L'anthropologue et le Contemporain." *Revue française d'anthropologie*. Numéro spécial 185–186 Janvier/Juin 2008. Edited by Jean-Paul Colley and Jean-Pierre Dozon.
- Lowie, Robert H. *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1937.
- Lowie, Robert H. *The German People. A Social Portrait to 1945*. New York: Farrar and Rinehart, 1945.
- Malinowski, Bronislaw K. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge, 1922.
- Malinowski, Bronislaw, K. *A Scientific Theory of Culture, and other Essays*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944. [Bilimsel Bir Kültür Teorisi, Kabalcı,2003]
- Malinowski, Bronislaw K. *The Ethnography of Malinowski: the Trobriand Islands 1915-18*. London, Boston: Routledge, 1979.
- Malinowski, Bronislaw K. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford

University Press, 1989.

- Marcus, E. George, and Michael M.J. Fischer, eds. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Mauss, Marcel. *Sociology and Psychology. Essays*. London, Boston: Routledge, 1979.
- Mauss, Marcel. *Techniques, Technology, and Civilisation*. New York, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.
- Mauss, Marcel. *The Manual of Ethnography*. Translated by Dominique Lussier; edited and introduced by N.J. Allen. New York, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books, 2007.
- Mead, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Morrow Quill Paperbacks, 1980.
- Mead, Margaret. *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: Perennial Classics, 2001.
- Mead, Margaret. *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*. New York: Harper and Collins, 2001.
- Michaels, Axel, and Christoph Wulf, eds. "The Body in India. Ritual, Transgression, Performativity." *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 18,1 (2009).
- Moore, Henrietta L. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- Moore, Jerry. *Visions of Culture. An Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. Walnut Creek: Altamira Press, 1997.
- One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology. Chicago: The Chicago University Press, 2005.
- Polanyi, Karl. *Dahomey and the Slave Trade. An Analysis of an Archaic Economy*. New York: AMS Press, 1991.
- Rappaport, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*. London: Cohen and West, 1952.
- Russell, Bernard, ed. *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira Press, 1998.
- Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Sax, William S. *Dancing the Self*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- Segal, Daniel A., and Sylvia J. Yanagisako. *Unwrapping the Sacred Bundle. Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham, London: Duke University Press, 2005.
- Sluka, Jeffrey A., and Antonius Robben, eds. *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Malden, MA: Blackwell, 2007.
- Spindler, George. *Fifty Years of Anthropology and Education 1950-2000. A Spindler Anthology*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2000.
- Stagl, Justin. *Kulturanthropologie und Gesellschaft*. Berlin: Reimer, 1981 (2nd ed.).
- Stocking, George W. *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison:

- University of Wisconsin Press (History of Anthropology 1), 1983.
- Stocking, George W., ed. *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin (History of Anthropology 8), 1996a.
- Stocking, George W. *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*. London: The Athlone Press, 1996b.
- Taussig, Michael T. *The Magic of the State*. New York: Routledge, 1997.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.
- Valsiner, Jaan. *Culture and Human Development*. London: Sage, 2000.
- Wolf, Eric R. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Zammito, John. H. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago: Chicago University Press, 2002.
- Zimmerman, Andrew. *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: Chicago University Press, 2001.

Tarihsel Antropoloji

- Assmann, Aleida, and Dietrich Harth, eds. *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt/M.: Fischer, 1991.
- Assmann, Jan. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Blumenberg, Hans. *Shipwreck with Spectators: Paradigm of a Metaphor for Existence*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1977.
- Bodei, Remo. *Destini personali: l'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano: Feltrinelli, 2002.
- Böhme, Gernot. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.
- Böhme, Gernot. *Coping with Science*. Boulder: Westview Press, 1992.
- Böhme, Hartmut, Franz-Theo Gottwald, Christian Holtorf, Thomas Macho, Ludger Schwarte, and Christoph Wulf, eds. *Tiere. Die andere Anthropologie*. Cologne, Vienna: Böhlau, 2004.
- Böhme, Hartmut, Peter Matussek, and Lothar Müller. *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek: Rowohlt, 2000.
- Brackert, Helmut, and Fritz Wefelmeyer, eds. *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.
- von Braun, Christina. *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*. Zurich: Pendo, 2001.
- Dux, Günter. *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilerswist: Velbrück, 2000.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. New York: Urizen Books, 1982. [Uygarluk Süreci 2 cilt, İletişim, 2003]
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995. [Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu, İmge Kitabevi Yayınları, 1992, 2000, 2006]
- Gebauer, Gunter, ed. *Anthropologie*. Leipzig: Reclam, 1998.
- Gebauer, Gunter, ed. *Wittgensteins anthropologisches Denken*. Munich: Beck, 2009.
- Gebauer, Gunter, Dietmar Kamper, Dieter Lenzen, Gert Mattenklott, Christoph Wulf, and Konrad Wünsche. *Historische Anthropologie. Zum Problem der*

- Humannwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung.* Reinbek: Rowohlt, 1989.
- Hahn, Alois. *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
- Herder, Johann Gottfried. *Philosophical Writings.* New York: Cambridge University Press, 2002.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.* Cambridge/Mass: MIT Press, 1996.
- Honneth, Axel. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory.* New York: Columbia University Press, 2009.
- Jüttemann, Gerd, Michael Sonntag, and Christoph Wulf, eds. *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2005.
- Kamper, Dietmar. *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik.* München: Hanser, 1973.
- Kamper, Dietmar, and Christoph Wulf, eds. *Die Wiederkehr des Körpers.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.
- Kamper, Dietmar, and Christoph Wulf, eds. *Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommen und Unverbesserlichkeit.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.
- Kamper, Dietmar, Christoph Wulf, and Gunter Gebauer, eds. "Kants Anthropologie." *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 11,2 (2002).
- Kittler, Friedrich A. *Literature, Media Information Systems: Essays.* Amsterdam: Arts International, 1997.
- Lenzen, Dieter. *Mythologie der Kindheit.* Reinbek: Rowohlt, 1985.
- Liebau, Eckart, and Christoph Wulf, eds. *Generation.* Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1996.
- Montandon, Alain, ed. *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures.* Paris: Bayard, 2004.
- Morin, Edgar. *La méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine.* Paris: Seuil, 2001.
- Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie.* Edited by Christoph Wulf et al. Berlin: Akademie, 1992ff.
- Schings, Hans-Jürgen, ed. *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert.* Stuttgart: Metzler, 1994.
- Sloterdijk, Peter. *Plurale Sphärologie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.
- Soeffner, Hans-Georg. *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen.* Weilerswist: Velbrück, 2000.
- Stagl, Justin, and Wolfgang Reinhard, eds. *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen.* Vienna, Cologne, Weimar: Böhlau, 2005.
- Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Thought among the Greeks.* London: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- Waldenfels, Bernhard. *The Question of the Other.* Albany: New York State University Press/Hong Kong: Chinese University Press, 2007.
- Wenzel, Horst. *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter.* Munich: Beck, 1995.
- Wulf, Christoph, ed. *U'm Menschen. Handbuch Historische Anthropologie.* Weinheim: Beltz, 1997.

- Wulf, Christoph. *Anthropology of Education*. Münster, New York: Lit, 2002.
- Wulf, Christoph. *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité*. Paris: Téraèdre, 2007.
- Wulf, Christoph, and Dietmar Kamper, eds. *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Berlin: Reimer, 2002.

Tarihsel Antropolojinin Konuları

Bir Meydan Okuma Olarak Beden

- Alter, Joseph S. *The Wrestler's Body Identity and Ideology in North India*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Alter, Joseph S. *Yoga in Modern India: The Body between Science and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998. [Kutsal İnsan, Ayrıntı, 2001]
- Belting, Hans, Dietmar Kamper, and Martin Schulz, eds. *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*. München: Wilhelm Fink, 2002.
- Benthien, Claudia, and Christoph Wulf, eds. *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*. Reinbek: Rowohlt, 2001.
- Böhme, Gernot. *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Wilhelm Fink, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Breton, David. *Le Saveur du Monde. Une Anthropologie des Sens*. Paris: Métailié, 2006.
- Bull, Michael, and Les Back, eds. *The Auditory Culture Reader*. Oxford, New York: Berg, 2003.
- Classen, Constance. *The Color of Angels: Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*. London, New York: Routledge, 1998.
- Classen, Constance, David Howes, and Anthony Synnott, eds. *Aroma. The Cultural History of Smell*. London, New York: Routledge, 1994.
- Classen, Constance, ed. *The Book of Touch*. Oxford, New York: Berg, 2005.
- Csordas, Thomas J. "The Body's Career in Anthropology." In *Anthropological Theory Today*. Edited by Henrietta Moore, 172–205. Cambridge, Malden: Polity Press, 1999.
- Diaconu, Madalina. *Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.
- Drobnick, Jim, ed. *The Smell Culture Reader*. Oxford, New York: Berg, 2006.
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. New York: Urizen Books, 1982.
- Evans-Pritchard, Edward E. *A History of Anthropological Thought*. London: Faber and Faber, 1981.
- Featherstone, Mike, Mike Hepworth, and Bryan S. Turner, eds. *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London: Sage, 1991.
- Feher, Michel, ed. *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vols. New York: Zone, 1989.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, 1995.
- Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- Galimberti, Umberto. *Les raisons du corps*. Paris: Grasset, 1998.
- Herzfeld, Michael. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge, 2005.
- Hume, Lynne. *Portals. Opening Doorways to Other Realities through the Senses*. Oxford, New York: Berg, 2007.
- Johnson, Mark. *The Body and the Mind. The bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- Kamper, Dietmar, and Christoph Wulf, eds. *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.
- Kamper, Dietmar, and Christoph Wulf, eds. *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin: Reimer, 1989.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenges to the Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Lacan, Jacques. *Ecrits*. New York: Norton, 1977.
- LeBreton, David. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: Presses universitaires de France, 2000.
- "L'Homme. L'anthropologue et le Contemporain." *Revue française d'anthropologie*. Numéro spécial 185–186 Janvier/Juin 2008. Edited by Jean-Paul Colleyn and Jean-Pierre Dozon.
- zur Lippe, Rudolf. *Am eigenen Leibe. Zur Ökonomie des Lebens*. Frankfurt/M.: Syndikat, 1978.
- Mauss, Marcel. *Techniques, Technology, and Civilization*. New York: Durkheim Press/Berghahn Books, 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London, New York: Routledge, 1962.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Michaels, Axel, and Christoph Wulf, eds. "The Body in India. Ritual, Transgression, Performativity." *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 18,1 (2009).
- Rizzolatti, Giacomo, and Corrado Sinigaglia. *Mirrors in the Brain. How our Minds Share Actions and Emotions*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Scheper-Hughes, Nancy, and Margaret Lock. "The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology." *Medical Anthropological Quarterly* 1 (1987): 6–41.
- Schmitz, Herrmann. *Der Leib*. Bonn: Bouvier, 1965.
- Schwarte, Ludger, and Christoph Wulf, eds. *Körper und Recht. Anthropologische Dimensionen der Rechtsphilosophie*. München: Wilhelm Fink, 2003.
- Segal, Daniel A., and Sylvia J. Yanagisako, eds. *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham, London: Duke University Press, 2005.
- Serres, Michel. *The Five Senses. A Philosophy of Mingled Bodies*. London, New York: Continuum, 2009.
- Shilling, Chris. *The Body and Social Theory*. London: Sage, 1993.

- Stafford, Barbara M. *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1991.
- Strathern, Andrew. *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Waldenfels, Bernhard. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
- Waldenfels, Bernhard. *The Question of the Other*. Albany: New York State University Press/Hongkong: Chinese University Press, 2007.
- Wulf, Christoph, ed. *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim: Beltz, 1997 (French ed. *Traité d'anthropologie historique. Philosophies, histoires, cultures*. Paris: L'Harmattan, 2002; Italian ed. *Cosmo, Corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*. Milano: Bruno Mondadori, 2002; Japanese ed. 2008; Chinese ed. 2009).
- Wulf, Christoph, and Dietmar Kamper, eds. *Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie*. Berlin: Reimer, 2002.

Kültürel Öğrenmenin Taklitsel Temeli

- Agacinski, Sylviane, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, and Bernard Pautrat. *Mimesis des articulations*. Paris: Aubier-Flammarion, 1975.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: the Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Bandura, Albert. *Self Efficacy*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Cantwell, Robert. *Ethnomimesis*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1993.
- Costa Lima, Luiz. *Control of the Imaginary. Reason and Imagination in Modern Times*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1988.
- Derrida, Jacques. *Disseminations*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Gebauer, Gunter, and Christoph Wulf. *Mimesis. Culture, Art, Society*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Gebauer, Gunter, and Christoph Wulf. *Spiel, Ritual, Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek: Rowohlt, 1998 (French edition 2004).
- Gebauer, Gunter, and Christoph Wulf. *Mimetische Weltzugänge. Soziales Handeln – Rituale und Spiele – ästhetische Produktionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- Girard, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977. [Şiddet ve Kutsal, Kanat, 2003]
- Girard, René. *The Scapegoat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986. [Günah Keçisi, Kanat, 2005]
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1978.
- Jacoboni, Marco. *Mirroring People*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 2008.
- Koller, Hermann. *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Bern: Francke, 1954.
- Lecker, Martina. *Mime, Mimesis und Technologie*. München: Wilhelm Fink, 1995.
- Plessner, Helmuth. *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behavior*. Evanston: Northern University Press, 1970.
- Plessner, Helmuth. "Zur Anthropologie der Nachahmung." In Helmuth Plessner. "Ausdruck der menschlichen Natur," *Gesammelte Schriften* vol. 7. Edited by Günter Dux, Odo Marquard, and Elisabeth Ströker, 389–98.

- Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.
- Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1984–1988.
- Rizzolatti, Giacomo, and Corrado Sinigaglia. *Mirrors in the Brain. How our Minds Share Actions and Emotions*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.
- Suzuki, Shoko, and Christoph Wulf, eds. *Mimesis, Poiesis, Performativity in Education*. Münster, New York: Waxmann, 2007.
- de Tarde, Gabriel. *Die Gesetze der Nachahmung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.
- Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.
- Tomasello, Michael. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Walton, Kendall L. *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Wulf, Christoph. *Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual*. Bielefeld: transcript, 2005.

Edimselin Teori ve Pratikleri

- Austin, John L. *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam, 1979 (2nd ed.).
- Bourdieu, Pierre, and Loic J.D. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: Chicago University Press, 1992.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990. . [Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi, Metis, 2008]
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
- de Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- DiGiovanna, Joseph J. *Linguistic Phenomenology: Philosophical Method in J.L. Austin*. New York: P. Lang, 1989.
- Duttlinger, Carolin, Lucia Ruprecht, and Andrew Webber, eds. *Performance and Performativity in German Cultural Studies*. Oxford, New York: P. Lang, 2004.
- Fischer-Lichte, Erika. *Performative Aesthetics*. New York: Routledge, 2008.
- Fischer-Lichte, Erika, and Christoph Wulf, eds. "Theorien des Performativen." *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 10,1 (2001).
- Fischer-Lichte, Erika, and Christoph Wulf, eds. "Praktiken des Performativen." *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 13,1 (2004).
- Loxley, James. *Performativity*. New York: Routledge, 2006.
- Noe, Alva. *Action in Perception*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2004.
- Parker, Andrew, and Eve Kosofsky, eds. *Performativity and Performance*. New York: Routledge, 1995.
- Schechner, Richard. *Performance Studies*. New York: Routledge, 2006.
- Schramm, Helmar, ed. *Bühnen des Wissens. Interferenzen zwischen Wissenschaft und Kunst*. Berlin: Dahlem University Press, 2003.
- Tulloch, John. *Performing Culture. Stories of Expertise and the Everyday*. London: Sage, 1999.
- Turner, Victor. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York:

Performing Arts Journal Publication, 1982.

- Wirth, Uwe, ed. *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.
- Wulf, Christoph, Michael Göhlich, and Jörg Zirfas, eds. *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln*. Weinheim: Juventa, 2001.
- Wulf, Christoph, and Jörg Zirfas, eds. *Pädagogik des Performativen*. Weinheim: Beltz, 2007.

Ritiellerin Yeniden Keşfi

- Bell, Catherine M. (1992) *Ritual Theory Ritual Practice*. New York et al.
- Bell, Catherine M. (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York et al.
- Belliger, Andrea/Krieger. David J. (1998) (ed) *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen.
- Bourdieu, Pierre (1982) Les rites comme des actes d'institution. In: *Actes de la recherche en science sociales*, 43. p. 58-63.
- Bourdieu, Pierre (1977) Outline of a theory of practice, translated by Richard Nice, Cambridge.
- Douglas, Mary (2002) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Oxford.
- Douglas, Mary (2002) *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*, Oxford. [Saflık ve Tehlike, Metis, 2007]
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (1993) (ed.) *Praxis und Ästhetik* Frankfurt/M 1993.
- Gebauer, Gunter/ Wulf,Christoph (1998) *Spiel, Ritual, Geste. Mimentisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek.
- Geertz, Clifford (1973) *The interpretation of culture: selected essays*, New York.
- van Gennep, Arnold (1960) *The rites of passage*, London.
- Goffman, Erving (1974) *Frame analysis: an essay on the organization of experience*, New York.
- Grimes, Ronald L. (1996) (ed.) *Readings in Ritual Studies*, Upper Saddle River/N.J.
- Hahn, Alois (2000) *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*. Frankfurt/M.
- Köpping. Klaus-Peter/Rao. Ursula (2000) (ed.) *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz*. Münster et al.
- Ritual und Innovation. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. 2. Beiheft (2004), edited by Christoph Wulf/Jörg Zirfas.
- Rituelle Welten. *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, vol. 12 (2003) 1-2. edited by Christoph Wulf/Jörg Zirfas.
- Soeffner, Hans-Georg (1997) *The order of rituals: the interpretation of everyday life*, translated by Mara Luckmann, New Brunswick.
- Turner, Victor (1969) *The ritual process: structure and anti-structure*, Chicago.
- Turner, Victor (1982) *From ritual to theatre: the human seriousness of play*, New York.
- Wulf, Christoph/Althans, Birgit/Audehm, Kathrin/Bausch. Constanze/Göhlich, Michael/Sting, Stephan/Tervooren, Anja/Wagner-Willi, Monika/Zirfas. Jörg (2001) *Das Soziale als Ritual. Zurperformativen Bildung von Gemeinschaften*, Opladen.
- Wulf, Christoph/Althans, Birgit/Audehm, Kathrin/Bausch. Constanze/Göhlich, Michael/Mattig, Ruprecht/Tervooren, Anja/ Wagner-Willi,

Monika/Zirfas, Jörg (2004) *Bildung im Ritual. Schule, Familie, Jugend, Medien*, Wiesbaden.

Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2004) (ed.) *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, München.

Evrensel ve Tikel Arasında Dil

Briggs, Charles L. "Linguistic Magic Gulleys in the Making of a Modernist Anthropologist." *American Anthropologist* 104,4 (2002): 481–98.

Barthes, Roland. *Image Music Text*. New York: Hill and Wang, 1977.

Chomsky, Noam. *Language and Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

Chomsky, Noam. *Knowledge of Language. Its Nature, Origin, and Use*. New York: Praeger, 1986.

Eschbach, Achim, and Jürgen Trabant. *History of Semiotics*. Philadelphia: J. Benjamins, 2000.

Herder, Johann Gottfried. *On the Origin of Language*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

von Humboldt, Wilhelm. *Werke in fünf Bänden*. Edited by Andreas Flitner and Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960–83.

von Humboldt, Wilhelm. *On Language. On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*. New York: Cambridge University Press, 1999.

Poulain, Jacques. *De l'homme. Éléments d'anthrobiologie philosophique du langage*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Trabant, Jürgen. *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.

Trabant, Jürgen. *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*. Munich: Beck, 2003.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations. The English text of the third edition*. New York: Macmillan, 1973. [Felsefi Soruşturmalar, *Metis*, Nisan 2007]

Vygotskii, Lew S. *Thought and Language*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1962.

İmge ve İmgelem

Augé, Marc. *The War of Dreams: Exercises in Ethno-Fiction*. London: Pluto Press, 1999.

Barthes, Roland. *Camera Lucida*. New York: Hill and Wang, 1981.

Belting, Hans. *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Belting, Hans. *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München: Wilhelm Fink, 2000.

Boehm, Gottfried, ed. *Was ist ein Bild?* Munich: Wilhelm Fink, 2004.

Böhme, Gernot. *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Wilhelm Fink, 2001.

Bolz, Norbert. *Theorie der neuen Medien*. München: Wilhelm Fink, 1990.

Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Translated by Kathleen Blamey. Cambridge: Polity Press, 1987. [Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? Marksizm ve Devrimci Kuram, *İletişim Yayınevi*, 2003]

Didi-Huberman, Georges. *Was wir sehen, blickt uns an. Zur Metapsychologie*

- des Bildes. München: Wilhelm Fink, 1999.
- Didi-Huberman, Georges. *Confronting Images: Questioning the Ends of a Certain History of Art*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.
- Faßler, Manfred, ed. *Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität – Wahrnehmung – Ethik der Kommunikation*. Munich: Wilhelm Fink, 1999.
- Flusser, Vilém. "Eine neue Einbildungskraft." In Vilém Flusser. *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien*, 251-331. Bensheim: Bollmann, 1993.
- Hüppauf, Bernd, and Christoph Wulf, eds. *Dynamics and Performativity of Imagination. The Image between the Visible and the Invisible*. New York, London: Routledge, 2009.
- Iser, Wolfgang. *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1993.
- Kamper, Dietmar. *Zur Geschichte der Einbildungskraft*. Munich: Hanser, 1981.
- Kamper, Dietmar. *Zur Soziologie der Imagination*. München: Wilhelm Fink, 1986.
- Kamper, Dietmar. *Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie*. Munich: Wilhelm Fink, 1995.
- de Kerckhove, Derrick. *The Skin of Culture. Investigating the new Electronic Reality*. Toronto: Somerville House Pub., 1995.
- Kittler, Friedrich. *Discourse networks 1800/1900*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Marin, Louis. *Des pouvoirs de l'image. Glosses*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- Marin, Louis. *On Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- McLuhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. London: Routledge & Paul, 1962.
- McLuhan, Marshall. *Understanding media. The Extensions of Man*. New York: Routledge, 2001.
- Mersch, Dieter. *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München: Wilhelm Fink, 2002.
- Mitchell, William J. T. *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Mollenhauer, Klaus, and Christoph Wulf, eds. *Aisthesis/Ästhetik. Zwischen Wahrnehmung und Bewusstsein*. Weinheim: Beltz, 1996.
- Mondzain, Marie-José. *Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Panofsky, Erwin. *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. New York: Harper & Row, 1962.
- Pylshyn, Zenon. *Seeing and Visualizing. It's Not What You Think*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2003.
- Sartre, Jean-Paul. *The Imaginary. A Phenomenological Psychology of the Imagination*. London, New York: Routledge, 2004.
- Schäfer, Gerd, and Christoph Wulf, eds. *Bild – Bilder – Bildung*. Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1999.
- Seel, Martin. *Aesthetics of Appearing*. Stanford: Stanford University, 2005.
- Sontag, Susan. *On Photography*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1990. [Fotograf *Üzerine, Agora Yayınevi* 2008]

- Weibel, Peter. *Net-Condition: Art and Global Media (Electronic Culture – History, Theory, Practice)*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2001.
- Welsch, Wolfgang, ed. *Die Aktualität des Ästhetischen*. München: Wilhelm Fink, 1993.
- Wulf, Christoph, Dietmar Kamper, and Hans Ulrich Gumbrecht, eds. *Ethik der Ästhetik*. Berlin: Akademie, 1994.

Ölüm ve Başkalık

- Ariès, Philippe. *The Hour of our Death*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Bahr, Hans-Dieter. *Den Tod denken*. München: Wilhelm Fink, 2002.
- von Barloewen, Constantin, ed. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Munich: Eugen Diedrichs, 1996.
- Bonnet del Valle, Muriel. *La naissance, un voyage: L'accouchement à travers les peuples*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Baudrillard, Jean. *Symbolic Exchange and Death*. London, Thousand Oaks: Sage, 1993. [Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm, *Boğaziçi Üniversitesi*, Haziran 2002]
- Borneman, John, ed. *Death of the Father. An Anthropology of the End in Political Authority*. New York: Berghahn Books, 2004.
- Dundes, Lauren, ed. *The Manner born: Birth Rites in Cross-Cultural Perspective*. Walnut Creek: Altamira Press, 2003.
- Enright, Dennis J., ed. *The Oxford Book of Death*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1983.
- Fuchs, Werner. *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.
- Jankélévitch, Vladimir. *La mort*. Paris: Flammarion, 1977.
- Landsberg, Paul Ludwig. *The Experience of Death. The Moral Problem of Suicide*. London: Rockliff, 1953.
- Macho, Thomas. *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987.
- Morin, Edgar. *L'homme et la mort*. Paris: Seuil, 1970.
- Noys, Benjamin. *The Culture of Death*. Oxford, New York: Berg, 2005.
- Vovelle, Michel. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.
- Wulf, Christoph et al. *Geburt in Familie, Klinik und Medien*. Opladen & Farmington Hills: Budrich University Press, 2008.
- Wulf, Christoph, Anja Hänsch, and Micha Brumlik, eds. *Das Imaginäre der Geburt*. Munich: Wilhelm Fink, 2008.

Sonuç

- Barret-Ducrocq, Françoise, ed. *Quelle Mondialisation?* Paris: Grasset, 2002.
- Beck, Ulrich. *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press, 2000.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens, and Scott Lash. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Bohnsack, Ralf. *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*. Opladen: Leske und Budrich, 2003 (5th ed.).

- Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln, eds. *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, 1994.
- Featherstone, Mike. *Undoing Culture. Globalisation, Postmodernism and Identity*. London: Sage, 1995.
- Flick, Uwe. *An Introduction to Qualitative Research*. London: Sage, 2006.
- Hutchinson, John, and Anthony D. Smith, eds. *Ethnicity*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.
- Münch, Richard. *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.
- Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Todorov, Tzvetan (2001). *Life in Common: An Essay in General Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska.
- UNESCO: *Déclaration universelle de L'Unesco sur la diversité culturelle. Commentaires et propositions*, Série Diversité culturelle No 2. Edited by Katérian Stenou. Paris: UNESCO, 2003.
- Weingart, Peter. "Interdisziplinarität – der paradoxe Diskurs." *Ethik und Sozialwissenschaften* 8, 4 (1997): 521-9.
- Wolton, Dominique. *L'autre mondialisation*. Paris: Flammarion, 2003.
- Wulf, Christoph. *Anthropologie kultureller Vielfalt. Interkulturelle Bildung in Zeiten der Globalisierung*. Bielefeld: transcript, 2006.
- Wulf, Christoph, and Christine Merkel, eds. *Globalisierung als Herausforderung der Erziehung. Theorien, Grundlagen, Fallstudien*. Münster, New York: Waxmann, 2002.

Kültürlerin kapalı ve saf değil dinamik ve melez sistemler olduklarını, birbirlerinin içine nüfuz edebildiklerini ve önceden belirlenebilen bir geleceğe sahip olmadıklarını iddia eden tarihsel antropoloji, farklı zaman ve kültürlerle ilgili konuları incelemeye yönelik bilimsel niyetin sonucudur. Bu nedenledir ki tarihsel antropolojik araştırma; genel antropolojinin temel ilgi alanları olan evrim, insanın doğadaki yeri, din, dil, toplumsal cinsiyet, kültürel öğrenme, beden, kutsallık, aşk, başkalık, ölüm vb. konularla birlikte tarih, edebiyat, dilbilim, sosyoloji, psikoloji ve eğitim teorisi gibi çok sayıda farklı disiplini de kapsar.

Christoph Wulf bu çalışmasıyla insan evriminden felsefi antropolojiye, tarih çalışmalarında antropolojinin yerinden antropolojik alan araştırmasına başkalığa, kutsallıktan ölüme, aşktan görünüşüne, bedenden medyaya, ritüelden cinsiyete, imgelerden dile, disiplinlerarası yöntemsel çeşitliliğe, küreselleşmeden kültür gibi çok sayıda ilgi çekici konuyu çok yaklaşımla inceleyerek okuyucuyu antropolojiye davet ediyor.



dipnot yayımları

Selânik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara

