

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>

TOPLUM BİLİMLERİNDE YORUMCU YAKLAŞIM

GADAMER

GEERTZ

HIRSCHMAN

KUHN

RABINOW

RICOEUR

SULLIVAN



HÜRRİYET VAKFI YAYINLARI

YAYIN KURULU:

Orhan BİRGİT

Ferit EDGÜ

Arslan KAYNARDAĞ

Prof. Dr. Şerif MARDİN

Prof. Dr. Tahsin YÜCEL

Doğan HIZLAN (Sekreteryâ)

Basım Sorumlusu:

Enver ERCAN

Kapak ve Sayfa Düzeni:

Erhan PALDIMOĞLU

Ofset Hazırlık ve Baskı:

Hürriyet Ofset A.Ş. Sefaköy-İstanbul

© Türkçesi: Hürriyet Vakfı Yayınları

1. Baskı Ekim 1990

3.000 Adet

TOPLUM BİLİMLERİNDE YORUMCU YAKLAŞIM

Derleyenler

Paul Rabinow
ve
William Sullivan

Türkçesi

Taha Parla



H Ü R R İ Y E T V A K F I Y A Y I N L A R I

(BOŞ SAYFA)

İÇİNDEKİLER

I. Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu/ Paul Rabinow-William Sullivan	1
II. Anlamayı Güçleştiren Paradigma Arayışları/ Albert O.Hirschman	15
III. Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek/ Paul Ricoeur	27
IV. “Yerli Gözüyle”: Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne/ Clifford Geertz	45
V. Tarih-Bilim Tarihi İlişkisi/ Thomas S.Kuhn	57
VI. Tarih Bilinci Sorunu/ Hans-Georg Gadamer	79

(BOŞ SAYFA)

GİRİŞ

BU kitapta yer alan makaleler 1976-77 ders yılında Kaliforniya Üniversitesi'nde (Berkeley) düzenlenen "Kültür Sosyolojisi" seminerine verilen bildiri-lerin bir bölümüdür. Tamamı 1979'da İngilizce olarak Kaliforniya Üniversitesi Basımevi'nce yayımlanmıştır. Makalelerin en önemli ve ilginç olanları Türkçe'ye çevrilerek elinizdeki derleme oluşturulmuştur.

Her biri kendi alanının önde gelen adlarından olan yazarların yazıları arasındaki ortak nokta, toplum bilimlerinde ya da kitapta katkısı bulunanlardan bazılarının yeğlediği deyişle insan bilimlerinde yorum yönteminin açıklayıcı gücünü ortaya koymaya çalışmalarıdır. Burada yöntemden anlaşılması gereken, dar anlamda bir açıklama ve araştırma tekniği değil, daha geniş anlamda bir metodolojik yaklaşımdır.

Yazarlar yorumcu yaklaşımı siyasal iktisat, antropoloji, bilim tarihi, tarih felsefesi gibi çeşitli alanlarda uygularken, hem belli toplumsal olay ve süreçleri açıklamaya, hem de bu yaklaşımın ardında duran bilgi kuramını ve toplumsal bilimler felsefesini belirtmeye çalışmışlardır. Kimisi Marksizm'le fenomenolojiyi bağdaştırmayı denerken, kimisi de "yorumbilim"in (hermenötik) temellerini irdelemiştir.

Editörlerinin de belirttiği gibi, kitabın kesin çerçevesi çizilmiş, yaygın yandaş ve uygulayıcıları olan, bütüncül bir yaklaşımı temsil etme iddiası yoktur. Toplum bilimlerinde kimi temel yöntem sorunları karşısında birbirine yakın arayışlar içinde olan düşünürlerin yanıt denemelerini bir araya getiren bir derlemedir. Yanıtlar yer yer incelikli, bazen de yetersiz bulunabilir, ama sorulan sorular ve ele alınan sorun önemli sayılmalıdır.

(BOŞ SAYFA)

I

Yorumcu Eğilim: Bir Yaklaşımın Doğuşu

Paul Rabinow ve William Sullivan

TOPLUM bilimlerinin ortaya çıkışıyla birlikte şöyle bir beklenti doğmuştu: Bu bilim dalı, giderek çocukluk çağının hümanizmini geride bırakıp pozitif bilimin olgunluğuna erişecek ve böylelikle değerlere, yargılara, bireysel sezilere olan bağımlılığından kurtulacaktı. Çağdaş Batı insanının aklını kullanarak tutkularından, bilinçaltından, tarih ve geleneklerinden kurtulup özgürleşme düşü, 19. yüzyıl sosyal bilim düşüncesinin en derin teması olmuştur. Oysa 20. yüzyılın belki de en önemli gelişmesi, 19. yüzyılın bize armağan ettiği muazzam ilerlemeci tarih görüşünün tuzla buz oluşuydu. Comte'un insanın kaçınılmaz başarısı olarak gördüğü pozitif akıl, Weber'e bir demir kafes gibi görünmeye başlamıştı.

Bu derlemenin amacı, geniş bir okur kitlesine tarihçeler, sosyologlar, antropologlar, psikologlar, din tarihçileri, bilim adamları ve felsefecilere, insan toplumlarının incelenmesinde kullanılan yorumcu ya da hermenötik yaklaşımı en iyi biçimde temsil eden, dikkatle seçilmiş bir grup yazıyı sunmaktır.

Bu yazılar, önemli teorik konuları ele alırken, yorumcu yaklaşımı eleştirel bir biçimde pozitivist, yapısalcı ve neo Marksist yaklaşımlarla da karşılaştırmaktadır. Ayrıca, sembollerin, kültürlerin ve tarihsel dönemlerin yorumlanmasında zengin ve yetkin örnekler oluşturmaktadırlar. Amacımız, ortaya yeni bir ekol ya da yeni bir dogma koymak olmamakla birlikte, kitabımızda önemli bir tematik ve teorik bütünlük bulunduğuna inanıyoruz. Editörler olarak (birimiz antropolog, birimiz felsefeci), bu giriş yazımızda, yorumcu bir sosyal bilimin doğuşunu, derlediğimiz makaleler aracılığıyla, tarihsel ve kuramsal bir bağlama yerleştirmeye çalışacağız.

DEKONSTRÜKSİYON

Toplum Bilimlerindeki Krizin Yorumlanması

Toplum bilimleri alanında çalışan birçok çağdaş araştırmacı, tıpkı önceler gibi kendilerini nihayet oturmuş bir bilim dalının yeni çağının öncüleri gibi görmeyi sürdürmektedirler. Ne var ki, onlar da, yine önceler gibi, düş

kırıklığına uğramaktan kurtulabilmiş değiller.

Thomas Kuhn'a göre doğa bilimlerinin gücü, sorunları ve yöntemleri tanımlayan genel, ortak paradigmlar geliştirerek, sonu gelmez metodolojik tartışmaların üstesinden gelebilme yetisinden kaynaklanıyordu. Sosyal bilimciler *Kuhn'un* tezine kısmen şu nedenle sarıldılar: Bu tez, dilbilim ve iktisat da dahil olmak üzere, kimi sosyal bilim disiplinlerinin bir ortak yöntem ya da doğa bilimlerine özgü, genel kabul görmüş klasik açıklama örnekleri geliştirme konusundaki mahcup edici başarısızlığına belli bir açıklama getiriyordu: Sosyal bilimlerde belli bazı açıklayıcı şemaların sürekli varlığını ve teorik yararlılığını yadsımadıkları halde, sosyal bilimciler, yine de hiçbir zaman çağdaş doğa bilimlerinin vardığı çok güçlü temel uzlaşmaya yaklaşamamışlardı.¹

Kuhn'a göre, araştırmacılar arasındaki bu tür bir anlayış birliği, "*paradigmatik bilim*" aşamasını, güvenli gelişme çağını ve üzerinde anlaşılmış bulunan paradigmanın açıklama kapasitesinin genişleme dönemini oluşturur. Paradigmalar, *Kuhn'un* "*paradigma - öncesi*" dediği kaotik bir aşamanın sonucudur. Bu aşamada, daha sonra evrensel kabul görecektir olan gözlemler ve söylemler biçimi, önceki rakip paradigma - öncesi açıklamalarla savaşımını kazanmak zorundadır. Sosyal bilimler disiplinlerinin çoğu tarihleri boyunca bu durumda kalmışlardır.²

Kuhn'un savının buraya kadar olan bölümü, sosyal bilim dallarının paradigmatik bilim aşamasına sığarmayı beklemekte oldukları yolundaki savunmalarını destekler nitelikte görülebilir. Davranışçılık, yapısal - işlevselcilik, çeşitli maddeci okullar, Keynesçilik, yapısalcılık ve başkaları, hepsi de belli bir noktada kendilerini paradigma adayı olarak öne sürmüşlerdir: Eğer hiçbirini bugüne kadar karşıtlarını *Newtongil* bir otoriteyle susturmayı başaramamışsa; bu, birkaç inceleme, teori ya da yöntemin ortaya çıkmayacağı ve eninde sonunda muzaffer bir paradigmanın doğmayacağı demek değildir. Ne var ki, bunu bir olanak olarak kabul etmek bile - ki kabul etmek için önemli nedenler bulunduğunu biraz sonra göreceğiz -; *Kuhn'un* anlattığı bilimsel gelişim öyküsü zaten kimi çekinceleri hatıra getiren bir biçimde noktalanmaktadır. *Kuhn* göstermektedir ki, paradigma aşamasına sıçrandıktan sonra bile, elde edilen istikrar, bilim tarihinde ancak göreceli bir istikrardır. Doğa bilimlerinin büyük paradigmalarının hepsi, belli bir gelişme döneminden sonra, yerlerini ergeç başka paradigmalara bırakmışlardır. En çığır açıcı örnek de, 20. yüzyıl fiziğinde meydana gelmiş olan devrimdir: Görelilik kavramı ve kuantum mekaniği, *Newton* sistemini yıkıp onun yerine geçmiştir. Bundan sonra da fizikte, tümüyle nesnel bir gözlem bilimi ve tüm dengeli bir açıklama sistemi yoluyla mantıksal ve kümülatif ilerlemeler sağlandığına ilişkin 19. yüzyıl anlayışı giderek zayıflamaya yüz tutmuştur.

Yine de insan bilimlerinin temel sorunu, bütün bilimsel olguların bir teorik bağlama bağımlı olması gereğinden ya da hiçbir araştırma mantığının bilimsel doğrulama prosedürlerinin kesinliğine ulaşacak biçimde formüle edilemeyeceği gerçeğinden ibaret değildir. *Kantgil* eleştirel felsefe, gözlemin nesneleri ile bilginin öznesi arasındaki ilişkileri zaten vurgulamış bulunuyor. *Kant* ve izleyicileri için, kanıtlanmış hipotezlerin evrensel ve nesnel gerçekliklerinin garantisi, tam da nesnelerin alanlarını kuran öznenin evrensel ve tümüyle biçimsel bir özne olmasıdır. Bilimin açıklayıcı gücü, temelinin mantıksal ve

¹ *S.N. Eisenstadt* bu anlama türlerinin önemini M. Cüreları ile ortak çalışmasında incelemiştir: *The Form of Sociology: Paradigms and Crisis* (New York: Wiley and Sons, 1976.)

² Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2. bas. (Chicago: University of Chicago Press, 1970.) Özellikle bkz. "Postscript" 1969.)

epistemik bir öznde bulunmasının sonucudur. Bu öznenin etkinlikleri de, bağlamdan arınmış eylemler olarak genellenebilir ve anlaşılabilir. Yine de *Kant*, insanın dünyasını kavramak için, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki salt teorik özneye indirgenemeyecek bir özne üzerinde yoğunlaşan bir "pratik antropoloji"nin gerekliliğini teslim etmiştir. Bu özne, kendini, dünyadaki eylemleri üstüne düşünerek bilen bir öznedir ve yalnızca deneyim değil aynı zamanda bilinçli eylem sahibi bir öznedir. Yorumcu yaklaşım, katı anlamda *Kantçı* değilse de: onunla ortak olan yanı, bağlam içindeki pratik anlamının, yalnızca birbirleriyle ilişkileri açısından tanımlanan bir kategoriler sistemine indirgenemeyeceği postülasını benimsemesidir.

İnsan bilimlerine belli bir yaklaşımı paradigma adayı olarak öne sürebilmek için, insan eylemlerinin anlamının, doğa bilimlerindeki duruma benzer bir biçimde, epistemik öznenin kanunsal davranışları altında toplanarak saptanması gerektiğini kabul etmeliyiz. *Gregory Bateson*'un sistem teorisinden ödünç aldığı modelleri son yıllarda insan zihniyle toplum arasındaki ilişkinin sorunlarına uygulama girişimi ve *Piaget*'nin yapısalci projesinin gelişimi, *Piaget*'nin sosyal bilimlerinde atomistik ampirizm diye nitelendirdiği nedensel açıklama yöntemine göre önemli ilerlemeler sayılır. İkisinde de asıl odak noktası holizmdir (bütüncülük), ki bu konuda *Bateson* ekoloji metaforunu kullanmaktadır.

Bu yeni yaklaşımdaki holistik açıklamanın amacı, öğeler arasındaki doğrusal ilişkilere dayandırılan modellerle kavranamayacak çok çeşitli beşeri olayı organize etmeye çalışmaktır. Karşılıklı belirleyicilik taşıyan ilişkiler üzerindeki vurgu, sibernetik ve yapısalci düşünce biçimlerinin güçlü, temel bulgusudur. Ancak, bu ilişkilerin, insan eyleminin özgül bağlamına gönderme yapılmadan tanımlanabilecek belirli davranışlar olarak kavranması son derece önemlidir. Bu yaklaşım her ne kadar belli bir ilerleme oluşturunca da, özünde, insan bilimlerini hâlâ doğa bilimlerinin paradigması içinde eritmeye yönelik bir çaba olarak kalmaktadır. Çünkü tarihsel ve kültürel bağlamdaki eylemi tekrar saf epistemik öznenin davranışlarına indirgemektedir. Somut, pratik özne sorunu çözemedikçe de, bu çabanın *Kantgil* eleştirisi aşılamamakta ya da en azından yanlışlanmış olmamaktadır.³

Sosyal bilimlerinde bir paradigma çağının olmayacağını olamayacağını ilan etmenin zamanı artık gelmiştir; hatta geçmektedir. İddiamız odur ki, sosyal bilimlerinin paradigma sıçramasını başaramamış olması, yalnızca metodolojik olgunluğa ulaşamamasının bir sonucu olmayıp, insan dünyasının çok temel bir özelliğinden de kaynaklanmaktadır. Bu savımız doğru ise, sosyal bilimlerin krizi, doğrudan doğruya sosyal araştırmanın doğasıyla ilgilidir. Krizin kökünde, insan bilimlerinin bir biçimde mutlaka çağdaş doğa bilimlerinin yolunu izleme yazgısını taşıdığına ilişkin anlayış yatmaktadır. Bu egemen beklentiye yaslanmış sosyal bilimlerinde müzminleşmiştir; bu saplantı, araştırmacıları insan dünyasıyla ciddi biçimde ilgilenmekten sık sık alıkoyar ve tümüyle biçimsel tartışma ve önergelerin kısırlığına götürür olmuştur. "Kalkınma teorisi" örneğinde olduğu gibi, yapılacak iş, sıçrama ("take off") olana kadar beklemek haline gelmiştir. "Varmak üzere olan bilim" anlayışı, bu kargo - kültürü andırır bakış açısı, artık terk edilmelidir.

Buna karşılık yorum yöntemi ya da yorumcu yaklaşım, dikkatleri tekrar kültürel anlamların çeşitleri üzerinde odaklaştırmakta, bunların özgüllükleri ve karmaşık dokusu üstünde toplamakta; bunu yaparken de tarihsiciliğin ve

³ Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (San Francisco: Chandler Publishers, 1972); Jean Piaget, *Structuralism* (New York: Harper and Row, 1970.)

kültürel rölativizmin klasik biçimlerindeki tuzaklara düşmemektedir. Çünkü insan bilimlerinde araştırmanın nesnesi de "signifikasyonu" oluşturan diller, semboller ve kurumlar ağı), araştırmada kullanılan gereçler de kaçınılmaz biçimde aynı kapsayıcı bağlamı paylaşmaktadırlar; o da insan dünyasıdır. Bütün bu söylediklerimizden, 19. yüzyıl Romantikleri'nin yaptığı gibi, "özel" bir bilinci, öznelikten arınmış bir sözde bilimsel nesnellğin üstüne çıkarmak istediğimiz anlaşılmamalıdır. Tam tersine, yorumcu yaklaşım özellikle nesnel-lik arasındaki çetin karşıtlığı yadsır ve üstesinden gelir. Nitekim günümüzde felsefede ve sosyal bilimlerinde ortaya çıkmaya başlayan yorumcu yaklaşımlar bambaşka bir yöneliş içindedirler. Bu eğilim, karmaşık signifikasyon dünyası-nın, bir biçimde, geleneksel felsefi anlamda bir öz bilincinin ürünlerine indirgenebileceği yolundaki savları şiddetle reddeder ve şu postüladan yola çıkar: Anlamlar ağı insan varlığını öylesine belirler ki, bu bütünün daha önceki tekil konuşma eylemlerine, diydik ilişkilere ya da önceden tanımlanmış başka öğelere anlamlı biçimde indirgenmesine olanak yoktur. ⁴ Buna göre, niyet ve içgörü de, daha çok, insan söyleminin öznelere kendilerini içinde oluşturdukları ortak anlamlar dünyasının ön - varlığına bağımlı kabul edilir. ⁵ İşte tam bu anlamda, yorumcu sosyal bilimi için nesnel dünyaya bir geri dönüş hareketi denebilir; çünkü dünya artık esas olarak kendimizi içinde bulduğumuz ve hiçbir zaman tümüyle aşamayacağımız bir anlamlar çemberi olarak görülmektedir.

Charles Taylor bir makalesinde bize yorumcu yaklaşımın "sıkı bir okuma-sın" sunuyor. İnsan bilimlerinde hem gözlemci hem de gözlemlenen için en temel gerçeklikler düzeyinin pratikler ve toplumsal olarak belirlenmiş eylemler olduğunu ve "bunların, onları betimlemek için kullandığımız dillerden soyutla-narak teşhis edilemeyeceğini" söylüyor. ⁶ Bu en temel düzeydeki pratikler, öznelere arası (entersubjektif) olup, ortak anlamların en genel düzeyini meydana getirirler. İnsan topluluğunun, söylemin ve önermenin temelidirler. Bu anlamlar ya da normlar, "yalnızca aktörlerin zihninde değildirler; pratikler içinde ortalık yerde vardılar. Bu pratikler, bir bireysel eylemler dizisi olarak görülemezler; özde, toplumsal ilişki ve karşılıklı eylem biçimleridirler. ⁷ Bu anlamlar öznelere arasıdır; bireysel öznel ruh hallerine, inançlara ya da

⁴ Öznelere arası ve anlamlar için mutlak olma niteliğiyle kültürel anlam, bütün bir yorumcu projenin temel taşıdır. Paul Ricoeur ve Hans Georg Gadamer gibi filozoflar bu fikri en güçlü biçimde ortaya koymuşlardır. Bkz. Hans Georg Gadamer, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection," *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press, 1976), ss. 18-43. Gadamer bu yazısında, Jürgen Habermas'ı, onun anlamı saf bir dil mantığı üzerinde temellendirdiğini düşünerek eleştiriyor. Paul Ricoeur ise bu pozisyonları büyük bir açıklıkla karşılamaktadır: "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue", *Philosophy Today*, 17, no. 3 (Yaz 1472), ss. 153-165.

⁵ Bilinçli bir özde bulunan amaçlılık, Edmund Husserl'e başlayan Fenomenolojik gelenek tarafından insanın belirleyici özelliği olarak düşünülmüştür. İçgörü, bir başkasının zihnine sezgisel nüfuz ediş, genellikle yorumcu yaklaşımla, özellikle de Wilhelm Dilthey ve Max Weber gibi öncü düşünürlerle özdeşleştirilen bir terimdir. Aslında ne Weber ne de geç Dilthey, "içgörü" teriminin genellikle çağrıştırdığı türden bir "mistik" anlama kavramını savunuyordu. Weber'in kullandığı anlamdaki "anlama" (*verstehen*)nın açıklığa kavuşması için bkz. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, der G. Roth ve C. Wirth (New York: Bedminster Press, 1968), cilt 1. Dilthey'in yapıtlarının ise oldukça az bir bölümü çevrilmiştir. Özellikle bkz. Wilhelm Dilthey, "The Development of Hermeneutics," der. H.P. Rickman, *W. Dilthey: Selected Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), ss. 247-263.

⁶ Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man", P. Rabinow ve W. Sullivan, der. Interpretive Social Science (Berkeley: University of California Press, 1979), ss. 25-71

⁷ a.g.y.

önermelere indirgenemezler. Bunlar ne öznel, ne nesnel; ikisinin de arkasında yatarlar.

Bu yaklaşımdan türeyebilecek bir anlam anlayışını *Taylor* açıkça dile getirmektedir. Anlam bir özne içindir ve bir durumun bağlamı içindedir; bir şey hakkındadır; bir alanın bir parçası olarak vardır; ve anlamın basit öğeleri diye bir şey yoktur. Bu anlayışın kendisi de, insanın durumuna ilişkin bir sürü varsayıma dayanmaktadır. *Taylor'a* göre, insan hayatının özelliği, açık bir sistem içinde yer alıyor olmasıdır. Dışsal etkilere karşı zırhlıdır ve bir hava boşluğunda ya da bilimsel kontrol altına alınmış bir ortamda incelemez. Dolayısıyla insan bilimlerinin ulaşabileceği kesinlik, doğa bilimlerinde olduğundan hayli değişiktir. Anlama yetimizin kökleri kendi öz tanımlarımızda, yani ne olduğumuzdadır. Ne idüğümüze gelince, kendini yorumlayan ve kendini tanımlayan bir hayvanız. Her zaman kültürel bir dünya içinde ve "kendi ördüğümüz bir signifikasyon ağının ortasında" yız. "Dışarı" diye, ham veri toplanacak ve sunulacak bir konum diye, bir şey yok. Kültürel dünyayı anlamaya çalıştığımız zaman, yorumlarla ve yorumların yorumlarıyla uğraşmaktayız.

Kültür, yani insan dünyasını "kuran" ortak anlamlar, pratikler ve semboller bütünü, kendini yansıtır ve tek bir ses olarak göstermez. Her zaman çok sesli ve çok belirlenmiştir; gözlemci de gözlemlenen de onun dokusuna takılıp kalmıştır; işte durumumuz budur. Hiçbir ayrıcalıklı konum, hiçbir mutlak bakış açısı, hiçbir tartışılmaz hüküm yoktur. *

Bu noktaları kabul edecek olursak çok geçmeden şunu görürüz ki, bir incelemeye başladıktan sonra kendimizi bir daire içine sıkıştırmışızdır: "İyi bir açıklama", "son çözümlemeye" davranışları anlamlandırabilen açıklamadır. Ama neyin anlamlı olduğunda anlaşabilmek için oydaşım (konsensüs) gerekir; neyin anlamlı olduğu kişinin "okuma" tarzına bağlıdır; bu ise kişinin ne tür anlamları anladığına dayanır." ⁹ Bu dairenin dışına çıkabilmenin yolu yalnızca ya (1) tutunabileceğimiz basit, ham verilerden, ya (2) verileri betimleyebileceğimiz tarafsız bir dilden ya da ikisinden birden geçer. *Taylor* ise, tam da biraz önce anlatılan bağlamın biricilliği nedeniyle, bunların hiçbirinin varlığını bile kabul etmiyor. ¹⁰

Taylor bu savlardan, yorumcu eğilimin öteki temsilcilerinden hiçbirinin tümüyle paylaşımadığı son derece radikal sonuçlar çıkarıyor. Diyor ki: "Güvenle başvurabileceğimiz hiçbir doğrulama prosedürü yoktur. Yapabileceğimiz, yeni yorumlar önermeyi sürdürmekten ibarettir." ¹¹ Dolayısıyla sezgi ve yargılar, her araştırmanın asal öğeleridir. Böyle olunca da, "eğer anlamıyorsan, kusur sezgilerinizde olmalı, sezgileriniz ya kör ya da yetersiz olmalı" türünden iddialara bir gerekçe doğmuş olacak, kimi anlaşmazlıklar ek kanıtlar yoluyla bile çözümlenemeyecek ve taraflar ancak karşıtlarından daha derin sezgilere sahip olduklarını savunabileceklerdir. ¹² Bu durumda bir pozisyonun üstünlüğü de ancak karşıtını içine alarak savını kabul ettirmek yoluyla sağlanabilecektir. ¹³

* Bkz. Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*'nın "Sonuç" bölümü (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977).

⁹ Taylor, a.g.y.

¹⁰ Taylor, a.g.y.

¹¹ Taylor, a.g.y.

¹² a.g.y.

¹³ Bkz. Gerard A. Hauser ve Donald P. Cushman, "Mc. Keon's Philosophy of Communication: The Architectonic and Interdisciplinary Arts," *Philosophy and Rhetoric* 6, no. 4, ss. 211-234.

Yorumcu yaklaşım yandaşlarının çoğunun bu son nokta üstünde belli çekinceleri var. Örneğin *Geertz* ve *Bellah*, sorunu açıkça ve cepheden göğüslemeseler de, belli ki biraz daha değişik bir sosyal bilim anlayışını benimsiyorlar: Çıkış noktaları konusunda anlaşmış olmak koşuluyla, bir araştırmacı topluluğunun üzerinde uyduğu belli ilerlemeleri, katkıları, yanlışlamaları içinde barındırabilen bir sosyal bilim. *Paul Ricoeur* bu önemli noktayı daha büyük bir açıklıkla ele alıyor. Bize “tahmin ve doğrulama diyalektiği” adını verdiği bir taslak sunuyor. Önerme modellerinin ve yanlışlanabilirlik modellerinin ikisine de dayanmayan, yeni bir doğrulama ve yanlışlama biçimi için umut besliyor. *Ricoeur*’e göre çatışan yorumlar için geliştirilecek bir uzlaştırma ve yargılama yöntemi, hümaniter bilimlerdeki metin eleştirisinin dönüştürülmüş bir biçimine oldukça benzeyecektir. Ama kendi bile kabul ediyor ki şu anda elimizde böyle bir diyalektiğin ancak en kaba başlangıç öğeleri var.

Günümüzün pozitivist ortodoksisinden bu derece uzak bir formülasyon güç bulunur. Zaten bizim önerdiğimiz de, sosyal bilimlerde süregiden formel ve tümdengelimci bir paradigma arayışına alternatif olarak; tüm bulanıklığı, yabancılaşmışlığı ve derinliğiyle yeniden insan dünyasına dönmektir. Romantik öznelcilikle pozitivist nesnelciliği birleştiren ortak tema, kültürel dünyanın önünde ve arkasında, o dünyanın indirgenebileceği bir gerçekliğin aranmasıydı. Romantikler için bu gerçeklik özbenlik ya da kendi kendini açıklamaya yeterli bir anlam kaynağı olarak kendini olumlayan özne idiyse; pozitivistler de epistemolojik ve ontolojik bakımdan söylemi yönlendiren genellikle zımnî anlamlardan önde tuttıkları tümdengelimci çıkarsama ve karar verme modellerini (bazen de nedensel açıklamaları) vurgulamaktaydılar. Sosyal bilimlerin çoğunun ideali, içinde yaşanan bu sembollerin, pratiklerin ve âdetlerin ardındaki gerçeği bulmaktı. Ama bu da hep, “özbenlik” ve “kanun” kavramlarının, yerine geçirilmek istendikleri bağlamın ta kendisine bağımlı oldukları biline biline yapılmaktaydı. Kavramların kültürel çeşitlilikten arınmış olduğu bir bağlamın bulunabileceğini gösterecek stratejilere çok yoğun bir ilgi duyuluyordu: Matematik ve fiziğin iyi tanımlanmış kavramları gibi istikrarlı, kendi kendini açıklamaya yeterli, anlamları ikirciksiz biçimde açık seçik kavramların bulunduğu bir bağlam.¹⁴ Bu da, paradigma beklentisi içinde olan sosyal bilimcilerin çoğunun, temel kavramların şöyle ya da böyle mantıksal olarak kendi kendilerini açıkladığı güvenini veren indirgemeci modeller ve kantitatif teknikler tarafından büyülenmesi demektir.

Pozitivist Bilim Düşüncesinin Dekonstrüksiyonu

20. yüzyıl bilim ve felsefesindeki egemen yöneliş, Comtegil bilim idealinin temelden sarsılması olmuştur. Bu gelişmede yorumcu felsefecilerin önemli katkıları olmuştur. Gözlem ve sezgilerini, toplum ve kültür ile doğrudan doğruya tarihsel bağlamı içinde ilgilenererek, biçimlendirdikleri içindir ki, bu katkıları felsefi pozisyonları ile de tutarlı olmuştur. Bu konuda *Aristocu* akıl kavramına bağlı kalmışlardır: İnsan varlığının yaşamsal bir yönünü oluşturan, öz bilince ve kendini düşünmeye götüren bir araç olan, ama yine de tümüyle

¹⁴ Bir yandan Mantıksal Ampirizm ile matematik ve fiziğin öbür yandan da din ile kültürün ilişkilerini inceleyen literatür çok geniştir. Yararlı bir özet ve yorum için Bkz. Richard Rorty, der.. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1967). Bu konuda belki de en iyi kaynak şudur: Gerald Radnitsky, *Contemporary Schools of Metascience* (Göteborg: Scandinavian University Books, 1970), c.1.

günlük yaşam pratiklerinin içinden kaynaklanan bir akıl kavramı. Burada önemle işaret etmeliyiz ki, akli biçimsel bilim metodolojisiyle özdeşleştiren anlayış, bir kavram ve terim yoksullaşmasına yol açmıştır. Bu anlayışın amacı, ortak anlamlar dünyasını aydınlatmak ve günlük yaşamın bağlamı içinde anlaşılmasını sağlamak yerine, bağlamdan arınmış kategoriler koymaya çalışmak olmuştur. İşte bu indirgemeci ideal giderek artan saldırılara hedef olmaktadır.

Doğa bilimleri ile insan bilimleri birlikte kucaklayan mantıksal ampirist bir birleşik bilim ideali, 20. yüzyılın ilk on yıllarında ortaya atılmış ve yaygın kabul görmüştür. Bunun önde gelen temsilcileri, *Rudolph Carnap* çevresinde toplanmış olan Viyana Çevresi, doğal dillerin “karışıklığı”na karşı bir ideal mantıksal dil düşüncesini öne sürmüşlerdi. *Russell*’ın İngiltere’deki mantıksal ampirizmi, genç *Wittgenstein*, hatta çok değişik bir biçimde *Husserl*, hepsi de bu akımın “yol arkadaşları” olarak görülebilirler. Mantıksal Pozitivistler paradigmatik bilim için bir norm yaratmaya çabaladılar. O günlerin yeni disiplini olan meta-matematiğin bu normu sağlayabileceğini düşündüler. Meta-matematik, bir sistemin herhangi bir teriminin ya da ögesinin anlamının, sistemin içindeki öteki elemanlarla olan ilişkisine göre, kesin ve ikirciksiz biçimde belirlenebileceğini iddia eden bir açıklama ideali getiriyordu. Sistemin kendisi de, tutarlılıkları formalize edilebilir kurallara göre ölçülebilen çıkarsama yöntemleriyle birbirlerine bağlanan elemanlar bütünü olarak kavramlaştırılıyordu. Burada önemli olan, parçaları bütünüle ilişkilerine göre tanımlaması açısından bu anlam anlayışının bütüncül bir kavramlaştırma olmasına karşın; anlamın, sistemin formalize edilebilir ve kendine-gönderme yapan karakterinden kaynaklanmıyordu. Mantıksal Pozitivistlere göre fizik, matematiksel mantığın formel paradigmasının yaklaştığı idi; öyleyse sosyal bilimin, dolayısıyla gerçeğin ölçütü de “yaklaşığın yaklaşığı” olmak olmalıydı.¹⁵

Birleşik bilim idealinin sosyal bilimciler üstündeki etkisi, dikkatleri formel açıklama modellerine odaklaştırmak oldu. Kültürel dünyanın normu tutturamayacağı açık olduğu için, araştırma ve inceleme sorunu daha baştan şöyle konuldu: Amaç, karışık olduğu varsayılan “belirsiz” anlamlar dünyasını, bu karışıklığı içtutarsızlığa düşmeden anlatabilecek, mantıksal tutarlılığa sahip bir kavramlar sistemi yoluyla açıklamaktır. Tanım gereği yalnızca bu açıklayıcı sistemler doğru olabileceğine göre de, araştırmacının bu çok anlamlı semboller hakkındaki kendi bilim öncesi anlayışının rolü vurgulanmamakta, hatta sık sık ihmal edilmekteydi. En iyi olasılıkla bu öyle bir ilk adım olarak görülüyordu ki, bir kez atıldı mı, günlük yaşam terimlerinin yerine yeni, formel olarak tanımlanmış kavramlar konuluncaya kadar, artık güvenli unutulabilirdi. Sonuçta beşeri ve sosyal dünya, birbirine kenetlenmiş bir “inanç sistemleri”, “kurumsal sistemler”, “kişilik sistemleri” kümesi haline geliyordu. Bunlar öyle kavramsal varlıklardı ki, araştırmacı tarafından günlük yaşantı ve deneyimlerin görüntüsü arkasında duran gerçeklik olarak kabul ediliyorlardı.

Jean Piaget’nin sentetik yapısalcılık anlayışı, anlamı, operasyonel olarak tanımlanmış açık-seçik kurallara indirgeme projesinin en son ve en inceltilmiş örneklerinden biridir. *Piaget* için yapısalcılığın yeniliği, yapı kavramında için olan genel mantık anlayışında yatar. Yapısalcılığın öncülü, “yapıların kendine-yeterli olduklarına ve onları kavramak için bizim bin türlü dışsal ögeye gönderme yapmamıza gerek olmadığına ilişkin postülaya dayanan bir içsel anlaşılabilirlik ideali (belki de umudu)’dir.”¹⁶ *Piaget*’ye göre “operasyonel

¹⁵ Bkz. Radnitsky, *Metascience*, ss. 56 75.

¹⁶ Jean Piaget, *Structuralism*.

yapısalcılığın" önemi, transformasyon kurallarının yönettikleri elemanlar üzerindeki mantıksal önceliği sayesinde; mantıksal ampirizmin eski atomistik yaklaşımına karşı direnme göstermiş olan dil, kişilik ve sembol sistemleri için matematiksel modeller sağlamayı vaat etmesindedir.¹⁷

Yorumcu yaklaşım açısından yapısalcılığın en çarpıcı yanı, eski indirgemecilikten farklılığı değil, onunla paylaştığı sürekliliktir. Buradaki koskoca sürekli tema, mantıksal yapıların ve çıkarsama kurallarının, basit anlama (anlak) bağlamlarına önceliği ve onlardan bağımsızlığıdır. *Levi-Strauss*'un anlatımıyla, insan yapıya ve bilime erişebilmek için, "tezgahtar kızın öznellik çemberinden" ya da "deneyimin bataklıklarından" sıyrılmalıdır: "Her türlü dışsal öğeden" bağımsız biçimde yapıların içsel anlaşılabilirliğine ulaşma ideali ya da "umudu", Viyana Çevresi'nin de itici gücü olmuştur. *Ricoeur* birkaç denemesinde bu pozisyonun en net uzantılarına dikkati çekmiştir. Ona göre, yapısalcılığın amaçlarına ancak yapısalcıların ihmal ettikleri bir bedel karşılığında ulaşılabilir ve ulaşılmıştır. Onların girişimini olanaklı kılan koşullar operasyonların ve elemanların saptanması ve bunların bileşimleri (kombinezonları) için bir cebirin bulunması, daha baştan ve tanım gereği, araştırmacının önceden kurulmuş, durmuş, kapalı ve belli bir anlamda da ölü bir malzeme kümesi üstene çalışıyor olması sonucunu kaçınılmaz kılar.¹⁸ Yapısalcılık tam da kendine göre başarılı olduğu yeredir ki, anlamlı söylemi "kuran" tüm eylemleri, operasyonları ve süreçleri anlamaktan uzaklaşır. Kendi formalize edilmiş dilini, söyleme ve dolayısıyla insan dünyasına karşı mühürler.¹⁹ İnsan bilimleri için gerçekten yüksek bir bedel olduğu halde, yapısalcılar bunu bilim adına ödemeye açıkça razıdırılar.²⁰

Ricoeur için söylem, mutlak anlamda kendi olandan başka bir şey hakkında bir olaydır.²¹ Söyleneni, şimdiki buradaki durumdan, metindeki göndermelerle "kurulan" bir Dünya'ya taşıma işlevini görür. Söylem, bir şey hakkında olunca da, insanın dünyayı yorumlayabilmek için onu anlaması gerekir. Söylem, şu ya da bu biçimde, kamusal ve belirli olduğuna göre, yazarının motivasyonlarından ve öznelliğinden kurtulmuş olur. Toplumsal, öznel arası, dolayısıyla yoruma açıktır. Artık *Verstehen* (anlama) kavramı, özel zihinlerden çıkıp kültürel dünyaya açılmış demektir.

Metin kavramı, bu anlayışa açıklık getirmektedir.²² Metin bir bütün olarak ele alınmalıdır; parçalar ancak o zaman anlamlı hale gelir. Elbette o bütünün ne olabileceğini tahmin ederek ya da onu yaklaşık olarak kestirmeye çalışarak işe başlanmalıdır. Bu ilk tahmin büyük olasılıkla yanlış, yanılgıya ve yeniden formüle edilmeye ve yorumlanmaya açık olacaktır. Burada, *Ricoeur*'ün

¹⁷ a.g.e., ss. 9 10 ve 141 142. Sistemler Teorisi alanı da yapısalcılığa çok benzeyen bir biçimci metodoloji geliştirmiş ve aynı suçlama ve eleştirileri almış bulunuyor. Sistemler Teorisi'nin son ve açık bir ifadesi için Bkz. Irwin Laszlo, *The Systems View of the World: The Natural Philosophy of the New Developments in the Sciences* (New York: G. Braziller; 1972).

¹⁸ Bkz. Paul Ricoeur, "Structure, Word, Event," *Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), s. 79

¹⁹ a.g.e.

²⁰ Jacques Derrida'nın, yalnızca kendine gönderme yapan, kapalı, ölü, ve anlamsız bir sistem içindeki göstergelerin sonu gelmez oyunu olan bir "mutlak metin" kavramını geliştiren çabası, bir "post yapısalcılık" olarak adlandırılabilir. Bkz. Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", Richard Maskey ve Eugenio Donato, *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970), ss. 247 264.

²¹ Bkz. Paul Ricoeur'ün bu derlemedeki makalesi.

²² a.g.e.

de makalesinde tartıştığı bir tahmin ve doğrulama diyalektiği söz konusudur.

Metin çok-sesli (çok-anlamlı)' dir; birkaç "okumaya" ve birkaç "kurmayaya" açıktır. Ama sonsuz değildir. İnsan eylemleri ve yorumları birden fazla "kurmaya" açıktır ama belirsiz ve sonsuz sayıda "kurmaya" değil. Sürecin, dışsal araçlar yoluyla durdurulması şiddete başvurmak demektir ve sık sık meydana gelir. Ama yorumcu sosyal bilim öznellik demek olmadığı gibi basit bir sezgicilik de değildir.

Açık olalım. Anlamak istediğimiz şey kültürel nesnenin, yani metnin, ardında yatan bir şey değil, asıl önünde duran bir şeydir. Metne bir insan "pro-je"si olarak bakalım. Bir metni anlamak, onun anlamdan göndermeye, söylediğinden ne hakkında konuştuğuna giden hareketlerini izlemek demektir.²³ Bir yazarı, onun kendi kendini anlayabileceğinden daha iyi anlamak, onun söyleminde içkin olan ve kendi varoluşsal durumunun sınırlı ufuklarının ötesine taşan açıklama gücünü anlamak ve sergilemek demektir. Sosyal yapılar ve kültürel nesneler de insanın, varolmanın şaşırtıcı yanlarıyla, yazgılarla ve derin çatışmalarla başa çıkabilme girişimleri olarak görülebilir ve okunabilir. Bu anlamda, o yapıların da bir gönderme boyutu vardır. Toplumsal varoluşun darboğazlarına işaret ederler.²⁴

Bu yaklaşımın baskın yanı, beşeri olayların anlaşılmasında insan iradesinin, özneliğinin ve niyetinin rolünü yadsımak değil, yalnızca bu rolü açıklığa kavuşturmak ve kamusal söyleme açmaktır.²⁵ Bir metnin yorumlama modeli olarak bu tür anlamanın, yabancı bir psikik yaşamın bir anda kavranmasıyla ya da zihinsel bir niyetle duygusal bir özdeşleşmeye gidilmesiyle ilgisi yoktur. Anlama, tümüyle, kendisinden önce gelen ve ona refakat eden prosedürler yoluyla sağlanır. Bu kişisel yakınlaşmanın karşılığı, duyumsanabilir bir şey değildir. Daha önce metne yapılan göndermeyle açıklığa kavuşturulmuş olan dinamik anlamdır; bir dünyayı açma ve açıklama gücüdür.²⁶

Yorumcu yaklaşımda, herhangi bir eylemi "anlama", metin yorumlamanın analogudur. Bu da, herhangi bir-eylemin anlaşılabilir olması için, onun daha geniş bağlamına, bir kültürel dünyaya gönderme yapılmasını gerektirir. Yorum sanatının amacı, evrensel olanın ve kanunların keşfedilmesi değil, belli bir bağlamın ve dünyanın açıklanmasıdır.²⁷

Yorumcu sosyal bilim, insan bilimlerine egemen olagelmış mantıksal ampirizme ve daha sonra da sistemci yaklaşımlara (yapısalcılık dahil) bir alternatif olarak gelişmiştir. Bu eğilimlere karşı ve onların eleştirisi olarak gelişmesini sürdürmelidir. İnsan bilimlerindeki krize bir cevap olarak, incelenen ile inceleme araçları ve araştırma amaçları arasında ilişki kurma anlamında derin bir "yeniden kurma" işlevi görmelidir. Aynı zamanda, tüm kültür alanlarının sembolik bağlamlarında bulunan anlam zenginliğini keşfetme ve yeniden kavrama sürecini başlatmalıdır. Ama bunu artık naif bir biçimde yapmamalıdır. Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği keskin ve ikna edici negatif diyalektik ve ideoloji-eleştirisi yöntemi, bize çağımız dünyasında "yeniden kurma"nın ne büyük güçlüklerle karşı karşıya olduğunu göstermiştir. Onun için şimdi bu okulun savlarını ve bize önerdiği yönelişleri ele alacağız.

²³ a.g.e.

²⁴ a.g.e.

²⁵ a.g.e.

²⁶ a.g.e. "Bağlam" kavramının işaret ettiği kültürel anlamlar bütünü için kullanılan en genel terim "dünya"dır. "Dünya"nın bu anlamının klasik ifadesi için bkz. Martin Heidegger, *Being and Time*.

²⁷ Bkz. Clifford Geertz'in bu derlemedeki makalesi.

REKONSTRÜKSİYON

Eylem Olarak Akıl: Yeniden Kurma İçin Eleştiri

Frankfurt eleştirel teori geleneğinin büyük gücü, insan bilimlerinde anlama sorununun, geleneksel anlayışların en hafif deyişle problematik hale geldiği bir teknoloji çağında yaşamının büyük sorunlarından soyutlanamayacağını ısrarla ileri sürmüş olmasındadır. ²⁸ Adorno ve Horkheimer 1920'lerden başlayarak bir diyalektik hermönetik (yorum, yorumbilgisi) ve bir bağlamsal akıl konusunu işlediler. Amaçları, çağımızda sömürü ve tahakkümün aldığı toplumsal biçimlerin bloke ettiği kültürel ve siyasal enerjilerin yeniden canlandırılmasıydı. ²⁹

İsrarla iddia ediyorlardı ki, bağlamdan arındırılmış bir yöntem tutkusu olarak gördükleri “bilimselcilik”, bilimsel rasyonalitenin üstünde yükselmesi gereken, diyalektiği, *zımnı bütünle* eklemlenmiş parçaların bağlamsal diyalektiğini, çarpıtan ve “bastıran” etmenin ta kendisidir. Buna karşılık, eleştiri ve yeniden kurma diyalektiği, çağdaş koşullara genel bir yorumcu yaklaşım oluşturan iki önemli öncüle dayanmaktaydı. Birincisi, diyalektik aklın, bütün öteki saf akıl türlerinden üstün olduğuydu.

Frankfurt Okulu yorumculuğunun ikinci öncülü ise, kültürel söylemin iç mantığının, sosyal pratikler ve ilişkiler alanının içine yerleşmiş bulunduğuydu. Bilimselcilik sorunu bu genişletilmiş bağlam içinde ele alındığında, analitik aklın netliğinin, çağımızda sosyal ilişkilerin ve pratiklerin büründüğü geniş bulanıklığın içinde yer aldığı görülür. Çağdaş yaşamda, geleneksel rutinlerin yerini giderek endüstriyel teknoloji ve fonksiyonel organizasyon aldıkça, siyasal tartışmanın içeriği eski eksenlerinden kaymıştır. Çeşitli toplumsal ilişki biçimlerinde adaletle ilişkin eski kaygıların yerine “ekonomik büyüme” gibi teknik amaçların geçmesi gibi bir eğilim başlamıştır. Zaten hükümet ve büyük şirket temsilcileri, kendi işlevsel rasyonalite anlayışları ile görelî adalet kavramı arasında bağlantı kuramazlar. İyî toplum düzeni anlamındaki adaleti, basit bir çıkarlar matematiğine indirgerler. Bu matematiği anlamlı kılabilecek bir bağlamı, yurttaşların somut anlayış ve kaygılarını, “özel” tercihlerden ibaret görürler ve her türlü “rasyonel” siyasa tartışmasının dışında bırakırlar. Politikacılar ve akademik uzmanlarımız da, hayat standartı gibi şeyler hakkında konuşmayı, bir toplumun hangi amaçlar için yaşadığını düşünmekten daha kolay sayarlar. Bilimselcilikte olduğu gibi sosyal teknokraside de analitik akıl, formel operasyonlarına biraz içsel anlam kazandırabilecek olan beşeri bütünle bağlarını tümünden koparmıştır.

Frankfurt Okulu düşünürleri, entelektüel ve sosyal parçalanma ile mekanik sınıflama ve denetleme biçimleri arasındaki ilişkiyi incelerken, bilincin sosyal varoluşa bağlı olduğuna ilişkin Marksist temadan yola çıkmışlardır. Sosyal varoluş, düşünen kişinin somut durumunu, alışkanlıkları, pratikleri, gelenekleri ve benzer konumdaki diğer gruplarla olan ilişkileri açısından betimler. Frankfurt düşünürleri, insanın sosyal durumunun bu güçlü gerçekçi kavramlaştırılışına, hocaları Max Weber ve Martin Heidegger'in etkisi altında, Marx'ın maddeciliğini kendilerine malederek ulaşmışlardır. Eleştirel teori için maddeci

²⁸ Frankfurt Okulu'nun genel bir tarihçesi için bkz. Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston: Little, Brown, 1973).

²⁹ “Diyalektik Hermenötik” anlayışına iyi bir örnek için bkz. Frederick Jameson, *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1971).

çıkış noktası, herhangi bir yorumcu formülasyonunun, gizemleştirmeden kaçınmak için karşı karşıya gelmesi gereken bir sınırlayıcı ufuk işlevi görür. Maddeci görüş, kültürün basit bir anlamda toplumsal ilişkileri “yansıttığına” ilişkin dogmatik bir iddia olmadığı gibi; kültürü, teknolojinin, ekonominin ya da başka bir “tarihsel itici güç”ün epifenomeni olarak da görmez. Maddeci öncülün önemi, tutarlı yaşam ve düşünceye yönelik insan güdülleri ile bedensel, toplumsal ve tarihsel varoluşa bağımlılığımızın bize koyduğu sınırlamalar arasındaki gergin ilişkinin rolü üstünde ısrar etmesindedir.

Frankfurt Okulu’nun başlangıcından bu yana eleştirel kuramcılar, toplumsal yaşam ilişkilerinin artan rasyonalizasyonunun (Webergil anlamda) sonucu olarak ortaya çıkan belirli parçalanma ve gizemleştirme türlerinin araştırılması üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bireysel umutsuzluk ya da kurtuluş ideolojilerinin yaygınlaşması ile teknik yoluyla yönetilen toplum arasındaki bağlantıları hep bütün açıklığıyla göstermeye çalışmışlar, *Weber*’in sistematik rasyonalizasyona ilişkin kasvet verici kehanetini irdelemişlerdir. Ahlakın ve insan söyleminin ortak, kamuşal semboller dünyası, rasyonalizasyon arttıkça zayıflamış ve çökmüştür. Özellikle *Adorno* ve *Marcuse*’nin gözünde, daha doyurucu bir insanca varoluşa yeniden kavuşma olasılığı, bizden giderek uzaklaşmaktadır.³⁰ “Negatif diyalektiği” vurgulamalarının nedeni de budur. Günümüzde insani bütünsellik ancak negatif olarak kazanılabilir ve yaşanabilir–negatif diyalektik, geç kapitalist toplumun parçalanmışlığını sergileyen zımni bir normdur.

Bu demektir ki, topluluk duygusunun yitirilmesinin bu denli ilerlediği bugünkü kültürel ortamda, aydınların sarılabileceği tek şey, sahte totalitenin maskesinin düşürülmesi, yani Marksizm’in “ideoloji eleştirisi”dir. Entelektüellerin görevi, varolan her şeyin meşruiyetini yıkmak, ama yerine de artık yeni bir bütünleştirici tablo koymamaktır. *Adorno* ve *Horkheimer*’a göre, yeni bir “tarih öznesi”nden, çıkarları yeni bir ahlaki topluluğun doğmasına yol açacak bir toplumsal gruptan güvenle söz edilemiyorsa, ancak ve ancak bir negatif diyalektikten söz edilebilir demektir. Onlara göre, Marksizm’in proleteriyayla böyle bir tarih öznesini özdeşleştirme konusundaki başarısızlığı, bizi derin bir tarihsel karamsarlık duygusu içine bırakmıştır. Bu da, Frankfurt Okulu’nun Alman idealizminden devraldığı ve en büyük miras olan *Bildungsideal* (kişinin sürekli gelişimine olan inanç) kavramının kökten sorgulanması anlamına gelir. *Zaten Marcuse*’nın kültürel kötümserliği de aynı kaygıyı yansıtmaktadır.

Çağımıza ilişkin bu iç kapayıcı teşhisi yadsınamamakla birlikte daha sonraki kimi Frankfurt düşünürleri, özellikle de *Jürgen Habermas*, “ideoloji–eleştirisi” geleneğini, toptan bir kötümserliğe kapılmadan sürdürmeye çalışmıştır. *Habermas*’ın *Adorno*’nun pozisyonunun ötesine geçebilmesi, bir ölçüde yorumcu gelenekle, özellikle de *Hans-Georg Gadamer*’in çalışmalarıyla tanışmasının eserdir. *Habermas*’ın yorumcu gelenek üstüne tartışmaları, sosyal bilimlerdeki münazaranın merkezine sıçramıştır. *Habermas*’a göre kültürel bilgi, ancak ve ancak “yorumcunun başlangıçtaki konumundan kaynaklanan ‘ön anlama’ ya *karşın* değil, bu ön-anlama sayesinde olanaklı hale gelir. Yorumcu, geleneksel anlam anlayışlarını, ancak kendi çalışması da eş-zamanlı olarak açıklık kazanmaya başladığı anda ve ölçüde keşfetmeye ve kavramaya başlar... Anlamaların anlaşılması süreci, yapısı gereği, aktörler arasında gelenekten kaynaklanan, bir “öz-anlayış” çerçevesi içinde olanaklı bir oydaşıma ulaşma hareketidir.”³¹

³⁰ Bkz. Theodor Adorno, *Negative Dialectics* (New York, Seabury, 1973) ve Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in the Identity of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964).

³¹ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1971), ss. 309-310.

İnsan bilimlerinin temeli olarak söyleme verilen bu önem, geç Frankfurt Okulu'yla yorumcu yaklaşımın paylaştıkları bir tutumdur. Erken Frankfurt çalışmalarında görülen, tarihin sonul ve kesin gerçeğini ifşa edecek bir tarihsel özne arayışının yeniden işlenmesini ve aşılmasını temsil eder.

Bir tarih öznesi arayışında Batı metafiziğinin tüm seyri yatıyordu— özellikle de gerçekliğin, aklın “yaklaşıklık” sağlamaya çalıştığı bir bütün olduğuna ilişkin Aydınlanma Çağı dogması. (Tabii, aklın gerçekliğe nasıl yaklaşıklık sağladığı da çok çeşitli biçimlerde anlatılıyordu.) Bizi *Adorno*'ya getiren gelenek ise *Hegel* ve *Marx*'tan geçiyordu. Onlara göre “tarihin ince zekası”, gerçeğin, tarih aracılığıyla açılımıydı. Bu, tüm parçaları anlamlı ve tutarlı kılan bir bütündü; bunu görememek ancak gizemleştirmeye yol açardı. Hiçbir kısmı gerçek yoktu.³² Bu geleneğin karşılaştığı çıkmaz nedeniyle *Habermas*, tüm insan eylemlerinin anlamının, tarihsel öznenin olgunlaşmasıyla bağlantılı olarak bulunabileceğine ilişkin Hegelgil anlayıştan uzaklaştı. Teorik “anlama”nın, ahlaki normların ve toplumsal pratiklerin idealist birliğini; Kantgil aşkıncılığa (transandantalizme) benzeyen bir pozisyona dönerek temellendirmeye çalıştı. Çok basitleştirilmiş bir ifadeyle bu pozisyon, iletişim sürecinin açık seçik formel özelliklerine dayanan toplumsal yaşam tümellerinin varlığını kabul eden bir insan doğası kavramına dönüş demektir. Böylece, *Habermas* *Hegel*'i terk ederken, anlamının amacının ve temelini, kavramları açık-seçik, net ve tümüyle bilinebilir kılmakta yattığına ilişkin rasyonalist savı sürdürmüş oluyordu.³³

Gadamer ise *Bildungsideal*'i, “kişinin kendisini başka olana, başkaya, daha evrensel bakış açılarına açık tutması” olarak alıyor ve böylelikle rasyonalist akımın insan doğasını salt teorik olarak anlama çabasıyla bağlarını koparmış oluyor. *Gadamer*'e göre, insanlık halinin “gizli değişmezleri” peşindeki arayış, hiçbir zaman, kültürü kuran o kendini-biçimlendirme pratiklerini geliştirme çabasından tümüyle koparılamaz.

Dolayısıyla, insan topluluğunu anlama uğraşını, mat bir gizem içinde ya da anlaşılır bir dile çevrilemez “varlık evleri” düzeyinde bırakmış olmuyoruz. Tersine, *Gadamer* göstermektedir ki, kapsayıcı bir anlamının dokunması ve ufukların genişletilmesi hâlâ tikelidir, bağlam içindedir, kültürel ve tarihsel dünyanın bir parçasıdır tıpkı incelemenin nesnesi gibi. *Gadamer*'in projesi insan bilimleri için *Aristo*'nun bir ile çokun diyalektiğini canlandırıyor. 20. yüzyılın sonu yaklaşırken kültür projemizin böyle bir anlayışa gereksinimi var: Ne kendini eleştiriden uzak bir romantik tikelciliğe bırakan ne de teknolojik yapıların yaygınlığını yeni bir evrensel kültüre giden kestirme yol sayma hatasına düşen bir anlayış.

Gadamer'in modeli teorik akıl değil, pratik akıldır. *Gadamer*, *Taylor*, *Ricoeur*, hepsi de kültürel yaşamın pratik eylemden kaynaklandığına ve ona yönelik bir düşünce biçimi olduğuna işaret ediyorlar. Kültürel yaşamı anlayabilme olanağı o yaşamın ta kendisinden türemektedir. Teori asla toplumsal varoluşun kendisinin yerine geçemez. “Öyleyse ahlak bilimleri, ahlak bilinci sorunlarının açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunabilseler bile, hiçbir zaman somut ahlak bilincine ait olan yeri işgal edemezler.... Bir dinleyici, kendisine söylenen, o sözün verilebileceğinden daha fazlasını talep etmeyecek kadar olgun olmalıdır.”³⁴

³² Frankfurt diyalektiğindeki “totalite” teması, hem Martin Jay, hem Frederick Jameson tarafından yetkin bir biçimde tartışılmaktadır. (Bkz. yukarıdaki 25. ve 29. dipnotlar.)

³³ Bkz. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975).

³⁴ Bkz. Hans Georg Gadamer'in bu derlemedeki makalesi.

Gadamer, yorumcu yaklaşımın özü saydığımız bir noktayı şöyle özetliyor: “Bir dinleyicinin, pratik ve eğitim yoluyla sahip olduğu bir alışkanlığı yaşamındaki somut durumlara taşıması ve bu alışkanlığın her yeni eylemle doğrulanması ve pekişmesi kaçınılmazdır.”³⁵ Frankfurt Okulu’nun haklı olarak bu tür alışkanlıkların bastırılması olarak ya da onlara karşı tehdit gibi gördüğü şeyler, gerçekten de hem anlamaya hem de eyleme ciddi engel olagelmıştır. Alışkanlıklar, öğrenilmiş değer yargılarının, pratiklerin ve kurumların teorik ve politik eleştirisi gereksinimine sıkı sıkıya bağlıdır. Gelenek her zaman problematiktir. Geleceğe doğru ilerlemenin tek yolu, geleneğin sürekli irdelenip, kendimize maledilerek aşılmasıdır. İnsan dünyasına yorumcu yaklaşımın hedefi, bu tür alışkanlıkları geliştirmek, hem geçmişe hem geleceğe açık kalmaya mahkûm olduğumuzu teslim etmektir.

Bildungsideal’in son bir önemi de, dünyayı yargılayacak standartların gereğine işaret etmesidir. Bu işlevin karmaşıklığı ve güçlüğü besbelli, ama gereği de ortadadır. Anlam, bir şey içindir: Anlamın bundan başka tanımı yoktur. Bu ise, bir yararcı indirgeme değil, eski bir geleneğe dönüşür—aklın ereğinin, “telos”unun iyilik olduğu bir gelenek. Yorumun amacı yalnızca daha fazla yorum üretmek değil, kendi ötesine geçerek insan varoluşunun temel teorik, pratik ve estetik sorunlarına yükselmektir.

Yorumlar

Bu derlemeye alınan makaleler, yorumcu yaklaşımı en yetkin biçimde temsil eden ana temaları içerdikleri için seçilmişlerdir.

Albert Hirschman bize model ve örnek-olay arasındaki etkileşimi en yalın bir biçimde gösteriyor. Biri başarılı, biri başarısız iki kutup örneği karşı karşıya getiriyor. Örneklerin birinde model, paradigma ya da teori, hem anlaşılması istenen malzemeyi, hem de anlama sürecinin ta kendisini tümüyle baştan belirliyor. Buna karşılık öbür örnekte teori, anlatımın “ta içinde” yer alıyor; paradigma ve yazarın tutumu öyle alçak sesli ki hikâyeye kendi kendini anlatıyor. Bu da ironik olarak teorinin gücünü artırıyor ve yazarın sesini yükseltiyor. Bu söylediğimiz kesinlikle teorilerin olmaması yolunda bir dilek gibi anlaşılmalı. Tam tersine, *Hirschman*’ın yaptığı da, ilişkilerin malzemenin kendisinden kaynaklanması gerektiğini vurgulamak. Çünkü onun “açık” diye nitelediği bir bilişel üslup kullanıldığında, genellemelerin ve derslerin daha iyi ortaya çıkması olasılığı artacaktır.

Clifford Geertz yorumcu yaklaşımın, mevcut anlama araçlarının sayısını ve çeşitliliğini azaltmadığını, tersine artırdığını gösteriyor. Teorinin kendisi araştırma girişiminden apayrı tutulmuyorsa, o zaman çeşitli disiplinlerin bulguları, yöntemleri ve teknikleri kullanıma açık hale geliyor demektir. Burada teorinin kendisi de bir yorum olarak görülmekte; üzerinde çalışılacak belli bir sorunu içeren bir durumun parçası olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de, araştırması duruma uygun her aracı kullanabilir. Kendisi de o bağlam içinde yer aldığına göre hem teorik hem pratik olarak artık tartışma terimlerini tek başına otomatik olarak belirleyemez. Ama bir problemin onsuz tartışılması da olanaklı değildir.

Geertz gösteriyor ki, kültürel anlama uğraşı asla herhangi bir özel sezgi ya da gizemli “iç görü” biçimi içermemektedir. *Geertz*, kültürel anlamamanın nasıl bütünün bir tablosuyla başladığını, bunun araştırıcıyı kişi, sosyal düzen ve

³⁵ a.g.e. (Bu ifade, *Aristo*’dan bir uyarılma-özetidir. Bkz. *Ahlak*, 1. Kitap.)

kozmooloji kavramlarının eklemelendiği ve sergilendiği sembolik formları aramaya nasıl götürdüğünü anlatmaktadır. *Geertz*'in ustası olduğu bu yaklaşım, aynı zamanda tekrarlanabilir, düzeltmeye açık ve başka örneklerle karşılaştırılabilir bir yöntemdir.

Thomas Kuhn ne olmuş olduğunu ya da olması gerektiğini kurala bağlayan bir bilim tarihi yaklaşımı ile tam tersini, bilimin geçmiş dönemlerinin özgüllüğünü ve anlaşılabilirliğini ortaya çıkarmaya çalışan bir bilim tarihi yaklaşımı arasındaki farklılıkları tartışıyor. Amacı, “kanunumsu kuralları olan bilimleri” yasalar altında toplayıp sınıflandırmak değil, daha önceki doğa anlayışlarının kendileri ne denli anlaşılabilir ve ikna ediciydi bunu anlamaya çalışmak. *Kuhn*, geçmişin geçerliliğini irdeleyerek kendi kibirimizi hizaya getirmiş oluyor. Geçmiş, fizikte bile, bir hatalar tarihinden ibaret değil, insanı ve doğayı anlamaya yönelik, sürgit bir çabadır. Şimdiki paradigmamız da bir gün sönüp gidecektir, ama bu onun kökten yanlış olduğunu göstermez— nasıl ki halihazır başarısı onu tümüyle doğru kılmıyorsa.

Teorik olanla pratik olan arasındaki karşılıklı ilişkilerin ve anlama süreci ile başarılan anlama arasındaki etkileşimin önemli bir sonucu, yorumun asla dünya karşısında basit bir konum belirleyiş ya da varoluş hakkında pasif ve içe dönük bir düşünüş olmadığıdır. Verili olanın, çok çeşitli yollardan sorgulanmasıdır. Bunun nasıl yapıldığı da, tüm girişimi etkileyen ve biçimlendiren bir şeydir.

II

Anlamayı Güçleştiren Paradigma Arayışları *

Albert O. Hirschman

-1-

YAKINLARDA bir dergi makalesinde, “ampirik malzemenin kendi içinde bir amaç olarak ve uygun seçme ölçütlerini belirleyecek yeterli teorik çözümleme yapılmadantoplanmasına” karşı güçlü bir sav okudum.¹

Ben de şimdi bu yazıda bunun tersi olan kusurun tamamlayıcı bir eleştirisini yapmak istiyorum. Hedefim, aşırı ve akılsızca teori yapma eğilimidir. Kanımca bu öyle bir hastalıktır ki, en az toplum bilimleri alanını kapsamış bulunan kafasız sayısal çalışmalar kadar yaygın ve körelticidir.

İkinci olayın nedeninin büyük ölçüde bilgisayarların yaygın kullanımı olmasına karşılık, teori yapma dürtüsünden –ki çok zaman akılsızlığa götürecektir kadar güçlüdür– sorumlu olan birkaç etmen vardır. Bir kere, akademik dünyada teorisyenlerin saygınlığı çok yüksektir. Üstelik, dilin fiyakalı kullanımı, teori yapmanın duygusal zevklerle rekabet edebileceği imasında bulunmaktadır: Eskiden ilginç ya da değerli bir teorik nokta denilen şeyler bugün artık yaygın biçimde “uyaran”, hatta “heyecanlandırıcı” teorik görüşler olarak adlandırılmaktadır. Dahası, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki toplum bilimleri söz konusu olduğunda başedilmesi ve denetlemesi, dolayısıyla da hemen anlaşılması gereken çok yönlü gerçekliğin kestirme yoldan kavranması için egemen güçlerin duyduğu şiddetli gereksinimin oynadığı rolün önemi de unutulamaz. Oldukça ilginçtir ki devrimciler de aynı dürtüyü duymuşlardır: Dünyayı yorumlamanın onu değiştirmek kadar önemli olmadığı yolunda *Marx*’dan zevkle alıntı yaparlarken, toplumsal gerçekliği ve onun “değişim yasaları”nı iyice anlamış olma inancının devrimci kararlılığa aşıladığı muazzam gücün de çok farkındadırlar. Saydığımız bu çeşitli etmenlerin sonucu olarak, hızlı teorik el çabukluğu kültürümüzde hızlı teknik el çabukluğunun yerini almıştır.

Aşağıdaki sayfalarda size teori yapmanın iyisi ile kötüsünü ya da paradigmatik düşünmenin verimlisi ile kısırını birbirinden ayırdetmenize izin verecek bir temel epistemolojik teorem önerebilecek durumda değilim. Makale boyunca

* Bu makale ilk olarak *World Politics*’de (22), no.3, Mart 1970’de yayımlanmıştır.

¹ Oran R. Young, “Professor Russett: Industrious Tailor to a Naked Emperor.” *World Politics* 21 (Nisan 1969), sa. 489-490.

ca vurgulamak istediğim, anlamayı engelleyen ya da kolaylaştıran, *bilişsel üslup* çeşididir. Konuya karşıt üslupları temsil eden iki kitabın eleştirel bir değerlendirilmesiyle gireceğim. Daha sonra, teorik formüleleştirme sabırsızlığının ciddi açmazlara düştüğü çeşitli alanları göstermeye çalışacağım. Latin Amerika toplumu ve ekonomisi üstüne yapılan teorilere Latin Amerikalılar tarafından olsun, yabancılar tarafından olsun, özel olarak dikkatinizi çekeceğim, çünkü bunlar benim talihsiz bulduğum bilişsel üslubu fazlasıyla taşımaktadırlar.

*John Womack'ın Zapata ve Meksika Devrimi*² kitabıyla *James L. Payne'in Kolombiya'da Çatışma Kalıpları*³, savımı açmakta kullanacağım kitaplardır. Bu kitapların ortak yanı, ikisinin de genç Kuzey Amerikalı bilim adamlarınca yazılmış ve masama 1969'un başlarında gelmiş olmalarıdır. Ne var ki, iki kitap arasında bulunabilecek tüm benzerlik bu noktada sona ermektedir. Hemen belirtmeliyim ki her iki kitap da bende olağan dışı güçlü duygular uyandırmıştı. *Womack'ın Zapata* öyküsünü anlatış tarzını olağanüstü çekici bulmuştum; buna karşılık, *Payne'in* kitabı, tüm gevrekliğine, zekiliğine ve yer yer nükteliliğine karşın, beni hayli itmişti. Tabii bu iki kitapta bendeki karşıt tepkileri açıklayabilecek bir sürü çarpıcı zıtlıklar bulunabilir; ama en önemlisi belki de *Womack'ın* devrimci Meksika'ya ve Zapatacılara apaçık âşık olması, buna karşılık *Payne'in* konuyu ele alışından genelde Kolombiyalıları ve özelde Kolombiyalı politikacıları karşı bir beğenmezlik ve küçümsemenin fışkırmasıydı. Ama, zorunlu olarak bununla ilişkili olmasa da, daha önemli fark iki yazarın bilişsel üslubundaydı. *Payne*, daha kitabının ilk birkaç sayfasında bize, Kolombiya'nın siyasal sistemini bütünüyle ve tam olarak anlamamızı sağlayacak anahtarı muzafferane bir edayla sunuyordu. Kitabın gerisi ise, bu anahtarın Kolombiya'nın geçmiş, bugünkü ve gelecek siyasal yaşamının akla gelebilecek her kapısını gerçekten nasıl açtığının bir gösterisinden ibaretti. Öbür yanda *Womack* daha önsözünde tam bir anlamaya ilişkin her türlü iddiayı bir yana koyuyor ve diyordu ki: "(Kitabım) bir çözümleme değil bir öyküdür, çünkü *Morelos*'daki devrimin gerçeği onun duygularındadır; bu da benim devrimin öğelerini tanımlayarak iletebileceğim bir şey değil, ancak onu anlatarak verebileceğim bir şeydir." Ve devam ediyordu: "Yapabileceğim ve ilgili olduğumu düşündüğüm çözümlemeyi, anlatının içine dokumaya çalıştım ki, anlaşılması uygun olan anda anlatının içinden sıyrılıp çıksın."⁴ Gerçekten de bu kitabın kayda değer yanı, anlatının sürekliliği ve yazarın, Flaubert'ce denebilecek bir biçimde, kitabın sayfalarındaki neredeyse tümüyle yokluğudur. Bu kitapta, açıklama yapan, görüş söyleyen, öğüt veren ya da sonuçlar çıkaran bir yazardan iz yoktur. Yine de bu kitabı okuyan herkes yalnızca Meksika Devrimi hakkında değil, her yerdeki köylü devrimleri hakkında çok geniş bir anlayış kazanacaktır. Ayrıca *Womack'ın* suskunluğu ve kendini silişi bile başlı başına okuyucunun merakını ve düşgücünü uyaran bir etmen olmaktadır. Oysa *Payne'in* kitabı tam tersine, gereğinden çok fazlasını açıklamakta ve bu yüzden de yalnızca okuyucunun direnişini ve inanmazlığını harekete geçirmeyi becermektedir. Uyandırdığı tek ilgi, yeteneklerinden kuşku duyulamayacak bir genç adamı bu denli yanlış yola iten bir sosyal bilim türünü sergilemesidir.

Şimdi makalenin başlığının ardındaki deneyim ortaya çıkmış oluyor: Hiçbir paradigmanın gölgesini üstünde taşımayan bir kitabı okumanın sağladığı anlamaya karşılık, belli bir paradigmaya göre yazılmış bir kitabın yarattığı düş kırıklığı. Ve öyle bir paradigma ki toplam otuz dört hipotez doğuruyor;

² *Zapata and the Mexican Revolution* (New York: Knopf, 1969).

³ *Patterns of Conflict in Colombia* (New Haven: Yale University Press, 1968).

⁴ *Womack, Zapata*. S.X.

okuyucuya kolaylık olsun diye kitabın ekinde listesi veriliyor; ve Kolombiya'da siyasal davranışın, hatta Amerika Birleşik Devletleri'nde siyasal davranışın, tüm yönlerini kapsıyor.

Herhalde Bay *Payne*'in temel "tesbit"lerinin ya da paradigmasının neden ibaret olduğunu kısaca açıklamam gerekiyor: Anket, mülakat ve benzeri teknikler kullanarak, Kolombiya'daki politikacıları programlara ve siyasalara karşı gerçek bir ilgi türünün değil, esas olarak statü kaygularının harekete geçirdiğini bulmuş. Üstelik, bir talih eseri olarak, Amerika'daki politikacılar için geçerli olan da birincisiymiş. Yazar "statü özendiricileri" ve "program özendiricileri" gibi nötr görünen terimler kullanıyor. Birincisi Kolombiyalı siyasal liderleri, ikincisi Kuzey Amerikalı meslektaşlarını motive ediyormuş. Yazarın yer yer kullandığı yalın deyişlerle, Kolombiyalı politikacılar bencil,⁵ hırslı, pervasız, ilkesiz, aşırı demagog imişler; dünkü dostlarına ve müttefiklerine her an için ihanet etmeye hazır imişler; üstüne üstlük kimseyle dostça ilişki kuramazlarmış, çünkü kendilerini ancak aşağılık asatlarıyla rahat hissedermiş.⁶ Öte yandan, tercihli mekânı Kuzey Amerika olan ve program için koşuşan politikacı tipi de somut siyasalar üstüne çalışmaktan ve ilan edilmiş amaçlara ulaşmaktan hoşlanırmış; dolayısıyla, ilkeli, zor davaları savunmaya istekli, her zaman yapıcı uzlaşmalara varmaya hazır, çalışkan ve genellikle sempatik olormuş.

Bir Kuzey Amerikalı'nın Kolombiyalı politikacılarla ABD'li politikacıları bu tür aşağılayıcı stereotiplerin terimleriyle karşılaştırması, en hafif ifadesiyle, zevksiz bir manzardır. Tabii bir bilim adamının ortaya çıkardığı gerçeğin kendisinin zevksiz olabileceğine de bir pay bırakmalıyız. Ama *Payne*, keşfinin nahoşluğunun bilincinde olduğuna ilişkin en ufak bir ipucu bile vermiyor. Tersine, kurmuş olduğu yapıdan açıkça büyük hoşnutsuluk duuyor ve bundan hiçbir kaçış olmasını sağlama bağlamak için de elinden geleni yapıyor. Birkaç yerde bize Kolombiyalıları işte böyledir diye güvence veriyor ve kendi alt başlıklarından birindeki ifadeyle Kolombiyalıların "hiçbir şeyin eşiginde olmadıklarını" söylüyor. Yani Kolombiya politikasında, sanayileşme, kentleşme ya da tarım reformu gibi gelip geçici olaylardan kaynaklanacak herhangi bir değişim beklemek boşunadır demek istiyor. *Sartre*'in *Huis Clos*'undaki üç karakter gibi, yirmi milyon Kolombiyalı da kendi elleriyle inşa ettikleri cehennemde yaşamayı sürdürmek zorundadırlar. Oysa bu arada Bay *Payne* Kolombiya'ya yaptığı yedi aylık teşhis ziyaretinden sonra (Şubat 1965'ten Eylül 1965'e kadar kaldığını önsözde kendi belirtiyor), kendi ülkesine, yerkürenin bu çok daha talihli bölümüne dönmüş bulunacaktır.

Payne'in modelinin küstah olduğu kadar yanlış olduğunu da göstermek kolay. Birincisi, Kolombiya politikasının çok büyük savrulmalarını açıklayamıyor. Oysa Kolombiya neredeyse 20. yüzyılın ilk yarısının tamamı boyunca, iktidarın bir partiden ötekine barışçıl yolla geçtiği "istikrarlı" bir demokrasi olarak kaldı. Ayrıca, 1930'ların büyük buhranı süresince, hemen hemen bütün Latin Amerika ülkeleri şiddetli siyasal sarsıntılar geçirirlerken, Kolombiya'da anayasal iktidarlar bir sürü toplumsal çalkalanmaya karşın ayakta kalmayı sürdürdüler.

Hiçbir program ya da sadakat kaygusuyla yontulmamış melun bir siyasal iç kavgaanın tüm siyasal yapıya egemen olduğunu savunan bir teorinin bu deneyimleri açıklaması zordur. üstelik böyle bir teorinin yapının başına daha

⁵ *Payne*, *Patterns*, S.70

⁶ a.g.e, S.12

iyi bakması –ve özel ağırlık vermesi– gerekirdi: *Payne* bunu yapmış olsaydı görecekti ki, kullandığı stereotip, yani statü özendiricileriyle hareket eden politikacı tipi, Kolombiya'nın en önde gelen liderleri ve yakın zamanlardaki başkanları için geçerli olmaktan uzaktır. Burada ad vermeye gerek yok ama, tam tersi bir teşhisin çağdaş ABD başkanlarından biri hakkında yapılmış olduğunu hatırlatmak eğlenceli olur diye düşünüyorum: “Başlıca kaygusunun başarılı olmak, özellikle de siyasal amaçlar için kullanma amacından çok güç için elde etmek olduğu anlaşılmaktadır.”⁷

Teşhisin esas olarak doğru olduğunu ve Kolombiyalı politikacıların iktidar arayışlarının temelinde, belirli programları uygulayabilmek için siyasal güç elde etmek amacının değil de güç için güç sahibi olma hırsının yattığını kabul edecek olsak bile, bu “tesbit” neyi açıklamaktadır? *Payne*'in bulduğu şeyi, yani o yalnız kendi çıkarını düşünen politikacıların sık sık taraf değiştirdiklerini ya da demagojik önelemlere oy verdiklerini bulduğumuzu düşüncem bile, bu bulgu bize siyasal sistem hakkında çok temel bir şeyler öğretecek midir? Sistemin değişime uyma, ortaya çıkan yeni sorunları çözme, barış, adalet ve gelişim sağlama yeteneği hakkında bir sefer öğretecek midir? Tabii ki hayır. Yapabileceği tek şey, bize hem yavan, hem de yanlış olan şu önermeyi getirmektir: Eğer politikacılar kötü ise, bunların yaptığı siyaset de kötü olacaktır.

Şimdi *James Payne*'in paradigmasını bırakalım ve evreninden her türlü paradigma izini dışlamış olan *John Womack*'a geçelim. Tabii anlatışının tam hakkını vermemeye olanak yok. Burada yalnızca kitabın belli bir yerine değineceğim ve *Womack*'ın spekülasyonu davet ederek anlama olanağını nasıl arttırdığını göstermeye çalışacağım.

Kitapta iki baş aktör bulunuyor: Biri *Zapata* ve kitabın ilk dokuz bölümünde eyleme egemen. Ama kitabın son iki önemli bölümünde (seksen sayfa), önde gelen kişi *Gildardo Magana*. *Magana* 1917 ortasından sonra *Zapata*'nın kıdemli sekreteri oluyor ve *Zapata*'nın Nisan 1919'daki ölümünden sonra, kısa süren bir liderlik kavgası sonucu *Zapatista* hareketinin başı haline geliyor. *Womack*, *Magana*'yı çok ender kullandığı karakter portrelerinden biriyle onurlandırıyor: “Gençliğinde yaşadığı zorluklar *Gildardo Magana*'yı oldukça güçlü ve güvenli bir kişi yaptı. Uzlaşmayı ve uzlaştırmayı öğrendi. Ödün vermek, ilkelerden vazgeçmek ve pazarlık etmek anlamında değil; bütün çelişen iddialardaki mantık payını yakalamak, her birinin haklılığını görmek, uyuşma zeminlerinin nerede bulunabileceğini kestirmek ve tarafları orada buluşturmak anlamında. İlgüdüsel olarak akılcı tartışma yönteminden hoşlanıyordu; tartışmaya kazanmak için değil uzlaşmak ve uzlaştırmak için giriyordu.”⁸

Womack, *Magana*'nın hep yeni ittifaklar peşinde hünerli bir müzakereci olarak kazandığı başarıları anlatıyor ve *Zapata*'nın daha önceki sekreteri olan katı ve sekte *Palafox*'la karşılaştırıyor. *Womack*'a göre, “geriye bakıldığında Zapatistlerin daha sonraki sorunlarının sorumlusunun Palafox olduğu görülmektedir. 1914'te *Villa*'yla olan ve felaketle sonuçlanan karşılaşma, Zapatistlerin anayasacı partideki değerli liderleri yabancılaştırması ve devrimci hareket içindeki en uzlaşmaz grup olarak kazandıkları silinmez ün gibi.”⁹

Zapata'nın öldürülmesinden sonra *Magana* çeşitli liderler arasındaki ince ve başarılı manevralarını sürdürdü. Altı ay sonra liderlik krizi bitmiş ve *Magana*, hareketin bütünlüğü neredeyse hiç bozulmadan, kendini başkomutan olarak

⁷ Nora Beloff ve Michael Davie. “Getting to Know Mr. Nixon.” *The Observer*. 23 Şubat 1969.

⁸ *Womack, Zapata*, S.290.

⁹ a.g.e S.306.

kabul ettirmişti. *Womack* daha sonra, son bölümün adından da anlaşılacağı üzere, Zapatistlerin “Morelos’u miras almaları”na yol açan karmaşık olayları izler; savaşı ya da müzakere ederek ve doğru zamanda *Obregon*’u destekleyerek, nasıl yasa kaçaklığından yöneticiliğe ve ulusal koalisyonun üyeliğine geçtiklerini anlatır: “İşte 1910 yılı böyle barış içinde kapandı: Popülist tarım reformu ulusal politika olarak kurumlaştı ve Zapatista hareketi Morelos politikasındaki yerini sağlamlaştırdı. Bu başarılar ileriki yıllarda da iyi kötü devam etti. Bu başarı, *Zapata*’nın şeflerinin ve gönüllülerinin başlattığı ve *Magana*’nın kazandığı ve güvence altına aldığı bir başarıydı.”¹⁰

Womack iki yerde ima ediyor ki, bu sonuç yalnızca *Magana*’nın varlığına değil, belki aynı zamanda *Zapata*’nın sahnede yokluğuna da bağlanabilir. Her şeyden önce, 1919’da Jenkins olayındaki ABD müdahalesi tehdidi karşısında, *Magana*’nın Carranza hükümetine Zapatistlerin verdiği desteği gerçekleştirdiği “olağanüstü manevra” akla geliyor. *Womack* burada açıkça diyor ki: “*Zapata* yaşıyor olsaydı onun stratejisi bu denli esnek olamazdı.”¹¹ Tabii bir başka örnek de, *Obregon*’un zaferinin kutlanışına ilişkindir. “2 Haziran 1920’de yirmi bin Agua Prieta partizanı Zocalo içinden geçerek geçit törenine katıldılar. Bunlar arasında Morelos’dan gelen birlikler de vardı. Ve geçit törenini Palacio National’ın balkonundan töreni kabul eden yeni liderlerle birlikte seyredenler arasında, güneşe karşı kaşlarını çatmış olan tıknaz ve karayağız *De La O* da vardı ve yandan bakılınca neredeyse aynen *Zapata*’ya benziyordu. *Zapata* öleli bir yıl olmuştu. *De La O* ölmüş ve *Zapata* yaşıyor olsaydı, büyük bir olasılıkla *Zapata* o gün *De La O*’nun yerinde bulunacaktı. *Magana* tarafından *Obregon* kutlamalarına katılmak için ikna edilmiş olarak ve aynı huzursuz çatık kaşlılık içinde ve büyük bir olasılıkla tekrar ne zaman yaklaşması gerekeceğini kurarak. Oysa *Magana*’nın hiç öyle bir derdi yoktu.”¹²

Bu bölüm pörçük parçalardan, *Womack*’ın aklında olduğu anlaşılan bir önerme ya da hipotez belirliyor, ama bunu okuyucunun formüle etmesine izin veriyor: Meksika Devrimi içinde Morelos ayaklanmasının görece başarısı, dönüşümlü liderliğe mi –önce karizmatik, devrimci *Zapata* ve sonra da hünerli ama çok ilkeli müzakereci *Magana*’ya dayanıyordu? Ve bu öyküden başka devrimler için çıkarılabilecek “dersler” neydi? Özellikle bir ulus-devletin sınırlı bir parçasına ya da bölümüne sıkışıp kalmış devrimci hareketler için...

Tarihiçi belki de bu cinsten sorular hakkında ikirciklidir. Tarihsel olayın benzerliğine hayrandır ama sürekli olarak tarihin çok değerli dersler verdiğini de ima eder. Öyle inanıyorum ki, ikisinde de haklıdır. Ve öyle sanıyorum ki yazımın geri kalan bölümü bunun kendi içinde çelişkili bir pozisyon olmadığını gösterecektir.

–2–

Önce kısaca *Payne* ve *Womack* karşılaştırmasına dönmek istiyorum. Daha önce de söylediğim gibi, iki kitap arasında okuyucuya en çarpıcı gelen şey, yazarların farklı bilişsel üsluplarıdır. *Payne*, birinci sayfadan son sayfaya kadar, konusunda tam bir anlama sağladığının *ham* güvenliliği içindedir. Oysa *Womack* sonuçlarına, olanca isteksizliği ve temkinliliğiyle varmaktadır. Eylemlerini anlattığı aktörlerin özerkliğine olan saygısı, kitabına özel bir çekicilik

¹⁰ a.g.e, S.369 (Yazarın italiklerii).

¹¹ a.g.s. S.348.

¹² a.g.s. S.365.

kazandırmaktadır. *Carlos Fuentes*'den *New York Review of Books*'da aldığı büyük övgünün bir nedeni de bu olabilir.¹³ Bu saygı, ender rastlanan bir erdem haline gelmiştir. Üçüncü dünya ülkeleri katlanılamaz bir biçimde modelcilerin ve paradigmacıların boy hedefi olmuşlardır. 19. yüzyıl boyunca önde gelen sanayi ülkeleri için de birkaç "yasa" konulmuştur: Bunların hızlı gelişimi, *Flaubert*'in "*la rage de vouloir conclure*"¹⁴ dediği duyguya kapılmış olan birçok düşünürü rahatsız ediyordu. Yanlış düşündükleri olayların açılımıyla hemen hemen her örnekte kanıtlanan bu yasa koyucular daha ılıman iklimlere, yani az gelişmiş ülkelere göç ettiler. Ve kendilerini asıl burada buldular. Çünkü az gelişmiş, bağımlı ülkeler zaten uzun zamandır tarih çalışmalarının nesnesi olmuştu; onun için onları hiçbir kaçış yolu bırakmayan demir yasaların ya da katı modellerin nesnesi olarak ele almak, toplumbilimciler için hiç de zor olmadı. Kısa sürede gerçek bir paradigma ve model tufanına tanık olduk. İktisatçıların yoksulluğun kısır döngüleri, düşük düzeyli denge tuzakları ve tekdüze aşama dizilerinden; sosyolog ve psikologlarla siyasetbilimcilerin geleneksel, başarı kazanmaya yönelik olmayan, ya da statü-acı kişilik tiplerine kadar. Belki de bir gün bir psikolog çıkıp, bu teorilerin az gelişmiş dünyaya karşı esas olarak şefkatten mi, yoksa hor görmeden mi esinlendiğini incelenmeye değer bulacaktır. Her Halükârda sonuç, örneğin Latin Amerika ülkelerinin iyi okumuş çağdaş gözlemcilere, diyelim ki, ABD ya da Fransa ya da SSCB'den çok daha büyük kısıtlar altındaymış gibi görünmesidir.¹⁵ Latin Amerika toplumları, bir biçimde, daha az karmaşık, "hareket yasaları" daha anlaşılabilir, orta-erimli gelecekleri daha kolay kestirilebilir ya da hiç değilse basit ve kestirme terimlerle formüle edilebilir ("*reform mu- devrim mi?*" gibi) ve ortalama yurttaşları bir ya da birkaç stereotipe daha rahat indirgenebilir gibi görülmektedir. Ve elbette bütün bunlar, sadece ve sadece paradigmatik düşünce tarzımız böyle görmek istediği için böyledir. Bay *Payne*, Latin Amerika gerçekliğini demir bir pençe içine almakta birbirleriyle kıyasıya yarışmış olan uzun bir "yasa" koyucu, model ustası ve paradigma kalıpcısı geleneğinin en son üyelerinden başka bir şey değildir. Bu noktada artık şunu da söyleyebilirim ki, mutlak açıklayıcı paradigmalara olan gözü kara hücumu Latin Amerikalı toplumbilimcilerin kendileri de önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Latin Amerikalıların, kendi gerçeklerini ve ülkeleriyle Avrupa ve Amerika arasındaki mesafeyi anlama çabalarının belli bir aşamasını, başka bir çalışmamda "*kendini suçlama dönemi*" diye nitelendirmiştim. Yeri gelmişken şunu da söyleyeyim ki, bu aşamanın izleri günümüzün birkaç Latin Amerikalı aydınında hâlâ görülmektedir. Bunlar, artık göçmüş olan benzerleri gibi, *Payne*'e Kolombiya siyaseti ve politikacılarının iğrenç karakteri hakkında bazı ibret verici alıntılarda kaynaklık etmektedirler. Ne mutlu ki, bu aşama artık çok büyük ölçüde geçmiş bulunuyor. Ama onun yerine, "*eyleme iten kasvetli bir bakış*" diyebileceğim ve öncekiyle çok da ilişkisiz olmayan bir başka dönem gelmiştir. Latin Amerika'nın ekonomik ve sosyal gerçekliği belli bir modele ya da paradigmaya dayanarak açıklanmakta, ekonominin ve toplumun hareket

¹³ Mart 1969.

¹⁴ Bu anahtar kavramın uygun bir İngilizce karşılığını uzun zaman aradım. Şimdi bana öyle geliyor ki, *Flaubert*'in anlamının biraz serbest ama yerinde bir çevirisi, "aşırı teori yapma dürtüsü" olabilir. (Konusu zaten bu olan makalemin başlığı da böyle olabilirdi.)

¹⁵ *Levi Strauss*'un yapısalcı antropolojisi de benzer bir etki yapmıştır, çünkü "daha yüksek denilen uygarlıklara totalize edici yapılar empoze etmekten genellikle kaçınmıştır." :Benjamin L. Schwartz, "A Brief Defense of Political and Intellectual History with Particular Reference to Non Western Cultures", *Daedalus* (Winter 1971), S.110.

yasaları öyle formüle edilmektedir ki, bugünkü eğilimlerin (ticaret hadlerinde, gelir dağılımında ya da nüfus artışında görülen), ya duraklama ya da daha sık olarak- çöküntü ve felaket getireceği gösterilmektedir. İstatistiksel projeksiyon sanatı da bu tür projeksiyonlara güçlü katkılarla bulunmaktadır. Ve bu projeksiyonlar, insanları, çok köklü “yapısal değişiklikler” yoluyla felaket tehdidini defedecek kitlesel eylemlere çağırmanın gerekçesi olarak kullanılmaktadır.

Bugün şuna inanıyorum ki, bu sosyoekonomik değişim stratejisi tam da bu biçimde geçmişte çok yararlı olmuştur, zaman zaman gelecekte de çok yararlı olabilir. Ama birkaç nedenden ötürü, son zamanlarda Latin Amerika sosyal ve ekonomik düşüncesini karakterize eden bu stratejiye başka her şeyi dışlayan bir biçimde bağlanılmasına karşı da uyarıda bulunmak istiyorum.

Geçerken işaret edeyim ki, bu eyleme çağırın kasvetli bakış ile *Marx*’ın kapitalist evrim perspektifi arasında dağlar kadar fark vardır. *Marx*’a göre devrim yokluğunda olayların mutlaka sürekli biçimde yokuş aşağı gitmesi gerekmez. Tersine, kapitalist gelişimin, krizlerle kesintiye uğrasa da, bunlara proleteryanın giderek artan fakirliği eşlik etse de, yoluna devam edeceği beklenir. Marksizmin dehası, ki geniş etkisinin önemli bir bölümünü açıklar, şuradadır: Marksizm, kapitalist sistem altında ekonomik gelişmenin, sonunda kapitalizmin yıkılmasına birlikte yardım edecek iki ögesini de, yani hem ilerlemeleri, hem de duraklamaları hesaba katmıştır.

Sözümü ettiğim bakış açısına getirmek istediğim ilk eleştiri, doğrudan doğruya bireylerin ve toplumların yapabileceği düşünülebiyecek hareketlere aşırı kısıtlamalar koyan paradigmaları sevmemle ilgili. Latin Amerika neden kendini hep değiştiremez ve kaçınılmaz bir ikilemin boynuzlarına asılı kalmış bulsun? *Goldenweiser*’in verili bir çevredeki “sınırlı olanaklar ilkesi”ni kabul etmeye hazır olsak bile, sadece iki olanak bulunduğunu felaket ve tek belirli kurtuluş yolu- savunan bir teori, model ya da paradigma daha baştan kuşkuludur. Hiç yoksa, geçici de olsa, “araf” diye bir yer vardır.

Bu bakış açısını eleştirmemin ikinci nedeni, eylemden çok kasvet yaratmasıdır. Kasvetin çabuk yayılacağı kesindir, ama eylem çağırısı duyulabilir de, duyulmayabilir de. Üstelik bu teori bize işlerin normal gidişinin artan bir kötüleşme olacağını öğrettiği için de, olanaklı olumlu gelişmeleri *kollamamaya* bir çağrı haline gelmektedir. Kasvet veren bakış açısına sahip olanlar Latin Amerika’nın her geçen yıl kötünden betere gittiğini kanıtlamaya girişeceklerdir. Oysa, örneğin 1968 yılında - ardından da 1969 yılında - Latin Amerika’nın üç büyük ve bir bölüm küçük ülkesinde ekonomik performans neredeyse parlak olmuştur.

Tabii eleştirdiğim teoriler çok zaman dileklerle çözümlemelerin birbirine karıştığı teorilerdir. Belli bir sosyal adalet standardını karşılayamayan ya da baskıcı bir siyasal rejime sahip olan bir toplumun nasıl olsa ekonomik durağanlığa ve çöküntüye mahkûm olduğunu bilmek güven verici olmaz mıydı? Bunun içindir ki, bu denli güven verici bir şeyi rahatça kanıtlamak savında olan her teoriye karşı biraz tetikte olmalıyız.

Kaldı ki her yerde kasvet ve çöküntü görme eğilimini besleyen, yalnızca adaletsiz bir toplumu ya da baskıcı bir rejimi bir kez daha kınama isteği değildir. Kişinin, ülkenin uzun geri kalmışlık ve bağımlılık tarihi yüzünden zaten kötü performans göstereceği beklentisi içinde olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Böyle olunca da, ülkenin biraz daha iyiye gittiğini ya da geri kalmışlıktan çıkmakta olduğunu gösteren kanıtlar, kişinin eski algılamalarıyla uyumsuzluk yaratacak ve bu nedenle de büyük bir olasılıkla bastırılmaya çalışılacaktır. Hiçbir şeyin değişmemiş olduğuna ilişkin kanıtlar da, tersine, benimsenecek, vurgulanacak, hatta iyi karşılanacaktır; çünkü kişinin önceden

varolan ve rahatça uyum sağlamış olduğu algılamalarda herhangi bir değişiklik yapma gereği doğurmayacaktır. Psikologlar da göstermişlerdir ki, güçsüz bir benlik - kavramı ve düşük başarı beklentisi olan kişiler birdenbire iyi bir performans gösterdikleri zaman belli bir rahatsızlık duyarlar.¹⁶ Böylece sosyal psikoloji, uzun süre tam anlayamadığım bir Latin Amerika olayı için bana ipucu vermiş olmakla birlikte bende öyle güçlü bir etki yaptı ki, bu olaya bir ad buldum: “Başarısızlık kompleksi” ya da “fracasomania.”

Son olarak, bu karamsar bakış açısı, düpedüz zararlı olabilir. O egemen oldukça, umut verici gelişmeler ya hiç algılanmayacaktır ya da istisna ve tümüyle geçici olarak görülecektir. Bu koşullar altında, üstüne bir şeyler inşa edilebilecek öğeler olarak yararlanılamayacaklardır. Bir örnek verelim: 1950 başlarından 1960’ların ortalarına kadar Peru’da balık ürünleri endüstrisinin yükselmesi ve Ekvador’da muz ekiminin çok gelişmesi, Latin Amerika’da dış satıma - dayalı büyüme döneminin bitmiş olduğu yolundaki doktrinle çelişiyordu. Bunun üzerine iktisatçılar önce bu patlamaları görmezlikten geldiler, sonra da her yıl birden çöküş tahminlerinde bulunmaya başladılar. Özellikle bu son tutumun, elde edilmiş olan kârların, her iki ülkenin uzun - erimli ekonomik ve sosyal sermaye oluşumu için bir yana koyulabilecek bölümlerinde düşüş yaratmış olması mümkündür: Eğer beklenen kâr bu denli sınırlı ve kısa ömürlü olacaksa insan neden kendini zorlamak zahmetine girsin ve bunu yaparken de güçlü çıkarları karşısına alsın? Son zamanlarda bir başka karamsarlık teorisi daha yaygınlıkla işlenmeye başladı: Şimdi de ithal ikameci sanayileşme fırsatlarının artık “tükenmiş olduğu” söylenmeye başladı. Oysa şu karşı sav da getirilebilir: Daha önce *desarollo hacia afuera*’dan olduğu gibi, şimdi de *desarollo hacia adentro*’dan daha çok şey umulabilir.¹⁷ Tekrar söylüyorum: Tükenme tezi tümüyle kabul edilirse, bu yeni endüstriyel fırsatlar arayışını zayıflatılabilir ve bu fırsatların doğmasını engelleyebilir.

Benim bütün bu konularda önereceğim, “hayata saygı duymak”, geleceğe biraz daha az kısıtlama koymak, beklenmeyene biraz daha fazla pay bırakmak ve tahminlere biraz daha az dilek karıştırmaktır. Somut sosyoekonomik çözümlemeye gelince, modeller, paradigmlar, ideal tipler ve benzer soyutlamalar olmadan düşünmeye bile başlayamayacağımız gerçeğinden elbette habersiz değilim. Ama bilişsel üslup, yani aradığımız paradigmların cinsi, bunları bir araya getirişimiz ve onların gücüne ilişkin olarak beslediğimiz hırslar - işte bütün bu noktalarda göstereceğimiz dikkat çok şey fark ettirebilir.

— 3 —

Bu düşünceleri daha ayrıntılı açmaya çalışırken üç ana nokta üzerinde duracağım. İlk olarak, karamsar bakış açısının, geri kalmış bir gerçeklik hakkında düşünebilmeye başlamanın neden bir bakıma ilk aşaması olduğunu açıklayacağım ve o aşamada takılıp kalınmaması için uyarıda bulunacağım. İkinci olarak, süren bir olayın geniş toplumsal ve siyasi sonuçları değerlendirirken, bu sonuçların istenen ve istenmeyen özellikleri hakkında çok net yanıtlar verme iddiasındaki paradigmları neden kuşkuyla karşılamamız gerektiğini göstermeye çalışacağım. Üçüncü ve son olarak da, geniş çapta toplumsal

¹⁶ Elliott Aronson, “Dissonance Theory: Progress and Problems”, der. R.P. Abelson vd., *Theories of Cognitive Consistency: A Source Book* (Chicago: Rand McNally, 1968), s. 24.

¹⁷ Bu İspanyolca terimlerin karşılıkları, sırasıyla, dışsatımın genişlemesi yoluyla büyüme ve iç pazarın genişlemesi yoluyla büyümedir.

değişimin genellikle çok değişik olayların özgül bir birleşimi sonucunda meydana geldiğini, bu nedenle paradigmatik düşünceye ancak çok özel bir anlamda elverdiğini belirteceğim.

Gerçekliği anlamak için harcanan ilk çaba onu neredeyse kaçınılmaz olarak her zamankinden daha da katılaşmış biçimde gösterecektir. Bu nedenle toplumsal çözümlemenin ilk andaki etkisi, gerçek olanı rasyonel olana çevirmek olacaktır. Şu üzerinde çok konuşulan olayın - genelde toplum bilimlerinin özelde işlevselci yaklaşımın tutucu yanının başlıca açıklaması, "burjuva" toplumbilimcilerinin belli bir tutuculuğundan çok, işte asıl burada yatmaktadır. Ancak bu tutuculuğun tuhaf bir nitelik kazanması, toplum bilimcinin hedefinin daha baştan geri kalmış, adaletsiz ve baskıcı bir toplum olmasındadır. Çünkü o zaman çözümlerne, geri kalmışlığın, adaletsizliğin ve baskının, gerçek yaşamda, kuşkulandığından çok derin kökleri varmış gibi gösterecektir. Devrimin, büyük dış yardımla desteklenen çok yetkin merkezi planlamanın, ya da genç kuşağı başka alanlarda yaratıcı ve başarılı olma isteğiyle doldurmak üzere kitlesel olarak yönlendirmenin yokluğunda her türlü değişimi olanaksız gösteren tüm kısır döngü ve kısır kişilik teorilerinin kökü buradadır.¹⁸ Demek ki güçlü bir değiştirme isteğiyle yaklaşmadığımız toplumlar söz konusu olduğunda tutucu bir önyargıya yol açan aynı analitik yaklaşım, daha baştan bize yetersiz görünen toplumlar söz konusu olunca devrimci ya da yarı devrimci bir tutuma dönüşüyor. Araştırmacı, birinci durumda, tıpkı çevrebilimci gibi, genellikle keşfettiği bütün gizli işlevlere vurulur; buna karşılık, ikinci durumda, değişim olanağı konusunda umutsuzluğa düşer (en kitlesel ve devrimci çeşitler dışında), çünkü karşısına bir sürü ve iç içe geçmiş kısır döngü çıkmıştır.

İyi ki toplumbilimsel çözümlemelerde karşılaşılan bu ilk sorunların etkisi bir süre sonra kayboluyor. Geri kalmış ülkeler söz konusu olduğunda, geri kalmışlığın özellikleri denilen şeylerin mutlaka birer engel olması gerekmediği, birlikte yaşanabilir şeyler olduğu, hatta olumlu değerler haline getirilebileceği düşüncesi yer etmeye başlıyor. Başka bir çalışmamda, bu durumu doğrulayan kanıtları bir araya getirmeye çalışmıştım. Gerçekten de, ortaya atılacak her yeni kısır döngü, gelişmeyi önleyen kişilik yapısı ya da çıkmaz sokak teorisine karşı artık biraz dikkatli olmalıyız. Bu gibi keşiflerin sonu gelmez ve anlamaya gerçek katkıları da olabilir ama, şu görevin de unutulmaması gerekiyor: Sistemin korunmasını pekiştirmek yerine, tarafsız ya da sistemi eleştirecek bir rol oynamanın yolları bulunmaya çalışılmalıdır. Hatta toplumbilimciler bu konuda İngiliz Parlamantosunun eski bir kuralına benzeyen kurallar bile koyabilirler: Yeni bir kamu harcaması kalemi öneren her üye, aynı anda ulusun bunu finanse edebileceği ek bir gelir kaynağını da gösterebilmeliydi. Bir toplum bilimciler meclisi de benzer bir kural koyabilir: Gelişmeye yeni bir engel keşfettiğine inanan her bilim adamının, aynı anda bu engelin nasıl aşılabileceğini gösteren yolları da araması zorunluluğunu getiren bir kural ya da bu engelle nasıl yaşanabileceğini, hatta hangi koşullar altında bunun gizli bir avantaja dönüştürülebileceğini gösteren yolları da belirtmesi gerektiğini söyleyen bir kural.

¹⁸ Hemen işaret etmeliyim ki David McClelland bu konulardaki eski görüşlerini son çalışmalarında değiştirmiştir. Başarı motivasyonu ile ilgili olarak şöyle diyor: "Çocuklarda uzun erimli kişilik dönüşümleri gerçekleştirmenin yetiştiricilerden daha kolay olduğu artık bize eskisi kadar açık gelmiyor." David C. McClelland ve David G. Winter. *Motivating Economic Achievement* (New York: Free Press, 1969), s. 356.

— 4 —

Savunduğum bilimsel üslubun önemli bir ögesi, sosyal olayların gelişiminin toplum bilimlerinde tahmin ve öngörüyü aşırı derecede güçleştiren ve tarihin o garip açık uçluluğuna katkıda bulunan bir özelliğiyle ilgilidir. (Paradigma tutkunu toplumbilimciyi umutsuzluğa iten bir özelliktir bu.) Toplumbilimcinin uzmanlığına başvuru durumları genellikle şöyle bir yapıya sahiptir: Sanayileşme, kentleşme, hızlı nüfus artışı, v.b. gibi kimi yeni olaylar ya da olaylar demeti gözümüzün önünde meydana gelmiştir ya da gelmektedir; biz de bunların toplumsal ve siyasal sistemin hangi yanlarını ne yönde etkileyeceğini bilmek isteriz – örneğin, marjinal ya da ezilen grupların bütünleşmesini, geleneksel seçkinlerin otorite kaybını, siyasal istikrar ya da krizi, şiddet olaylarını, ya da kültürel kalkınmayı, v.b.'yi nasıl etkileyeceğini bilmek. Ortalama yurttaşın ya da siyasal yetkilinin bu gibi konularda aydınlatılmak için bulunduğu bu görünürde makul taleple karşılaşan ve hatta belki kendi merakı da ona eklenen toplumbilimci, elindeki işi en iyi biçimde nasıl halledebileceğini anlamak için artık paradigma kutusunu açmaya hazırdır. Ama ne yazık ki, dikkatli bakmak koşuluyla, göreceği şey şudur: Kutuda utandırıcı bir zenginlikten başka bir şey yoktur; kutunun içindeki çeşitli paradigmlar bambaşka yanıtlar üretmektedir. Bu durum, kabaca, bugünün verilerine göre tahmin yapan iktisatçıların uzun zamandır çektikleri derde benzemektedir: Ödemeler dengesindeki ya da bütçedeki olası fazlalık, enflasyon ya da deflasyon açığı, işsizlik oranı gibi, yöneticiler için en önemliler arasında bulunan göstergelerin sayısal büyüklükleri genellikle ve çıldırtacak biçimde – brüt miktarlar arasındaki farklardır. Bu nedenle, brüt miktarlar kabul edilebilir bir hata payıyla tahmin edilebilse bile, farkların tahmin edilmesindeki yanlışlıklar çok yüksek yüzdelere varabilir ve hatta elde edilen sayı artı ya da eksi bile çıkabilir. Niteliksel sosyal olayları pekâlâ saygıdeğer ve güvenilir paradigmalara dayanarak tahmin etmenin riskleri de aynı ölçüde yüksektir. Şu soruyu ele alalım: Sanayileşmenin ve ekonomik gelişmenin bir toplumun iç savaş, dış macera, soykırım ya da demokrasi potansiyeline ya da eğilimine etkisi nedir? Yanıt, diyelim ki, hızlı büyümenin ödemeler dengesine etkisi ne olacaktır sorusuna verilecek yanıtla benzeyecektir: Etki, harekete geçirilen karşı güçlerin dengesine bağlı olacaktır. Sanayileşme yeni gerginlikler yaratır, ama eski gerginlikleri de yumuşatabilir; seçkinlerin aklını dış maceralara girişmekten çekebilir, ama böyle maceralar için yeni kaynaklar da yaratabilir, vb., vb. Dolayısıyla buradaki sonuç da, tahmininde zorunlu olarak çok yüksek derecede hataya düşülebilecek bir farktan başka bir şey değildir. Bu belirsiz durum, bir bakıma, daha az hayati, daha “orta boy” nedensel ilişkiler için de geçerlidir. İlgili bir örnek, bir örgütün büyüklüğünün ve karmaşıklığının, yenileşme üstündeki etkisidir. *James Q. Wilson*’un iddia ettiği gibi, büyüklük ve karmaşıklık, üyelerin önemli yenilikler düşünüp önerme olasılığını artırmaktadır, ama aynı zamanda önerilen herhangi bir yeniliğin geri çevrilme olasılığını da yükseltmektedir. Net sonucun ne olacağı gene kuşkuludur.¹⁹

Wilson’un ikilemi, paradigmatik düşüncede sık karşılaşılmayan bir bilişsel üsluptur. Toplumbilimciler genellikle tek bir paradigma ya da nedensellik çizgisi yakaladıkları zaman, bununla yetinmektedirler. Bu yüzden de tahminle-

¹⁹ James Q. Wilson, “Innovation in Organization: Notes Towards a Theory” der. James D. Thompson, *Approaches to Organizational Design* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966), ss. 193 218.

ri, çeşitli güçleri sezgisiyle daha iyi hesaba katabilen deneyimli bir politikacıdan çok daha hatalı olmaktadır.

— 5 —

Paradigmatik düşüncenin, toplumsal değişimin izlediği yolları aydınlatma yeteneğinin sınırlı, hatta çok temelli bir biçimde sınırlı olduğu son bir nokta daha var. O da, Latin Amerika ülkelerinin çoğu söz konusu olduğunda birçoğumuzun oldukça kısa bir süre içinde büyük ölçekli değişiklikler yapılmasını istememizdir. Ama kartlar genellikle bir büyük ölçekli bir değişimin gerçekleştirilebilirliğinin o denli aleyhine karıştırılmıştır ki, böyle bir değişim meydana gelse bile – ister devrim, ister reform, ister ikisi arasında bir şey olsun – bu, önceden kestirilemez ve sonra da yinelenemez bir olay olmak zorundadır. Kestirilemez, çünkü aktörleri apansız yakalamıştır; yinelenemez, çünkü bir kez meydana geldikten sonra herkes alarmla geçecek ve bir daha olmaması için çeşitli önlemler alacaktır. Tarihin “birdenbire hızlandığı” zamanlarda meydana gelen büyük ölçekli değişimlerin özgüllüğünden ve bulanıklığından sık sık söz edilir. *Womack* Meksika Devrimi’ni anlatırken bunu gayet güzel ortaya çıkarmaktadır. Burada oldukça değişik kamplardan olan iki yazarın otoritesine başvurmak istiyorum. Birincisi antropolog *Max Gluckman*. Antropolojiyi, onu değişimle ilgilenmemekle suçlayan görüşlere karşı savunduktan sonra, “köklü değişim”i ele alıyor ve diyor ki: “Köklü değişimin kaynağı, başka değişim kaynaklarına uygulanan çözümlemelere gelmez. Antropoloji belirliliği amaçladığı için, belki bu kaçınılmazdır. Bilimsel yöntem, çok sayıda olayın özgül karmaşıklığıyla başedemez. Değişim yaratan olayların gerçek seyrinin anlatımı tarihsel anlatı olarak kalmak zorundadır.”²⁰

Marksist olduğu için müzmin bir paradigma tutkunu olması bekleneğinden ötürü belki de daha önemli bir tanık, *Louis Althusser*’dir. *Althusser*, çok kayda değer “Çelişki ve Çok Belirlenme” adlı makalesinde, *Lenin*’in Rus Devrimi’ni olanaklı kılan olayların özgül birleşimi hakkındaki çarpıcı sözlerine büyük ağırlık verir. *Lenin*’in bu konudaki en önemli pasajı şöyledir: “Eğer devrim bu denli hızlı bir zafer kazandıysa, bu sadece ve sadece, aşırı özgünlükteki bir tarihsel durumun sonucu olarak, birkaç tümüyle ayrı akımın, türdeşlikten tümüyle uzak birkaç sınıf çıkarının ve birkaç tümüyle karşıt toplumsal ve siyasal eğilimin kayda değer bir uyum içinde bir araya gelmiş olmasındandır.”²¹

Althusser, *Lenin*’in tanıklığına dayanarak devrimlerin asla sadece *Marx*’ın vurguladığı temel ekonomik çelişkilerden doğamayacağını; ancak bu çelişkiler özgül bir biçimde başka birkaç belirleyici etmenle bir araya geldiği zaman devrim olabileceğini açıklamaya girişiyor. Bu bir araya gelme ya da birleşme olayına “devrimlerin çok-belirlenmesi” adını veriyor. Aslında bu, kendisinin de kabul ettiği üzere, çok iyi bir terim değil; çünkü birçok konjonktürel faktörden biri olmasaydı, devrimin yine de olabileceğini çağırıştırıyor. Ama *Althusser*’in denemesinin bütünsel anlamı, tabii özellikle de *Lenin*’den yaptığı alıntı, böyle bir yorumu dışlıyor. Tersine, bütün bu birleşen öğelerle bile, devrimin çok küçük bir payla zafere ulaşabildiği çok açık. O halde, şaşılacak sayıda ve türdeş olmayan öge, devrimi doğurmak için mucize denebilecek biçimde bir araya gelirken, bunların her biri de devrimin başarısı için hâlâ mutlak bir

²⁰ *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Chicago: Aldine, 1965), s. 286.

²¹ *Althusser*’de s. 98; *Pour Marx* (Paris: Maspéro, 1966.)

gereklilik taşıyordu. Bu nedenle “özgürlük”, “çok belirlenme”den daha yerinde bir terim gibi görünüyör.

Yeri gelmişken işaret edelim ki, bu devrim yorumu, devrimcilerin reform yandaşlarına yönelttikleri geleneksel eleştiriyi de zayıflatıyor. Bu eleştiri, genellikle, bir yönetici grubun kendine ait ayrıcalıkların azaltılması ya da yıkılmasına izin vermesinin ya da göz yummasının çok düşük bir olasılık olduğuna dayandırılır; sonuç ancak “sistem”e devrimci bir saldırıyla sağlanabilir. Oysa devrimleri çok – belirlenen ya da özgül olaylar olarak görürsek, ne tür bir büyük ölçekli değişimin daha az olası olduğu biraz şansa kalmıştır – dolayısıyla ufukta hangi yönde bir boşluk görünüyorsa onu kollamamız daha doğru olmaz mı?

Özet olarak büyük ölçekli toplumsal değişim peşinde koşan herkesin faktör analiziyle olasılığı saptanmış şeylere güvenmek yerine *Kierkegaard* gibi “olanaklı olana tutku”ya sahip olması gerekir.

Büyük ölçekli toplumsal değişimin özgül, yinelenemez ve düşük olasılıklı bir olaylar karmaşası olarak görülmesi, elbette bu olayları “değişim yasaları”yla açıklamak ve tahmin etmek isteyecek olanların beklentilerine zarar verir. Yine söyleyeyim, bu tür “yasalar”ın ve paradigmaların büyük yararları olabilir. Karmaşanın içindeki birçok öğenin kavranmasına yardımcı olurlar ve genellikle olay öncesinde eylem için dürtü oluştururlar. Ayrıca, olay sonrasında anlamanın sağlanmasında da vazgeçilmez araçlardır. Bu da çok şeydir ama hepsi de budur. Toplumsal değişimin mimarı hiçbir zaman güvenilir bir uygulama planına sahip olamaz. Yaptığı hiçbir ev daha önce yapılan evlere benzemediği gibi, yeni yapı malzemeleri, hatta stres ve yapı ilkeleri sınamamış deneyler gerektirir. Bu yüzden, yeni bir ev yapanlar tarafından aktarılabilecek en yararlı şey, nasıl olup da bu zorlu koşullar altında o evin yapılabildiğini anlatabilmektir. Öyle inanıyorum ki, *Womack* da ilk bakışta çok sarsıcı gelen şu sözü bu espri içinde söylemektedir: “Morelos’taki devrimin gerçeği, onun nasıl duyumsandığındadır.” *Womack* burada yalnızca gerçeği değil, belki başlıca ibret dersini de kasetmektedir.

III

Anlamlı Eylemi

Bir Metin Gibi Görmek ★

Paul Ricoeur

Bu makaledeki amacım kısaca açıklayacağım bir hipotezi sınamaktır. “Hermenötik” sözcüğünün birincil anlamının, kültürümüzün yazılı belgelerinin yorumlanması için gerekli kurallara ilişkin olduğunu varsayıyorum. Bu çıkış noktasını benimserken, *Wilhelm Dilthey*’in ifade ettiği biçimiyle *Auslegung* (yorum, metin çözümlemesi) kavramına bağlı kalıyorum. *Verstehen* (anlama, kavrama), yabancı bir öznenin, ruhsal yaşamın kendini ifade ettiği (*Lebensausserungen*) her türlü göstergesi kullanarak ne demek istediğini ya da neyi amaçladığını anlamaya dayanır. Buna karşılık *Auslegung*, daha belirli bir iştir: Yalnızca sınırlı bir göstergeler kategorisini, yazıyla tesbit edilmiş olan göstergeleri kapsar. Buna, yazıya benzer biçimde tesbit edilmiş olan her türlü belge ve anıt gibi şeyler de dahildir.

Şimdi hipotezimi açıklayayım. Eğer metinlerin yorumlanmasında, sırf bunlar metin oldukları ve sözlü anlatım olmadıkları için belirli sorunlar doğuyorsa ve bu sorunlar da hermenötik dediğimiz şeyi oluşturuyorsa, o zaman insan bilimlerinin de şu iki koşul altında hermenötik bir uğraş olduğu söylenebilir: (1) İnceledikleri *nesne*, bir metni oluşturan özelliklerin bir bölümünü taşıyorsa ve (2) metodolojileri, *Auslegung*’la ya da metin-yorumuyla aynı prosedürleri geliştiriyorsa.

O halde bu yazıda ele alacağım iki soru şunlar olacaktır: (1) Metin kavramını, toplum bilimlerinin nesnesi için ne denli uygun bir model olarak kabul edebiliriz?

(2) Metin-yorumlama metodolojisini, genel olarak insan bilimlerinde yorum için ne ölçüde bir paradigma olarak kullanabiliriz?

METİN PARADİGMASI

Sözlü ve yazılı dil arasındaki ayrımı gerekçelendirmek için, bir ön kavramı, söylem (discourse) kavramını ortaya getirmek istiyorum. Dil, bir söylem

olarak konuşulur ya da yazılır.

Peki söylem nedir?

Yanıtımızı, mantıkçılardan, hatta linguistik analizin yandaşlarından değil, doğrudan doğruya dilbilimcilerden yararlanarak vermeye çalışacağız. Söylem, dilbilimcilerin dil-sistemleri ya da linguistik kodlar dedikleri şeyin karşılığıdır. Söylem, dil olayı, ya da linguistik kullanımdır. Bu birbiriyle ilişkili terim çiftleri—sistem/olay, kod/mesaj—, dilbilimin *Ferdinand de Saussure* ve *Louis Hjelmsler* tarafından kurulmasından bu yana dilbilimde çok temel bir rol oynamıştır. *Saussure* “dil” (*langue*) – “konuşma” (*parole*)dan, Hjelmsler “şema”–“kullanım”dan söz etmişti. Bunlara *Chomsky*’nin “yetkinlik”–“performans”ını da ekleyebiliriz. Bu ikiliğin, yani söylemin dilbilimiyle dilin dilbiliminin ayrı kuralları olmasının, tüm epistemolojik sonuçlarını görmek gerekir: İki dilbilimi ayırtetmede en ileri giden kişi, Fransız dilbilimcisi *Emile Benveniste* olmuştur. Ona göre, bu iki dilbilim aynı birimler üstüne inşa edilmemiştir. Dilin temel birimi *gösterge* (fonolojik ya da lexik) ise, söylemin temel birimi tümedir. Bu nedenle, bir olay olarak konuşmanın teorisinin dayandığı şey, tümcenin dilbilimidir. Bu tümce dilbiliminin dört özelliği üzerinde duracağım; olayın ve söylemin hermenötüğünü geliştirmekte bunlar bana yardımcı olacak.

Birinci özellik: Söylem hep zamansal olarak ve bir “şimdi” içinde gerçekleşir. Dil sistemi ise zamanın dışındadır ve hep vardır. *Benveniste* bunā “söylem ânı” diyor.

İkinci özellik: Dilin bir öznesi yoktur. “Kim konuşuyor?” sorusu, bu düzlemde geçerli değildir. Buna karşılık, söylem, bir dizi karmaşık göstergeler (şahıs zamirleri gibi) aracılığıyla konuşmacıya geri göndermeler yapar. O halde “söylem ânı”, kendi kendine gönderme yapan bir şeydir.

Üçüncü özellik: Dildeki göstergeler yalnızca aynı sistem içindeki öbür göstergelere gönderme yaparlar, dolayısıyla dilin bir dünyası yoktur—tıpkı zamansallığı ve özneliliği olmadığı gibi. Buna karşılık, söylem her zaman bir şey hakkındadır. Betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu bir dünyaya gönderme yapar. Dilin sembolik işlevi söylem içinde gerçekleşir.

Dördüncü özellik: Dilin yalnızca iletişimin koşulu olmasına ve bunun kodlarını sağlamasına karşılık, bütün mesajların alınıp verildiği yer söylemdir. Bu anlamda, ve ancak söylemin, bir dünyası olduğu gibi, bir başka kişisi, seslenilen bir muhatabı da vardır.

Bu dört özellik bir araya gelince konuşma bir olay olarak kurulur.

Önemli bir nokta, bu dört özelliğin ancak dilden söyleme geçiş hareketinin gerçekleştirildiği anda ortaya çıkmasıdır. O halde, konuşmanın bir olay olarak savunulması ancak ve ancak linguistik yetkinliğimizin, kendisini somut performans içinde gerçekleştirmesini sağlayan geçiş sürecini görünür kılmaları halinde geçerlidir. Aynı savunma, bu olay karakteri, geçerli olduğu gerçekleşme problematiğinden bir başka problematiğe, anlama problematiğine taşındığı zaman geçerliliğini yitirir.

Peki, somut olarak, bir söylemi anlamak ne demektir?

Bu dört özelliğin sözlü ve yazılı dilde nasıl farklı biçimlerde gerçekleştiklerine bakalım.

1. Söylem, daha önce de söylediğimiz gibi, ancak zamansal ve şimdiki anda varolan bir şeydir. Bu birinci özellik, canlı konuşma dilinde ve yazıda farklı biçimde gerçekleşir. Canlı konuşmada, söylem ânı, bir geçici olay karakteri taşır. Olay, görünür ve kaybolur. Bir tesbit, bir yazılı kayıt probleminden söz etmemiz de bundandır. Tesbit etmek istediğimiz şey, kaybolan şeydir. Bir adım daha atarak şunu söyleyebiliriz: Eğer dili tesbit ediyorsak –alfabe, sözlük, sentaktik kayıt biçiminde–, bu, tesbit edilmesi gereken tek şeyi, söylemi, tesbit etmek içindir. Yalnızca söylem tesbit edilmelidir, çünkü söylem

kaybolur. Zamansal olmayan sistem, ne görülür ne de kaybolur; olmamıştır, olay değildir. *Platon*'un *Phaedrus*'undaki miti anımsamanın tam yeridir. Yazı, insanlara onları "söylemin zayıflığından", sadece olay olmasından kaynaklanan zayıflığından "kurtarmak" için verilmiş bir şeydir. *Grammata*'nın—o "dışsal" şeyin, o "dışsal işaretlerin", o somutlaştırıcı yabancılaşmanın—hüneri, belleğimizin yardımına koşan bir "tedavi" olmasından ibaretti. Teb'in Mısırlı kralı, tanrı *Theuth*'a, yazının sahte bir çare olduğunu çünkü gerçek hatırlamanın yerine maddi korumayı ve gerçek bilgeliğin yerine bilmenin görüntüsünü koyduğunu pekâlâ söyleyebiliyordu. Ama, bütün sakıncalarına karşın, yazılı kayıt, söylemin yazgısıdır. Peki yazı aslında neyi tesbit ediyor? Konuşma olayını değil, konuşmada "söylenen"i. "Söylenen"den anladığımız da, söylemin kurucu amacı olan bilinçli dışsallaştırma sayesinde, sözün/söylenenin (*sagen*'ın) bildiri/bildirilen (*Aus-sage*) olmak istemesidir. Kısası, yazdığımız, kaydettiğimiz şey, konuşmanın *noema*'sıdır (anlamıdır). Konuşma olayının anlamıdır; olayın, olay olarak kendisi değil.

O halde, yazı "gerçekten neyi tesbit ediyor?" sorusuna yanıtımızı özetleyelim. Yazı, konuşma *olayını* değil, konuşmanın kendisini, yani söylediklerini/söyleneni tesbit ediyor. Ama söylenen nedir?

Burada şunu önermek istiyorum: Hermenötik, yalnızca yukarıdaki gibi dilbilime (hem söylemin dilbilimine, hem dilin dilbilimine) değil, *John Austin* ve *John Searle*'nin geliştirdiği konuşma eylemi teorisine de başvurmak zorundadır. Bu yazarlara göre konuşma eylemi, üç düzeye dağılmış bir bağımlı eylemler hiyerarşisi tarafından oluşturulur: (1) İfade etme ya da önerme eylemi düzeyi, yani *söyleme eylemi*; (2) İfadeyle ilgili olmayan eylem ya da güç düzeyi, yani *söylerken ne yaptığımız*. Örneğin, size kapıyı kapatmanızı söylediğimde "Kapıyı kapatın" buyruğu, *söyleme eylemidir*. Ama bunu size bir rica olarak değil de bir buyruk gücünde söylediğim zaman bu, *söylerken ne yaptığımızdır*. Son olarak, size bir emir verirken korkutmak gibi belli etkiler de yaratmış olabilirim. Bu etkiler, söylemimi, belli sonuçlar yaratan bir dürtü haline getirebilir. İşte bu da, *söylemekle ne yaptığımızdır*.

Olayın, anlam bakımından kendini aşmasını ve maddi olarak tesbit edilmeye uygun hale gelmesini sağlayan bilinçli dışsallaştırma sorunumuz için bu ayırımların önemi nedir? İfade eylemi, kendini tümcede dışsallaştırır. Tümce, aslında, aynı tümce olarak üst üste teşhis edilebilir. Tümce, bir bildiriye (*Aus-sage*) dönüşür ve böylece falanca anlamı olan filanca bir cümle olarak başkalarına aktarılmış olur. Ama ifadeyle ilgili olmayan eylem de gramatik paradigmlar yoluyla dışsallaştırılabilir; bu paradigmlar (bildirme, emir, dilek-şart kipleri ve güç ifade eden başka prosedürler), onun teşhis edilmesine ve yeniden teşhis edilmesine yarar. Elbette sözlü söylemde ifade gücü, mimiklere, jestlere ve söylemin vezin (prosody) dediğimiz, açıkça telaffuz edilmeyen öğelerinden de destek alır. Bu bakımdan ifade gücü, gramerde önerilen anlama göre daha eksik bir kayıt altına alınabilir. Bunun bir sentaktik artikülasyon içinde kaydedilmesi, her zaman için, yazılı tespiti ilke olarak olanaklı kılan belirli paradigmlar içinde toparlanmasını gerektirir. Kuşkuyla yer vermeyen bir biçimde kabul etmeliyiz ki, ifade tarzı, söylemin en az kaydedilebilir yönüdür ve doğası gereği sözlü dile daha yakındır. Ama ifade tarzı zaten söylemin en az söylem olan parçasıdır; daha çok dürtü anlamında söylemdir. Onun eylemi, muhatabımın benim niyetimi anlaması yoluyla değil de, bir çeşit enerji biçiminde duyguları ve duygusal eğilimleri doğrudan etkilemesi yoluyla olur. Sonuç olarak, bildirme eylemi, ifade tarzı ve ifadelerin etkileri, yazılı kaydı olanaklı kılan bilinçli dışsallaştırmaya bu sıraya göre azalan derecelerde yatkındır.

Bu nedenle de konuşma-eyleminin anlamı dediğimizde bundan, yalnızca dar anlamda bildirme eylemini değil, aynı zamanda ifade tarzını ve hatta ifadenin etkilerini de anlamak gerekir- kodlandıkları, paradigmlar içinde toplandıkları ve böylece sonunda aynı anlamı taşıdıkları tespit edilebildiği ölçüde. Dolayısıyla “anlam” sözcüğüne burada, söylemin kaydedilmesini olanaklı kılan bilinçli dışsallaştırmanın her düzeyini ve yönünü kucaklayan çok geniş bir kapsam vermiş oluyorum.

Söylemin öbür üç özelliğinin söylemden yazıya geçme süreci bize, “söyleme”den “söylenen”e yükselişin anlamına daha büyük bir açıklık kazandırma olanağı verecektir.

2. Söylemde onun dille ilişkisinin ikinci bir özelliği olarak, tümcenin çeşitli özelliklik ve kişisellik göstergeleriyle kendi konuşmasına gönderme yaptığını söylemiştik. Sözlü söylemde, söylemin konuşan özneye yaptığı bu gönderme, aşağıdaki biçimde açıklayabileceğimiz bir “şimdi-burada”lık özelliği gösterir. Konuşan öznenin öznel niyeti ile söylemin anlamı öyle örtüşür ki, konuşmacının ne demek istediği ile söyleminin ne anlama geldiğini anlamak aynı şey olur. Fransızca’daki *vouloir-dire* deyiminin muğlaklığı, Almanca’daki *meinen* ve İngilizce’deki *to mean* sözcükleri, hepsi de bu örtüşmenin tanıtıcılarıdır. “*What do you mean?*” sorusuyla (Ne demek istiyorsun?) sorusuyla “*What does that mean?*” (Bu ne demek?)” neredeyse aynı sorulardır. Oysa yazılı söylemde, yazarın kasdettiği ile metnin anlamı artık ayrılmıştır. Metnin sözel anlamı ile yazarın zihinsel niyetinin bu ayrışması, söylemin kaydedilmesindeki en önemli sorundur. Yazari olmayan bir metin düşünebileceğimizden değil; konuşmacı ile söylem arasındaki bağ ortadan kalkmıyor, sadece gerginleşiyor ve karmaşıklaşıyor. Anlam ve amacın ayrışması söylemin hâlâ konuşan özneye yaptığı göndermenin serüveni olarak kalıyor. Ama metnin kariyeri, yazarın yaşadığı sınırlı ufluğu ötesine taşıyor. Artık metnin söylediği şey, yazarın söylemek istemiş olduğu şeyden daha önemli hale gelmiştir. *Platon*’un deyişini yineleyecek olursak, sözlü söylemin anlaşılacak için yardım aldığı süreçler (tonlama, konuşma tarzı, mimikler, jestler), bunların hiçbirini yazılı söylemi “kurtarmaz”. Bu bakımdan başta söylemi yabancılaştırır gibi görünen bu “dışsal göstergeler”le kaydetme işi, aslında söylemin *gerçek maneviliğini yaratır*. Onun için anlamı ancak anlam “kurtarır”; burada yazarın fiziksel ve psikolojik varlığının katkısı yoktur. Ama anlamı ancak anlam kurtarır demek de, artık yazarının “kurtaramayacağı” söylemin zayıflığına tek “çare”nin yorum olduğunu söylemek demektir.

3. Olay, anlam tarafından üçüncü bir kez daha aşılır. Söylemin, dünyaya gönderme yapan, bir dünyaya gönderme yapan bir şey olduğunu söylemiştik. Sözlü söylemde bu, diyalogun son çözümlemeye göndermede bulunduğu şeyin, muhatapların ortak *konumu* olması demektir. Bu konum bir anlamda diyalogu çevreler; bu konumun sınır taşlarının hepsi bir jestle, bir parmak işaretiyle gösterilebilir. Ya da işaret sıfatları, yer ve zaman zarfları ve fiil zamanları gibi öteki göstergelerin dolaylı göndermelerinden yararlanan söylemin kendisi tarafından görünür hale getirilebilir. Diyoruz ki, sözlü söylemdeki gönderme görünür bir göndermedir. Peki yazılı söylemdeki durum nedir? Artık metnin bir göndermesi olmadığını mı kabul edeceğiz? Hayır, bu, gönderme ile göstermeyi, dünya ile bağlamı karıştırmak olur. Söylem, mutlaka bir şey hakkında olmak zorundadır. Bunu söylerken herhangi bir mutlak metin ideolojisinden uzak durduğumu belirtmek isterim. Ancak bir-iki çok yetkin metin, böyle bir göndermesiz metin ideale yaklaşabilir. Bunlar gösterenin (*signifier*) rolünün gösterilenden (*signified*) iyice ayrıştığı metinlerdir. Ama bu yeni biçimin ancak bir istisna değeri vardır ve dünya hakkında söz söyleyen bütün öteki metinler

için bir anahtar oluşturamaz. O halde, hiçbir şeyin gösterilemediği metinlerin konusu nedir? Metnin bir dünyası olmadığını söylemek şöyle dursun, hiçbir paradoksa da kaçmadan şunu diyeceğim. Yalnızca bir durumu değil, *bir dünyası da olan* ancak insandır. Nasıl metin kendi anlamını zihinsel amaçların vesayetinden bağımsızlaştırıyorsa, insan da kendi göndermesini görünür göndermelerin sınırlarının dışına çıkarır. Dünya bizim için metinlerin ortaya çıkardığı göndermelerin bütünüdür. Örneğin, Eski Yunan'ın "dünyasından" söz ederken, onu yaşamış olanların durumundan çok, o durumun ötesine taşan durum-dışı göndermeleri ve bu dünyada olası varoluş biçimlerini kastederiz. Benim için tüm edebiyatın anlamı da budur: Edebiyat, diyalogun görünürdeki göndermelerinin *Umwelt*'i ("bağlam") değil; okuduğumuz, anladığımız ve sevdiğimiz her metindeki görünmeyen göndermelerin kurduğu *Welt*'tir ("dünya"dır). Bir metni anlamak, aynı zamanda kendi durumumuzu da aydınlatmaktır; durumumuzun yüklemeleri arasından, *Umwelt*'imizi bir *Welt* yapan göstergeleri bulup çıkarmaktır. *Umwelt*'i böylece dünya olarak genişletmek sayesinde metnin ortaya çıkardığı göstergelerden söz edebiliyoruz—daha doğrusu dünyayı ortaya çıkaran göndermelerden. Söylemin manevi zenginliği burada yine yazı yoluyla kendini ifade ediyor. Yazı, bizim için yeni bir dünya kurarak, yani dünyadaki varoluşumuzun yeni boyutlarını kurarak, bizi durumların görünürlüğünden ve sınırlılığından kurtarıyor.

Heidegger, Varoluş ve Zaman'daki *Verstehen* çözümlemesinde, bu anlamda haklı olarak der ki. bir söylemde ilk anladığımız bir başka kişi değildir; bir projedir, yeni bir dünyada varolmanın taşıdığıdır. Söylemin böylesi bir yeni dünya pojesi yaratma yeteneği, ancak kendini hem yazarından hem de diyalog durumunun dar koşullarından özgürleştirmiş olan yazıya özgüdür.

Göndermeyi bir dünyanın tasarlanmasına böylece bağlamakla yeniden keşfettiğimiz, yalnız *Heidegger* değil, dilin en önemli gerekçesini insanın dünyayla ilişkisini kurmasında gören *Wilhelm von Humboldt*'tur. Bu gönderme işlevini gözardı ederseniz, geriye ancak abes bir hatalı göstergeler oyunu kalır, diyor *Humboldt*.

4. Yazılı söylemin başarısını en iyi gösteren, belki de dördüncü özelliği. Başka birine hitap eden, dil değil yalnızca söylemdir. İletişimin temeli budur. Ama söylemin, söylem bağlamında eşit koşullara sahip bir muhataba yöneltilmesi ile; hemen her yazılı metin durumunda söz konusu olduğu gibi, söylemin okumasını bilen herhangi bir kişiye yöneltilmesi başka başka şeylerdir. Diyalog ilişkisinin buradaki darlığı bir noktada patlar. Bir ikinci kişi olarak yalnızca size yöneltilmiş bir söylem olmak yerine; yazılı söylem, kendi kendini yaratan bir muhataba yöneltilmiştir. Diyalog halindeki öznelerin aynı anda mevcut oluşlarında geçerli olan "anlama" modeli burada geçerli değildir. Yazma/-okuma ilişkisi, konuşma/dinleme ilişkisinin özel bir durumu olmaktan çıkmıştır. Ama aynı zamanda söylem burada bir hitap evrenselliği de kazanmıştır. Diyalog olayının anlık karakterinden, yazarın yaşadığı sınırlılıktan ve görünür göndermelerin darlığından sıyrılmış olan söylem, yüz-yüze olmanın kısıtlarını aşmıştır. Artık görünür bir muhatabı yoktur. Bilinmeyen, görünmeyen bir okuyucu, söylemin ayrıcalıksız muhatabı haline gelmiştir.

İnsan bilimlerinin nesnesinin ne ölçüde metin modeline uyduğunu söyleyebiliriz? Max Weber bu nesneyi *sinnhaft orientiertes Verhalten*, anlamlı davranış, olarak tanımlıyor. Biz "anlamlı eylem"i yukarıdaki metin teorisinin ışığında, ne ölçüde "okunabilir eylem" biçiminde uyarlayabiliriz?

Şimdi bir metnin ne olduğuna ilişkin dört ölçütümüzü, anlamlı eylem kavramına uygulamaya çalışalım.

Eylemin Tespit Edilmesi

Anlamlı eylemin biliminin bir nesnesi olarak kabul edilebilmesi için, bir söylemin yazıyla tespit edilmesine eşdeğer bir tür objektivasyon koşulunu yerine getirmesi gerekir. Nasıl sözlü iletişim yazıyla nesneleşiyorsa; etkileşim de, eylemi tespit edilmiş bir metin gibi görebileceğimiz birkaç durumda, nesneleştirilebilir.

Bu nesneleştirme, anlamlı eylemin, konuşma-eyleminin yapısına benzeyen ve eylemi bir tür konuşma yapan kimi iç özellikleri sayesinde olanaklı hale gelir. Nasıl konuşma eyleminde *içkin* bir bilinçli dışsallaştırma diyalektiği yazıyla tespiti olanaklı kılıyorsa, etkileşim sürecinin içindeki benzer bir diyalektik de, eylemin *anlamının*, eylem *olayından* ayrıştırılabilmesini sağlar.

Birincisi, eylemin de, konuşma-eylemi gibi bir yapısı vardır. Aynı olduğu üst üste teşhis edilebilecek bir bildiri içeriği vardır. Eylemin bu bildiri içeriği, *Antony Kenny* tarafından açıkça gösterilmiş ve açıklanmıştır.¹ Eylem fiilleri, ilişkilere benzeyen ve tıpkı ilişkiler gibi “dır” isim fiilinin önüne gelen hiçbir yüklem indirgenemeyen belirli bir yüklem grubunu oluştururlar. Eylem yüklemeleri ise, ilişkilere indirgenemezler ve belirli bir yüklem grubu meydana getirirler. Eylem fiillerinin bir özelliği de, fiili tamamlayabilen birçok “sav”a olanak tanımlar. Buna, sav-olmayan önermeler de (“*Platon... öğretti...*” gibi, sayısız savlar da (“*Brütüs, Sezar’ı Kuria’da Öldürdü*”, “*Şu görüşler hakkında*”, “*şununla*”, “*şunun yardımıyla*” gibi) dahildir. Eylem tümcelerinin yüklem yapısının bu değişken çok-anlamlılığı, eylemin bildirisel yapısının tipik özelliğidir. Tespit kavramının söylem düzleminden eylem düzlemine geçirilmesi açısından önemli bir başka özellik ise, eylem fiillerinin “tamamlayıcıları”nın ontolojik statüsüne ilişkindir. Eşit olarak varolan (ya da varolmayan) terimler arasında bir ilişki söz konusu olmasına karşılık, belli eylem fiillerinin varolan bir konusu (ki tümce buna gönderme yapar) ve varolmayan tamamlayıcıları vardır. “*Zihinsel eylemler*” (inanmak, düşünmek, istemek, hayal etmek, vb.) için durum budur.

Eylemin bildiri içeriğinin, konuşma eylemindeki gibi bir olay ve anlam diyalektiğine temel oluşturduğunu söylemiştik. Şimdi de eylemin “*noematik*” (anlam) yapısından söz etmek istiyorum. Etkileşim sürecinden ayrıştırılıp tespit edilebilecek ve yorumlanabilecek bir nesne sayılabilecek olan da bu yapıdır.

Dahası, bu *noema* bir bildiri içeriği taşımakla kalmayıp, tamamlanmış konuşma-eylemindekine benzer “ifade tarzı” özellikleri de taşır. *Austin*’in anlattığı değişik eylem grupları, yalnızca konuşma-eylemleri için değil, bunların karşılığı olan eylemler için de bir paradigma olarak kullanılabilir.² O halde, bu modelden hareket eden bir eylem tipolojisi de olanaklıdır. Yalnızca bir tipoloji değil, - tipler, *kurallar* demek olduğu ölçüde - bir kriteroloji de, *Max Weber*’in ideal-tiplerine benzeyen “ideal modeller”in kurulmasına izin verir.³ Örneğin, bir vaadin ne olduğunu anlamak için, belli bir eylemin vaat sayılabilemesinin ölçütü olacak “temel koşulu” anlamamız gerekir. *Searle*’in “temel koşulu”, *Husserl*’in hem “maddeyi” (bildiri içeriğini) hem de “niteliği” (ifade tarzını) kapsayan *Sinngehalt*’ından çok uzak değildir.

¹ Antony Kenny, *Action, Emotion and Will* (London: Routledge, 1963).

² John Austin, *How To Do Things With Words*, (Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1962).

³ John Searle, *Speech Acts* (Londra: Cambridge University Press, 1969), s. 56.

Artık diyebiliriz ki, bir konuşma eylemi gibi, bir eylem de yalnızca bildiri içeriğine göre değil, ifade tarzının gücüne göre teşhis edilebilir. İki birliktelikte onun “anlam - içeriğini” oluşturur. Konuşma-eylemi gibi, eylem-olayı da, (böyle bir deyim yaratacak olursak), görünen ve kaybolan bir olay olarak zamansal boyutu ile teşhis edilebilir anlamı ya da “anlam-içeriği” olarak mantıksal boyutu arasında benzer bir diyalektik gelişir. Peki, eylem-olayının yazıyla tespitini olanaklı kılan “anlam-içeriği” ise, onu gerçek yapan nedir? Başka bir deyişle, eylem düzeyinde, yazının karşılığı nedir?

Konuşma eylemi paradigmasına geri dönelim. Yazıyla tespit edilenin, konuşmanın *noema'sı*, yani *söylenen* olduğunu belirtmiştik. Şimdi, yapılanın da kaydedildiğini ne dereceye kadar söyleyebiliriz? Burada kimi metaforlar bize yardımcı olabilir. Falanca olayın, dönemine *damgasını vurduğunu* söyleriz. İz bırakan olaylardan, söz ederiz. Zamana damgasını vuran bu izler, işitilmekten çok okumayı gerektiren şeyler değil midir? Oyleyse bu basılı işaretler metaforuyla ne kastediliyor?

Metnin öteki üç özelliği, bu tespit uğraşının niteliğini daha büyük bir açıklığa kavuşturmakta bize yardımcı olacaktır.

Eylemin Özerkleştirilmesi

Bir metnin yazarından bağımsızlaşması gibi, bir eylem de aktöründen bağımsızlaşabilir ve kendi sonuçlarını doğurur. İnsan eyleminin bu özerkleşmesi, eylemin toplumsal boyutunu oluşturur. Eylemin *toplumsal* bir olay olması, yalnızca rolleri birbirinden ayırt edilemeyen birkaç aktör tarafından gerçekleştirilmesi değil, aynı zamanda eylemlerimizin bizimle olan bağlarını koparmalarından ve amaçlamadığımız etkiler doğurmalarından kaynaklanmaktadır. “Kaydetme” kavramının anlamlarından biri burada karşımıza çıkmaktadır. Konuşmacının niyeti ile, metnin sözel anlamı arasında gördüğümüz türden bir mesafe, aktörle eylemi arasında da meydana gelir. Aktöre sorumluluk yakıştırmayı belirli bir sorun haline getiren de, işte bu mesafedir. “Kim gülümsedi?” ya da “Kim elini kaldırdı?” diye sormayız. Nasıl konuşmacı kendi konuşmasında mevcüt ise, eylemi yapan da eyleminde mevcuttur. Gerçekleştirilmesi için daha önceki eylemleri gerektirmeyen basit eylemlerde, anlam (*noema*) ve amaç (*noesis*) çakışır ya da örtüşür. Karmaşık eylemlerde ise, bazı parçalar baştaki basit ve aktörün niyetini ifade ettiği söylenebilecek eylemlerden o kadar uzaktır ki, bu eylemlere ya da eylem parçalarına sorumluluk yakıştırmak, kimi edebiyat eleştirilerinde yazarlık sorununu çözme kadar güçtür. Olayların gelişme süreci içinde bir tarihsel kişinin rolünü ayrıştırmaya çalışan tarihçiler, bu sorunu yakından bilirler.

Şimdi “Olayların gelişme süreci” diye bir deyim kullandık. Bu adı verdiğimiz şeyin, yazıldığı zaman ortadan kalkan söylemi “Kurtaran” maddi şeyin oynadığı rolü oynadığını söyleyemez miyiz? Eğretilme yoluyla söylediğimiz üzere, kimi eylemler, kendi dönemleri üstünde iz bırakan olaylardır. Ama izlerini neyin üstünde bırakmışlardır? Söylemin, üzerine yazıldığı şey mekânsal bir şey değil midir? Bir olay nasıl olur da, zamansal bir şey üzerine kaydedilebilir? Ne var ki, toplumsal zaman, uçup giden bir şeyden ibaret değildir, aynı zamanda kalıcı etkilerin, sürekli örüntülerin barınağıdır. Bir eylem, insan eyleminin belgeleri haline gelecek örüntülerin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu zaman bir “iz bırakır”, “damgasını vurur.”

Bir başka eğretilme de, bu toplumsal “iz” olayını anlamamızı kolaylaştırır-

bilir: “Sicil” ve “kayıt” eğretilmesi. *Joel Feinberg* bu eğretilmeyi başka bir bağlamda, sorumluluk bağlamında kullanıyor; bir eylemin nasıl yargılanabileceğini göstermek için. Diyor ki, ancak bir kişinin “siciline”, daha sonra da bakılabilsin diye “kaydedilebilen” eylemler yargılanabilir. ⁴ Ve resmi siciller olmasa da (iş bulma büroları, okullar, bankalar ve polis gibi kurumlar tarafından tutulanlar gibi), bunların “şöhret” gibi, yargılamaya temel olabilecek, gayri resmi benzerleri bulunduğu düşünülemez mi? Bu ilginç eğretilmeden yola çıkarak şunu diyemez miyiz: Tarihin kendisi insan eyleminin sicilidir. Tarih, insan eyleminin *üstünde iz bıraktığı* o yarı – “nesne”dir. Böylece “arşivler” olanaklı hale geliyor. Hatta tarih yazıcıları tarafından bilerek kaleme alınmış olan arşivler ortaya çıkmadan önce bile, “izlerin” toplamı olarak tarihin ta kendisi sayılabilecek, tek tek aktörlerin denetiminden bağımsız, o sürekli “kaydetme” süreci yok muydu? O halde artık tarihi özerk bir varlık, oyuncuların kurgusunu bilmedikleri bir olay olarak görebiliriz. Tarihin böylesine doldurulması yanlış bulunabilir; ama bu yanlışlık, insan eyleminin tarihin arşivlerine kaydedildikten sonra toplumsal eylem haline geldiği sürecin doğasında vardır. Toplumsal zamanın içinde bıraktıkları bu tortu sayesinde ki, insan eylemleri “kurumlar” haline gelirler; çünkü artık anlamları, aktörlerin baştaki mantıksal amaçlarıyla özdeş olmaktan çıkmıştır. Bu anlamların “de – psikolojize” edilmesi öyle bir noktaya varabilir ki; artık anlam, eylemin kendisinin içinde bulunur. *Peter Winch*’in deyişiyle, toplumbilimlerinin nesnesi, “kurallara bağlı davranış”tır. ⁵ Ama bu kurallar dışarıdan konulmamıştır; bunlar, bu tortulaşmış ya da kurumlaşmış eylemlerde ifadesini bulan anlamlardır.

Anlamlı eylemin, “toplumsal tesbitinden” kaynaklanan “nesnellik” işte böyle bir nesnelliktir.

İlgi ve Önem

Bir metnin ne olduğuna ilişkin üçüncü ölçütümüze göre diyebiliriz ki, anlamlı bir eylem, *önemi*, baştaki durumla *ilgisinin* “ötesine” taşan bir eylemdir. Bu yeni özellik, bir metnin, söylemin bütün görünür göndermeleriyle olan bağını keşişine çok benzer. O belli durumun bağlamından bu sıyrılışın sonucu olarak, söylem görünmez göndermeler geliştirir. Bunlara, sözcüğün kozmolojik anlamında değil de ontolojik anlamında bir “dünya” demiştik – örneğin Eski Yunan “dünyası” derken kasdettiğimiz anlamda.

Metindeki bu görünmez göndermelerin eylem düzlemindeki karşılığı ne olabilir?

Bu bölüme başlarken, bir eylemin *önemi* ile durumla ya da bağlamla *ilgisi* arasında bir ayırım yapmıştık. Diyebiliriz ki, önemli bir eylem, o eylemin ilk yer aldığı durumdan başka bağlamlarda da gerçekleşebilecek ya da geçerli olabilecek anlamlar geliştiren eylemdir. Bunu başka türlü söylersek, önemli bir olayın anlamı, onu üreten toplumsal koşulları aşan ve yeni toplumsal bağlamlarda da yinelenen bir anlamdır. Önemi, kalıcı ilgisi, bazen de zaman – ötesi geçerliliğidir.

Bu üçüncü özelliğin, kültürel olaylarla bunların toplumsal koşulları arasındaki ilişki açısından önemli uzantıları vardır. Bir metnin yeni göndermeler geliştirmesi ve yeni “dünyalar” kurması gibi, büyük kültür yapıtlarının da kendilerini üreten toplumsal koşulları aşması, onların en temel özelliklerinden

⁴ Joel Feinberg, *Reason and Responsibility* (Belmont, California: Dickenson Pub. Co., 1965).

⁵ Peter Winch, *The Idea of a Social Science* (Londra. Routledge, 1958.).

biri değil midir? *Hegel* de *Hukuk Felsefesi*'nde özgürlüğü bir ikinci doğa olarak gerçekleştiren kurumlardan (en geniş kapsamıyla) bu anlamda söz etmiştir. Bu "gerçek özgürlük âlemi", yeni tarihsel durumlarda da anlam ifade edebilecek eylemler ve sözcükler tarafından kurulur. Eğer bu görüş doğru ise, insanın kendini üreten koşulları böylece aşması, Marksizm'in "üstyapıların konumuna ilişkin olarak ortaya koyduğu zorlu problemin çözümü için bir anahtar olarak görülebilir. Üstyapıların, kendi altyapıları açısından özerkliklerini aydınlatacak bir modelin, metnin görünmez göndermelerinde bulunduğu söylenebilir. Bir yapıt yalnızca kendi zamanının bir aynası değildir; içinde taşıdığı yeni bir dünyanın da yolunu açar.

Bir "Açık Yapıt" Olarak İnsan Eylemi

Son olarak, metinle ilgili dördüncü ölçütümüze göre, insan eyleminin anlamı, aynı zamanda, belirsiz sayıda "okuyucu"ya hitabeden onlara yöneltilmiş bir şey olmasıdır. Burada yargıçlar metnin çağdaşları değil, *Hegel*'in dediği gibi tarihin ta kendisidir: "*Weltgeschichte ist Weltgericht*" (dünya tarihi dünya mahkemesidir). Bu, insan eyleminin de, tıpkı bir metin gibi, anlamı "askıda" olan bir açık yapıt olması demektir. Yeni göndermelerin "yolunu açtığı" ve onlara yeni ilgiler ve anlamlar yarattığı içindir ki, insan eylemleri de anlamları hakkında karar verecek taze yorumlar beklerler. Böylece, bütün önemli olaylar ve eylemler, bugünün eylemi (*praxis*) içinde bu tür pratik yorumlara açıktırlar. İnsan eylemi de, okuyabilen herkese açıktır. Nasıl bir oyun anlamı, ona geleceğin yorumlarının vereceği anlam demekse, bu süreçte de çağdaşların yorumunun herhangi bir ayrıcalığı yoktur.

Eylem ile yorumları arasındaki bu diyalektik, şimdi ele alacağımız yorum metodolojisinin konusunu oluşturacak.

METİN YORUMUNUN PARADİGMASI

Şimdi bu metin analojisinin yararını metodoloji düzeyinde göstermek istiyorum.

Toplum bilimlerinin yöntemleri açısından paradigmamızın başlıca önemi, insan bilimlerindeki *Erklären* (açıklama) ve *Verstehen* (anlama, kavrama) arasındaki ilişki sorusuna taze bir yaklaşım getirmesindedir. İyi bilindiği üzere, *Dilthey* bu ilişkiye bir dikotomi anlamı yüklemişti. Ona göre, bütün açıklama modalleri başka bir bilgi alanından ödünç alınır -- yani tümdengelimci bir mantığa sahip olan doğa bilimlerinden. Böyle olunca da *Geisteswissenschaften* (insan bilimleri) denilen bilimlerin özerkliği ancak şöyle korunabilir: Yabancı bir psikik hayatı, bu hayatın dışsallaştırılması demek olan göstergelere dayanarak anlamak gibi "indirgenmez" bir faktörü kabul ederek. Ama *Verstehen* bu mantıksal boşluk nedeniyle *Erklären*'den ayrılırsa, insan bilimleri nasıl olur da bilimsel olur? *Dilthey*, esas olarak *Husserl*'in *Mantık İncelemeleri*'ni okuduktan sonra giderek daha açık bir biçimde gördü ki *Geisteswissenschaften*'in bilim olabilmeleri için, hayatın ifadelerinin bir çeşit nesneleşme geçirmeleri gerekir. Ancak böyle bir nesneleşme doğa bilimlerine benzer bir bilimsel yaklaşımı olanaklı kılar -- *Natur* (doğa) ile *Geist* (ruh) yani olgusal bilgi ile göstergelere dayanan bilgi arasındaki mantıksal boşluğa karşın. Bu nesneleştirmenin sağladığı dolayım *Dilthey*'e bilimsel amaçlar için, günlük ilişkileri betimleyen yaşam ifadelerinin anlık anlamlarından daha önemli görünüyordu.

Benim soruşturmam da işte *Dilthey*'in düşüncesindeki bu karışıklıktan yola

çıkıyor. Hipotezim ise metinleşmiş söylemin temsil ettiği türden bir nesnelleşmenin, *Dilthey*'in ortaya attığı soruna daha iyi bir yanıt oluşturduğudur. Bu yanıt *Erklären* (açıklama) ile *Verstehen* (anlama) arasındaki ilişkinin diyalektik karakterine dayanır.

O halde işimiz, yazma paradigmasının karşılığı olan okuma paradigmasının, insan bilimlerinin metodolojik paradoksuna ne ölçüde çözüm getirebildiğini göstermektir.

Okumadaki diyalektik, yazma ile okuma arasındaki ilişkinin özgürlüğünü ve bu ilişkinin, konuşma ile dinleme arasındaki anlık karşılıklılığa dayanan diyalog durumuna indirgenemezliğini ifade eder. Açıklama ile kavrama arasında bir diyalektik vardır, *çünkü* yazma/okuma durumu, kendi problematiğini geliştirir; bu problematik ise diyalogu kuran konuşma dinleme durumunun basit bir uzantısından ibaret değildir.

İşte bizim hermenötüğümüz Romantik geleneği en çok bu noktada eleştirmektedir, çünkü romantik hermenötik geleneği, diyalog durumunu, metne uygulanan hermenötik operasyonun standardı olarak kabul ediyordu. Benim karşı savım şudur ki, bu operasyon, zaten diyalog durumundaki anlamada bulunan hermenötüğü ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmaz. Demek ki, diyalog ilişkisi bize bir okuma paradigması sağlamadığına göre, bizim yepyeni bir okuma paradigması kurmamız gerekiyor.

Böyle bir paradigmanın başlıca özellikleri, metnin özelliklerinden kaynaklanacaktır: 1. Anlamanın tespit edilmiş olması, 2. Anlamanın yazarın zihinsel niyetlerinden ayrışması, 3. Görünmez göndermeler yapması, 4. Muhataplarının evrenselliği. Bu dört özellik, birlikte, metnin "nesnelliğini" oluşturur. Bu "nesnellikten" ise, başka bir alandan (doğa olaylarından) değil, bu alanın kendisinden türeyen bir *açıklama* olanağı elde edilir. Dolayısıyla gerçekliğin bir alanından başka bir alanına, diyelim ki olgular âleminde göstergeler âlemine, bir transfer yapılmış olmaz. Nesnelleşme sürecinin gerçekleştiği ve açıklayıcı prosedürleri olanaklı kıldığı alan, göstergeler âleminin kendisi olur. Ve açıklama ile anlamamanın karşı karşıya geldiği alan da yine bu göstergeler alanı olur.

Bu diyalektiği iki değişik yönüyle ele almamızı öneriyorum: 1. Anlamadan açıklamaya doğru; 2. Açıklamadan anlamaya doğru. Bu iki prosedür arasındaki alış - veriş ve karşılıklık, anlama - açıklama ilişkisinin diyalektik karakterine bizi çok yaklaştıracaktır.

Bu sunuşun her iki yarısının da son bölümlerinde, okuma paradigmasının tüm insan bilimleri alanına yaygınlaştırılabilmesi olanağını kısaca göstermeye çalışacağım.

Anlamadan Açıklamaya

Bu birinci diyalektiği - daha doğrusu bu kendine özgü diyalektiğin birinci ögesini - kolayca şöyle özetleyebiliriz: Bir metni anlamak, yazarına katılmak demek değildir. Anlam ile niyetin böylece birbirinden ayrılması, *Erklären* - *Verstehen* diyalektiğini doğuran son derece özgün bir durum yaratmaktadır. Eğer nesnel anlam, yazarın öznel niyetinden başka bir şey ise, o zaman çeşitli biçimlerde çıkarılabilmesi söz konusu olabilir demektir. Artık doğru anlama sorunu, yazarın varsayılan niyetine basit bir geri dönüşle çözülemeyecek demektir.

Bu anlamlandırma işinin bir süreç biçimini alması zorunludur. *Eric Hirsch*'in dediği gibi, iyi tahmin yapmanın kuralları yoktur, yalnızca tahminleri doğrulamanın yöntemleri vardır. ⁶ Tahmin ile doğrulama arasındaki bu diyalektik,

⁶ Eric Hirsch, *Validity In Interpretation* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967), p. 25.

anlama ve açıklama arasındaki diyalektiğimizin bir ögesini oluşturmaktadır.

Bu diyalektikte, iki terim de belirleyicidir. Tahmin, *Schleiermacher*'ın "anlamı sezinlemek" dediği şeyin karşılığıdır, doğrulama ise yine *Schleiermacher*'ın "gramatik" dediği şeyin. Bu diyalektik teorisine benim katkım ise, onu metin ve metin okuma teorisine daha sıkı bir biçimde bağlamak olacaktır.

Bir tahmin sanatına niçin gereksinim duyarız? Neden anlamı anlamlandırmaya, "çıkarmaya" çalışmamız gerekir?

Birkaç yıl önce de söylemeye çalıştığım gibi, yalnızca dilin metaforik (eğretilmeye dayalı) olmasından ve metaforik dilin ikili anlamının, anlamın birkaç katını ortaya çıkaran bir de şifre etme sanatını gerektirmesinden değil. Metafor örneği, genel bir hermenötik teorisine için, özel bir örnekten başka bir şey değildir. Bir metnin anlamlandırılması, yorumlanması daha genel bir nedenle gereklidir, çünkü metin, hepsi eşit düzeyde ve ayrı ayrı anlaşılabilir olan tümcelerin basit bir sıralanışı değildir. Metin bir bütündür, bir totalitedir. Bütün ile parçalar arasındaki ilişki – bir sanat yapıtında ya da bir hayvanda olduğu gibi – belirli bir yargılama türünü gerektirir. *Kant* bunun teorisini *Üçüncü Eleştiri*'de vermişti. Doğrudur: Bütün, konuların bir hiyerarşisi, ya da birincil ve ikincil konuların bir hiyerarşisi olarak görünür. Metnin bir bütün olarak yeniden kurulması, zorunlu bir dairesel karakter taşır – parçaların anlaşılmasında belli bir bütünün varsayılması anlamında. Bunun karşılığında da, ancak ayrıntıları kurarken bütünü de kurmuş oluruz. Neyin önemli, neyin önemsiz, neyin öze ilişkin, neyin ayrıntı olduğuna ilişkin hiçbir gereklik ve hiçbir kanıt yoktur. Önem yargısı bir tahminden ibarettir.

Sorunu başka türlü koyacak olursak, şunu söyleyebiliriz: Eğer metin bir bütün ise, o da bir hayvan ya da bir sanat yapıtı gibi bir bireydir. Ona da, bir birey gibi, edebiyat türüne, bağlı olduğu metin sınıfına, içindeki kesişen değişik yapılarla ilişkin genel kavramların kapsamını daraltma süreciyle ulaşılabilir. Bu benzersiz metnin lokalize edilmesi ve bireyselleştirilmesi hâlâ bir tahmin işidir.

Aynı sorunu bir başka yönden daha ifade edebiliriz. Bir metne değişik yanlarından yaklaşılabılır. Metnin de bir küp gibi, mekândaki bir hacim gibi, bir "rölyef"i vardır. Değişik konuları aynı yükseklikte değildir. Bu nedenle metnin bütününe yeniden kurulması, algılamadakin benzer perspektivist bir nitelik de taşır. Aynı tümcenin, metnin köşe taşı sayılabilecek şu ya da bu tümceyle ilgisini değişik biçimlerde kurmak mümkündür. Okuma eyleminde her zaman belirli bir tek – yanlılık vardır. Bu tek – yanlılık, yorumun tahmin karakterini pekiştirir.

Bütün bu nedenlerden ötürü bir yorum sorununun ortaya çıkması, yazarın psikiş deneyiminin iletilemezliğinden değil, daha çok metnin sözel niyetinin doğasındandır. Niyet ya da amaç, tek tek tümcelerin tek tek anlamlarının toplamından daha fazla bir şeydir. Bir metin, tümcelerin doğrusal bir sıralanışından da, fazla bir şeydir. Kümülatif ve bütünsel bir süreçtir. Metnin bu belirli yapısı, tümcenin yapısından türetilemez.

Tahminlerimizi sınadığımız doğrulama prosedürlerine gelince, bunların bir ampirik doğrulama mantığından çok bir olasılık mantığına yakın olduğu konusunda *Hirsch* ile aynı fikirdeyim. Bilinenin ışığı altında bir yorumun daha olası olduğunu göstermek, bir sonucun doğru olduğunu göstermekten başka bir şeydir. Bu bakımdan, geçerliliği göstermek, doğrulamak demek değildir. Geçerliliği göstermek, hukuksal yorumun yasal prosedürlerine benzeyen, mantıksal bir disiplindir. Bir belirsizlik ve niteliksel olasılık mantığıdır. Bu açıdan *Geisteswissenschaften* (insanbilimleri) ile *Naturwissenschaften* (doğa bilimleri) arasındaki karşıtlığa, bireyin tanımlanamazlığına ilişkin sözde dogmaya ödün vermeden, kabul edilebilir bir anlam kazandırabiliriz. Özel olasılık mantığının tipik özelliği olan, göstergeleri iletme yöntemi, insan bilimlerine, bilim adına

yakışır sağlam bir temel kazandırabilir. Bir metin bir yarı bireydir; ona uygulanan bir yorumun geçerliliğinin gösterilmesinin, metin hakkında bilimsel bir bilgi sağladığı tam bir haklılıkla söylenebilir.

Tahmin dehası ile *Verstehen* ve *Erklären* diyalektiğinin çağdaş tamamlayıcısını oluşturan bilimsel geçerlilikle arasındaki denge işte budur.

Aynı zamanda ünlü hermenötik daire kavramına kabul edilebilir bir anlam vermeye de hazırız. Tahmin ve geçerlilikle, bir bakıma, metne öznel ve nesnel yaklaşımlar olarak dairesel bir ilişki içindedirler. Ama bu daire, bir kısır döngü değildir. *Hirsch'e* göre (ss. 164 vd.) tahmin ile geçerlilikle arasındaki bu ilişkiyi tehdit eden "kendi kendini doğrulama"dan kaçınmamak kendimizi bir kafese sıkıştırmak olur. Sözü ettiğimiz geçerlilikle prosedürleri *Karl Popper'ın Logic of Scientific Discovery*'de vurguladığı yanlışlanabilirlik kriterlerine benzer⁷ Orada yanlışlanabilirliğin oynadığı rolü burada yarışan yorumlar arasındaki çatışma oynamaktadır. Bir yorum yalnızca olası değil, başka yorumlardan daha olası da olmalıdır. Öznel olasılık mantığından kolayca türetililecek görece üstünlük ölçütleri vardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bir metnin her zaman birden fazla yorumu vardır, ama bu demek değildir ki, bütün yorumlar eşittir. Metin, olanak verdiği yorumlarla sınırlıdır. Geçerlilikle mantığı iki sınır arasında, dogmatizm ve skeptisizm arasında hareket etmemize izin verir. Bir yorumun lehinde ya da aleyhinde konuşmak, yorumları karşılaştırmak, yorumlar arasında hakemlik yapmak ve uzlaşma aramak her zaman olanaklıdır – bu uzlaşabilirliği biz göremiyor olsak da.

Tahmin ve geçerlilikle arasındaki diyalektik ne ölçüde bütün insan bilimleri için bir model oluşturabilir?

İnsan eylemlerinin, tarihsel ve toplumsal olayların anlamının birden fazla yorumu olabileceği, insan bilimlerindeki tüm uzmanlarca iyi bilinen bir şeydir. Daha az bilinen ve anlaşılın ise, bu metodolojik sorunun, nesnenin kendi doğasından kaynaklandığı, ama yine de bilim adamları dogmatizm ile skeptisizm arasında gidip gelmeye mahkûm etmediğidir. Metin-yorumlama mantığında da gördüğümüz gibi, insan eyleminin anlamına özgü bir *belirli çok-anlamlılık* söz konusudur. İnsan eylemi de, metin gibi, sınırlı yorumların olanaklı olduğu bir alandır.

İnsan eyleminin şimdiye kadar üzerinde durmadığımız bir özelliği, metnin belirli çok-anlamlılığı ile metnin bir analogu olan insan eyleminin belirli çok-anlamlılığı arasında ilginç bir köprü oluşturabilir. Bu özellik, eylemin amaç ve neden boyutları arasındaki ilişkiye ilişkindir. Yeni Eylem Teorisi alanında çalışan felsefecilerin gösterdikleri gibi, bir eylemin amaç boyutu; "ne" sorusuna verilen yanıt "niçin" sorusuna verilen yanıtın terimleriyle açıklandığı zaman, iyice anlaşılabilir olur. Siz bana falanca eylemi *niçin* yaptığınızı *açıklayabilirseniz*, sizin *ne* yapmayı amaçlamış olduğunuzu anlayabilirim?⁸

Eğer *Verstehen*'in karşılığı olarak aldığımız "tahmin" kavramını eyleme de uygulamamızda bir yanlışlık yoksa, o zaman *Erklären*'in karşılığı olarak gördüğümüz "geçerlilikle" kavramını da eylem alanına uygulayabiliriz.

En son eylem teorileri bize edebiyat eleştirisi ile toplum bilimlerinin prosedürleri arasında bir geçiş bağlantısı sağlamaktadır. Kimi düşünürler, bir yargıcın ya da mahkemenin bir sözleşmeye ya da suça ilişkin bir kararı gerekçelendirirken kullandıkları hukuksal prosedürlerin ışığında, eylemleri aktörlere nasıl *yakıştırdığımızı* açıklamaya çalışmışlardır. *H.L.A. Hart* ünlü bir

⁷Karl Popper, *The Logic of Scientific Inquiry* (New York: Basic Books, 1959).

* Burada iki paragrafı atıyorum. Ç.N.)

makalesinde⁸ çok ikna edici bir biçimde göstermiştir ki, hukuk muhakemesi asla genel kuralların özel olaylara uygulanması demek değil, her seferinde benzersiz göndermeleri olan kararların yorumlanması demektir. Bu kararlar, iddiayı ya da suçlamayı “yenilgiye uğratacak” gerekçelerin ya da savunmaların dikkatle çürütülmesinin sonuçlarıdır. İnsan eylemlerinin öзде “çürütülebilir” olduklarını ve hukuksal mahkemenin karşı iddiayı “yenilgiye uğratmanın” değişik yolları üzerinde kafa yoran mantıksal bir süreç olduğunu söylemekle, *Hart*, edebiyat eleştirisinde ve toplum bilimlerinde de bir genel geçerlilik teorinin yolunu açmıştır. Hukuksal muhakemenin aracı işlevi açıkça göstermektedir ki, geçerlilik prosedürleri polemiksel bir karaktere sahiptir. Metinlerin ve eylemlerin ortak özelliği olan belirli çok-anlamlılık, bu kez mahkeme karşısında bir yorumlar çatışması biçimini almakta ve en son yorum da temyizi mümkün olan bir son hüküm olarak ortaya çıkmaktadır. Edebiyat eleştirisi ve toplum bilimleri alanındaki bütün yorumlar da, hukuksal ifadeler gibi, tartışılabilir ve sorgulanabilir; “bir iddiayı yenilgiye ne uğratabilir” sorusu, mantıksal muhakemenin söz konusu olduğu bütün durumlarda geçerlidir. Ne var ki, temyiz prosedürlerinin sonuna kadar kullanılıp tüketildiği bir an, yalnızca mahkemede vardır. Ama bunun nedeni de, yargıcın kararının kamusal otoritenin gücüyle uygulanmasıdır. Ne edebiyat eleştirisinde, ne de toplum bilimlerinde böyle bir son söz yoktur. Yok eğer varsa, buna şiddet diyoruz.

Açıklamadan Anlamaya

Anlama ile açıklama arasındaki diyalektik ters yönde, yeni açıklamadan anlamaya doğru ele alınır, yeni bir anlam daha kazanabilir. Diyalektiğin bu yeni *Gestalt*’ı, metnin gönderme işlevinin doğasından kaynaklanır. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu gönderme işlevi, diyalog durumundaki konuşmacıyla dinleyicinin paylaştığı durumun salt görünürlüğünün ötesine taşar. Çevreleyen dünyadan bu soyutlanma ise, iki karşıt duruma yol açar. Okuyanlar olarak biz, ya gönderme yapılan bir dünyayla ilgili olarak bir çeşit askıda kalırız ya da metnin yeni bir durumdaki görünmez göndermelerinin potansiyelini okuyucu olarak gerçekleştiririz. Birinci durumda metni dünyasız bir varlık olarak görürüz; ikincisinde, okuma eyleminin gerektirdiği türden bir “uygulama” yoluyla yeni bir gönderme yaratırız. Okuma eylemi, bu iki olanağa, ki bir diyalektik etkileşim olarak düşünülebilir, eşit şans tanır.

Birinci okuma tarzını bugün çeşitli *yapısalcı* edebiyat eleştirisi ekolleri temsil ediyor. Bu yaklaşım hem olanaklı hem de meşrudur. Görünür göndermenin askıda oluşundan yola çıkar. Bu tarzda okumak, dünyaya yapılan görünür göndermenin askıdalığını uzatmak ve insanın kendini metnin bulunduğu “yere”, bu dünyasız yerin “kapalı mekânına” koyması demektir. Bu seçeneğe göre, artık metnin bir dışı, dış dünyası kalmamıştır; yalnızca metnin içi vardır. Bir kez daha, metnin ve metinler sistemi olarak edebiyatın yapısı, edebiyat nesnesinin kapalı bir göstergeler sistemine dönüştürülmesini haklı kılar. Bu kapalı sistem, fonolojinin tüm söylemin temelinde yattığını keşfettiği ve *Saussure*’ün “*la langue*” dediği kapalı sisteme benzer. Buradaki hipotezimize göre edebiyat “*la langue*”ın analogu olmaktadır.

⁸ H.L.A. Hart, “The Ascription of Responsibility and Rights.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 49 (1948), 171-194.

Bu soyutlamaya dayanılarak, edebiyat nesnesine yeni bir açıklayıcı tutum geliştirilebilir. Bu yaklaşım, *Dilthey*'in beklentilerinin tersine, artık doğa bilimlerinden, yani dile yabancı olan bir bilgi alanından, ödünç alınmayacaktır. *Natur* (doğa) ve *Geist* (ruh) arasındaki karşıtlık artık burada geçerli değildir. Eğer bir model benimsenecekse, bu aynı alandan, semiyoloji alanından ödünç alınacaktır. Ve bundan böyle metinlerin, dilbilimin dil kullanımının altında yatan temel göstergeler sistemine başarıyla uyguladığı temel kurallara göre ele alınması mümkün olacaktır. Cenevre ekolünden, Prag ekolünden, Danimarka ekolünden öğrendiklerimize göre, sistemleri her zaman için süreçlerden soyutlamak ve bu sistemleri (fonolojik, leksik, ya da sentaktik) birimlerle ilişkilendirmek mümkündür, ki o birimler sadece aynı sistemin öteki birimlerine karşıt olmalarıyla tanımlanırlar. Bu tür birimlerin oluşturduğu sınırlı diziler içindeki belirgin öğelerin etkileşimi, dilbilimdeki yapı kavramını belirler.

Şimdi *metinlere* uyguladığımız yapısal model işte budur. Metinler, tümceden daha uzun gösterge dizileridir; tümce ise dilbilimin en son dikkate aldığı bir birimdir.

Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji* kitabında bu hipotezi, belli bir metin kategorisiyle-mitlerle- ilgili olarak şöyle formülendirmektedir:

Her linguistik birim gibi, mit de kurucu birimlerden oluşur. Bu kurucu birimler, dilin yapılarında genellikle bulunan başka birimlerin de mevcudiyetini gerektirir fonemler, morfemler ve semantemler gibi. Her biçim, kendinden bir önce gelenden daha karmaşık olmasıyla ayırt edilebilir. Bu yüzden mite ait olması gereken öğelere (ki hepsinden daha karmaşıktırlar) “büyük kurucu birimler” diyeceğiz.⁹

Bu hipotez sayesinde, en az tümce büyüklüğünde olan ve bir araya geldiklerinde mitin asıl öyküsünü oluşturan büyük kurucu birimler de, dilbilimin tanıdığı en küçük birimlere uygulanan kurallara göre ele alınabilecektir. *Claude Lévi-Strauss* bu benzerliği vurgulamak amacıyla, “*mitem*”lerden söz etmektedir. ama mitemlerle daha alt düzeydeki birimler arasındaki analojinin sınırları içinde kalabilmek için, şuna da dikkat etmek gerekir: Metinleri çözümlemeye çalışanlar, fonolojistlerin kullandığı soyutlama türünün aynısını uygulamalıdır. Fonolojist için *fonem*, akustik niteliğiyle mutlak anlamda somut bir ses değildir. *Saussure*’ün deyimiyle bir “öz” değil, bir “biçim”dir; yani ilişkilerin bir etkileşimidir. Benzerlikle, mitem de mitin tümcelerinden biri değil, *Lévi-Strauss*’un ifadesiyle bir “ilişkiler demeti” oluşturan birkaç tekil tümceye bağlı bir karşıt değerdir. “Kurucu birimlerin bir anlam fonksiyonu kazanmaları ancak bu tür demetlerin bir araya gelmeleriyle olur (s. 234). Burada anlam fonksiyonu dediğimiz şey, hiç de mitin ne anlama geldiği ya da felsefi ve varoluşsal içeriği değil, mitemlerin düzenlenişi ve eğilimi, kısası yapısıdır.

Gerçekten de bir miti açıkladığımızı söyleyebiliriz, ama onu yorumladığımızı söyleyemeyiz. Yapısal çözümlemeyle bir mitin mantığını ve ilişkiler demetini kendi içinde ilişkilendiren operasyonları ortaya çıkarabiliriz. Bu mantık, “incelenmekte olan mitin yapısal yasası”nı oluşturur (s. 241). Bu yasa esas olarak okumanın bir nesnesidir, konuşmanın değil. Şu anlamda ki: Aynen okunmakla mitin gücü, belli bir durumda yeniden eyleme dönüştürülmektedir. Burada metin yalnızca bir metindir- anlamının bizim için askıya alınmış olması ve şu andaki konuşmayla tüm gerçekleşmenin ertelenmesi sayesinde.

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurelle* (Paris: Plon, 1958), s. 233.

Şimdi de “açıklama”nın (*Erklaren*) “anlama”yı (*Verstehen*) nasıl gerektirdiğini ve “yorumu” bir bütün olarak kuran iç diyalektikliği nasıl ortaya çıkardığını göstermek istiyorum.

Aslında hiç kimse mitler ve anlatılar konusunda, kurucu birimlerin bu cebiri kadar biçimci bir anlayışla yetinmemektedir. Bu, değişik biçimlerde gösterilebilir. Birincisi, mitlerin *Lévi Strauss*’daki en biçimci sunuluşunda bile, onun “mitemler” dediği birimler hâlâ anlam ve gönderme taşıyan tümcelerle ifade edilmektedir. Şimdi hiç kimse kalkıp diyebilir mi ki, bunların anlamı, mitin “mantiği”nin dikkate aldığı tek şey olan “ilişkiler demeti”ne girdikleri zaman nötralize olur? Hayır, çünkü bu ilişkiler demeti bile, bir tümce biçiminde yazılmak zorundadır. İkincisi, bütün bu karşıtlıklar ve birleşimler sisteminin içerdiği dil oyununun hiç önemi kalmazdı, eğer *Lévi-Strauss*’a göre mitin uzlaştırdığı karşıtlıklar, kendileri — doğum ve ölüm, körlük ve açık görüşlülük, cinsellik ve gerçeğe ilişkin karşıtlıklar — anlamlı karşıtlıklar olmasaydı. Bu varoluşsal çatışmaların dışında, aşılabacak çelişkiler ve mitin bu çelişkileri çözme çabası olarak hiçbir mantıksal işlevi de kalmazdı. Yapısal çözümleme, mite ilişkin karşıt hipotezi dışlamaz, tersine varsayar: yani kökenlerin bir anlatısı olarak anlam taşıdığı hipotezini. Yapısal çözümleme, bu işlevi yalnızca bastırır; tümüyle ortadan kaldıramaz. Eğer birleştirdiği önermeler sınır durumlarına işaret etmeseydi, mitin bir mantıksal işlevi kalmazdı. Yapısal çözümleme, bu radikal sorgulamadan kurtulmak şöyle dursun, onu daha yüksek bir radikallik derecesinde pekiştirir.

Eğer bu doğruysa, şunu söyleyemez miyiz? Yapısal çözümlemenin işlevi, anlatılan mitin yüzey-semantiğinden derin-semantiğine, yani mitin asıl “gönderme yaptığı şeyi” oluşturan sınır-durumlarının samantiğine giden yolu açmaktır.

Gerçekten inanıyorum ki, böyle bir işlevi olmasaydı, yapısal çözümleme kısır bir oyuna, bir bölücü cebire indirgenmiş olur, hatta mit *Lévi-Strauss*’un ona yüklediği işlevden bile yoksun bırakılmış olurdu, ki bu işlev insanları belli karşıtlıkların bilincine vardirmek ve giderek bunların uzlaştırılmasına yöneltmektir. Mitik düşüncenin merkezinde duran varoluş *aporias*’ına (amacına) yapılan bu göndermeyi hesaba katmamak, mit teorisini insanlığın anlamsız söylemlerinin bir nekrolojisine indirgemek olur. Ama tersini yaparsak, yani yapısal çözümlemeyi, naif bir yorumla eleştirel bir yorum, yüzeysel bir yorumla derinlemesine bir yorum arasında bir aşama- ve gerekli bir aşama kabul edersek, o zaman açıklama ve anlamayı, benzersiz bir *hermenötik dairenin* iki değişik aşaması olarak kavramamız mümkün olur. Anlamanın gerçek nesnesini oluşturan ve okuyucu ile metnin *hakkında* yazılmış olduğu şeyler arasında belirli bir yakınlık gerektiren de, işte bu derinlemesine semantiktir.

Ama bu kişisel yakınlık kavramı bizi yanıltmamalıdır. Metnin derin-semantiği, yazarın söylemeyi amaçladığı şey değil, metnin ne hakkında olduğu, yani metnin görünmez göndermesidir. Metnin görünmez göndermesi ise, derin-semantiğiyle önümüzde açtığı dünyadır.

O halde anlamak istediğimiz şey, metnin arkasında saklı duran bir şey değil, metnin önünde sergilenen bir şeydir. Anlaşılması gereken şey, söylemin ilk durumu değil, olanaklı bir dünyaya işaret eden yanıdır. Anlamanın, yazarı ve yazarın durumunu anlamakla ilgisi artık kalmamış gibidir. Anlama, metnin göndermelerinin açtığı dünyayı yaratan önermeleri kavramak ister. Bir metni anlamak, onun anlamdan göndermeye, ne söylediğinden ne hakkında konuştuğuna doğru olan hareketini izlemek demektir. Bu süreçte yapısal çözümlemenin oynadığı aracı ve *uzlaştırıcı* rol, hem bu nesnel yaklaşımın, hem de öznel yaklaşımın düzeltilmesinin gerekçesini oluşturur. Bizim anlamayı, metnin ardındaki niyeti herhangi bir biçimde sezgisel olarak kavramayla özdeşleştir-

memizi engeller. Yapısal çözümlemenin sağladığı derinlemesine – semantik hakkında söylediklerimiz bizi daha çok şöyle düşünmeye götürecektir: Metnin anlamı, metinden yola çıkan bir başlangıçtır; nesnelere yeni bir bakış tarzıdır; belli bir biçimde düşünmeye başlamaktır.

Derinlemesine– semantikten doğan gönderme işte budur. Metin, olanaklı bir dünya ve insanın kendini bu dünya için yönlendirmesine olanak veren bir yol hakkında konuşur. Bu dünyanın boyutlarını gerçekten ortaya çıkaran, metnin kendisidir. Yazılı dil için görünür gönderme ne ise; sözlü dil için bu “ortaya çıkarma” odur.

O halde, eğer “mesafeyi aşmak”tan “kendimize mal etmekten” “uzak, başka ve yabancı olanı kendimize mal etmekten” söz eden Romantik harmenötüğün dilini kullanmayı sürdürürsek, önemli bir düzelticiden yoksun kalmak gibi bir bedel ödemek zorunda kalırız.

Kendimize mal ettiğimiz şey (*Aneignung*), bir yabancı deneyim değil, metnin göndermesini oluşturan bir dünyayı ortaya çıkarmanın gücüdür.

Ortaya çıkarma ile mal etme arasındaki bu bağlantı, kanımca, hem tarihsiciliğin yetersizliklerini aşma, hem de *Schleirmacher*’in hermenötüğünün ilk amacına sadık kalma iddiasını taşıyabilecek bir hermenötüğün köşe taşıdır. Bir yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak, yazarın söyleminin içinde bulunan ama onun kendi varoluşsal durumunun sınırlı ufkunun ötesine geçen “ortaya çıkarma”, açıklığa kavuşturma gücünü sergilemek demektir. *Erklärung* terimiyle ifade ettiğimiz mesafe koyma, zamansallığın-dışına-çıkarma süreci, metnin ufkunun böylece genişletilmesinin temel önkoşuludur.

Açıklama ve anlama arasındaki diyalektiğin bu ikinci boyutu, tüm insan bilimleri için geçerli, güçlü bir paradigmatik karakter taşır. Şimdi üç noktayı vurgulamak istiyorum.

İlk olarak, yapısal model, bir açıklama paradigması olarak alındığında, metnin malzemesinin ötesinde, tüm toplumsal olaylara da uygulanabilir; çünkü uygulanabilirliği sadece linguistik göstergelerle sınırlı olmayıp, bunlara benzeyen her çeşit göstergeye de yaygınlaştırılabilir. Toplumsal olaylarla metin modeli arasındaki bağlayıcı, ara halka, semiyolojik sistemler kavramınca oluşturulur. Semiyoloji açısından bir linguistik sistem, semiyotik janr içindeki bir alt-türden başka bir şey değildir— her ne kadar bu alt-türün janrın öteki alt-türleri için de bir paradigma olma ayrıcalığı varsa da. O halde diyebiliriz ki, bir yapısal açıklama modeli, tüm toplumsal olaylara genellenebilir— yeter ki, bunların semiyolojik bir karakter taşıdığı söylenebilir, yani onların düzeyinde de bir semiyolojik sistemin tipik özelliklerini tanımlama olanağı bulunabilirsin: Kod ile mesaj arasındaki genel ilişki, kodun belirli birimleri arasındaki ilişkiler, gösterge ile gösterilen arasındaki ilişki, toplumsal mesajlar içindeki ve arasındaki tipik ilişkiler, bir mesajlar alış veriş olarak iletişimin yapısı, vb. gibi. Semiyolojik model geçerli olduğu ölçüde, semiyotik ya da sembolik işlevin, yani nesnelerin yerine göstergeler koyma ve nesneleri göstergeler yoluyla temsil etme işlevinin, toplumsal yaşamda salt bir “belirti”den ibaret olmadığı görülür. Sembolik işlev, toplumsal yaşamın temelinin ta kendisidir. Semiyotiğin bu genelleştirilmiş işlevi karşısında şunu söylemek zorunda kalıyoruz: Sembolik işlev elbette toplumsaldır, ama sosyal gerçeklik de esas olarak semboliktir.

Bunu biraz daha ileri götürerek diyebiliriz ki, yapısal modelin gerektirdiği açıklama türü, klasik nedensel modelden oldukça değişik görünmektedir— özellikle nedensellik, *Hume*’un yaptığı gibi aralarında hiçbir iç mantıksal bağıntı olmayan önceki etmenlerin ve sonraki durumların düzenli bir art arda gelişi olarak yorumlanırsa. Yapısal sistemler bambaşka ilişki türleri, dizisel olmaktan çok karşılıklı— bağıntılı ilişki türleri gerektirirler. Eğer bu doğruysa,

şu son birkaç on yılın eylem teorilerini kırıp geçiren klasik tartışma, önemini yitiriyor demektir. Eğer açıklamanın başlıca görevi, semiyotik sistemler içindeki karşılıklı bağıntıları aramak ise, o zaman toplumsal gruplardaki motivasyon sorununu yeni terimlerle formüle etmek zorundayız. Ama bu yazıdaki amacım bu boyutu geliştirmek değil.

İkinci olarak, yukarıda belirttiğimiz metin-yorumlama kavramındaki ikinci paradigmatik faktör, derinlemesine- semantiğe yapısal çözümleme ile kendine maletme *arasında* yüklediğimiz rolden kaynaklanmaktadır. Derinlemesine - semantiğin bu aracı, uzlaştırıcı rolü ihmal edilmemelidir, çünkü maletmenin psikolojik ve öznal karakterini yitirerek gerçek bir epistemolojik işlev kazanması buna bağlıdır.

Sosyal olaylarda da, metnin derinlemesine - semantiğine benzer bir şey var mıdır?

Diyebilirim ki, semiyotik varlıklar olarak ele alınacak sosyal olaylar içinde ve arasında karşılıklı - bağıntı arayışının önemi ve ilginçliği, derinlemesine semantiğe *benzeyen bir şey* ortaya koyamadığı ölçüde azalacaktır. *Wittgenstein'* in ünlü aforizmasına göre nasıl linguistik oyunlar birer yaşam biçimiyse, toplumsal yapılar da varoluşsal karmaşalarla, insan yazgılarıyla, kökü derinde çatışmalarla başedebilme girişimleridir. Bu bakımdan bu yapıların da bir gönderme boyutu vardır. Toplumsal varoluşun *aporias'*ına, mitik düşüncenin merkezinde duran aynı *aporias'a* işaret ederler. Ve bu göndermenin analojik işlevi, yukarıda metnin görünmez göndermesi adını verdiğimiz özelliğine çok benzeyen özellikler geliştirir. (Görünmez göndermeyi artık bir *Umwelt* olmaksızın çıkan bir *Welt*'in ortaya koyması, bir "bağlam"dan daha fazla bir şey olan bir "dünya"nın projeksiyonu, tasarlanması diye tanımlamıştık.) O halde, şunu söyleyemez miyiz? Toplum bilimlerinde de, yapısal çözümleme *yoluyla*, safdil yorumlardan eleştirel yorumlara, yüzeysel yorumlardan derinlemesine yorumlara doğru ilerleyebiliriz. Ama tüm sürece anlam kazandıran, derinlemesine - yorumdur.

Bu sözlerimiz bizi üçüncü ve son noktamıza getiriyor. Açıklama ve anlama arasındaki diyalektik paradigmasını sonuna kadar izleyeceksek şunu söylememiz gerekiyor: Derinlemesine yorumun kavramak istediği anlamlı örüntüler, metnin derinlemesine- semantiğini kavrayan ve "kendine maleden" bir okuyucunun kişisel bağlılığına benzer türden bir yaklaşım olmadan anlaşılamaz. Maletme kavramının toplum bilimlerine de yaygınlaştırılmasına gelecek itirazları hepimiz biliyoruz: Kişisel önyargıların, öznal tekyanlılıkların, bilimsel soruşturma alanına sızması meşrulaştırılmış olmaz mı? Hermenötik dairenin bütün paradoksları toplum bilimlerine de sokulmuş olmaz mı? Başka bir deyişle, açıklama paradigmasına *ek olarak* bir de "maletme" kavramı, insan bilimleri kavramının ta kendisini yıkmaz mı? Oysa bu terim çiftini metin-yorumlama çevreğinde sunuş biçimimiz, bize yalnızca bir paradigmatik sorun değil, bir paradigmatik çözüm de getiriyor. Bu çözüm ise, beşeri olayları anlamada kişisel bağlılığın rolünü yadsınamak ama onu gerekçelendirmektir.

Metin-yorumlama modelinin gösterdiği üzere, anlamamanın, bir yabancı psikik yaşamı *o anda* kavramayla ya da zihinsel bir niyetle *duygusal olarak* özdeşleşmeyle hiçbir ilgisi yoktur. Anlama, tümüyle, kendisinden önce gelen ve kendisine eşlik eden bütün açıklayıcı prosedürlerin *dolayımıyla sağlanır*. Bu kendine mal etmenin karşılığı *duyumsanabilen* bir şey değil, açıklamanın yolunu açtığı dinamik anlamdır- ki biz bunu daha önce metnin göndermesi ile, yani bir dünya kurma, bir dünya ortaya çıkarma gücüyle özdeşleştirmiştik.

Metin-yorumlamanın paradigmatik karakteri, bu en son uzantısına kadar uygulanmalıdır. Bu da demektir ki, metinlerle ilgili olarak gördüğümüz gibi, otantik bir mal etmenin koşullarının kendileri de paradigmatiktir. Bu nedenle,

nihai kişisel bağıllık eylemini, ona aracılık eden nesnel ve açıklayıcı prosedürler bütününden dışlayamayız.

Kişisel bağıllık kavramını böyle bir kayıt altına almamız “hermenötik daireyi” hükümsüz kılmıyor. Bu daire, beşeri olaylara uygulandığı zaman yenilmez bir bilgi yapısı olarak yerinde duruyor, ama bu kayıtlandırma da onun bir kısır döngü haline gelmesini önüyor.

Son çözümlemede, açıklama ile anlama ve anlama ile açıklama arasındaki karşılıklı bağıntı, “hermenötik daire”nin ta kendisi oluyor.

IV

“Yerli Gözüyle”: Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne *

Clifford Geertz

BİRKAÇ yıl önce antropolojide küçük bir skandal patlak verdi: Antropolojinin atalarından biri kamu önünde gerçeği söyleyiverdi. Ve bu işi de bir ataya yakışır biçimde ölümünden sonra yaptı. Daha doğrusu, bu iş kendi kararıyla değil, karısının kararıyla oldu. Bunun üzerine her zaman aramızda bulunan cinsten birkaç mazbut tip ayağa kalktılar ve bu hanımı –ki o da antropoloji mesleğinin içinden gelmelidir– klan sırlarını ele vermekle, bir putu karalamakla, ve kendi kampına ihanet etmekle suçladılar. Meslek dışındaki insanlar bir yana, şimdi antropolojinin kendi çocukları kimbilir neler düşüneceklerdi? Ama huzursuzluk bu patırtılarla giderilebilecek olmaktan çıkmıştı, çünkü lanet olası şey artık basılmış bulunuyordu. Nasıl *James Watson*’un *The Double Helix*’i biyofizik araştırmalarının niteliğini sergilediyse, *Bronislaw Malinowski*’nin *A Diary in the Strict Sense of the Term*’i¹ de antropoloji çalışmalarının nasıl yürütüldüğüne ilişkin yerleşik imajın geçersizliğini pek güzel ortaya koyuyordu. Egzotik çevreye kendini uyarlamış, bukalemunsu bir alan araştırmacısı miti –yürüyen bir anlayış, incelik, sabır ve kozmopolitlik mucizesi miti , belki de bu mitin yaratılmasına en büyük katkıda bulunmuş kişi tarafından yerle bir ediliyordu.

Malinowski’nin güncesinin yayımlanması çevresinde kopan yaygara fırtınası, doğal olarak, öze ilişkin olmayan noktalarda yoğunlaştı ve –zaten bekleneceği üzere– asıl sorunu ıskaladı. Şokun büyük bölümü, *Malinowski*’nin, en nazik bir ifadeyle, son derece hoş bir adam olmadığının anlaşılmasından kaynaklanıyordu. Birlikte yaşadığı yerliler hakkında kaba şeyler düşünüyor ve bunları kaba sözcüklerle ifade ediyordu. Zamanın büyük bölümünü, başka bir yerde bulunmuş olmayı dilemeye harcıyordu. Öyle bir kişilik tablosu çiziyordu ki, bu denli ters bir adam yeryüzünde az bulunurdu. Garip bir mesleğe, kendini kurban

* İlk yayımlanışı, *Meaning in Anthropology*, der. Keith H. Basso ve Henry E. Selby, School of American Research Advanced Seminar Series (albuquerque: University of New Mexico Press), 1976’dir.

¹ “Tam anlamıyla bir Günce” (Ç.N.)

TOPLUM BİLİMLERİNDE YORUMCU YAKLAŞIM

etme derecesinde adanmış bir kişilik tablosu da çiziyordu, ama bunun üstünde o kadar durulmamıştı.

Tartışma *Malinowski*'nin sağlam bir karaktere sahip olup olmadığı noktasına indirildi ve kitabının ortaya attığı gerçekten derin soru ihmal edildi: Eğer, bize inanmamız öğretildiği gibi, antropolojik anlama, bir çeşit olağanüstü duyarlılıktan, bir yerli gibi düşünebilecek, duyumsayabilecek ve algılayabilecek, neredeyse doğa-üstü bir yetiden kaynaklanıyorsa, o zaman yerlilerin (hemen ifade edeyim ki bu terimi "tam anlamında" kullanıyorum) düşünme, duyumsama ve algılama biçimini antropolojik olarak bilmek nasıl mümkün olabilir? *Malinowski*'nin güncesinin ortaya attığı sorun, -ki bunun sunuluşundaki canlılığı belki de tam olarak ancak olayların içinde yaşayan bir etnograf takdir edebilir-, ahlaki değil, epistemolojiktir. Olayları, yerlilerin gözüyle görmek gerektiği kuralına bağlı kalacaksak -ki ben böyle düşünmüyorum-, o zaman konumuz ve deneklerimizle özgül bir psikolojik yakınlık, bir çeşit kültürler-ötesi özdeşleşme iddiasında bulunamadığımız sürece, konumuz ne olacaktır? *Einfülen* (içgörü) ortadan kalkınca *Verstehen*'e (anlama) ne olacaktır?

Zaten bu genel sorun son on-on beş yıldır antropolojideki metodoloji tartışmasını zorlamaktadır. *Malinowski*'nin mezardan gelen sesi, bunu bir meslek sorunu olmanın ötesinde bir insani ikilem olarak yalnızca dramatize etmiştir. Şimdiye kadar çeşitli formülasyonlar kullanılmıştır. "İçeri"ye karşı "dışarı" ya da "birinci kişi"ye karşı "üçüncü kişi" betimlemeleri; "Fenomenolojik" olana karşı "objektivist" olan teoriler; en yaygın olarak da "emik"e karşı "etik"² çözümlemeler gibi. Ama belki de sorunu koymanın en basit ve anlaşılır yolu, psikanalist *Heinz Kohut*'un kendi amaçları için geliştirdiği bir ayrımın terimleriyle formüleştirmek ve onun "deneyim-yakın" ve "deneyim-uzak" kavramlar dediği kavramlar arasındaki ayrımı kullanmaktır.

"Deneyim-yakın" bir kavram, kabaca, bir bireyin - bu, bir hasta, bir denek, bizim alanımızda ise bir muhatap olabilir-, kendisinin ya da yakınlarının ne gördüğünü, duyumsadığını, düşündüğünü, imgelemediğini tanımlamak için doğallıkla ve çabasızca kullandığı ve başkaları tarafından kullanıldığında da hemen ve kolayca anladığı bir kavramdır. "Deneyim-uzak" bir kavram ise, çeşitli türden uzmanların -psikanalist, deneyci, etnograf, hatta rahip ya da ideolog- kendi bilimsel, felsefi ve pratik amaçlarını anlatmak için kullandıkları bir kavramdır. Örneğin "sevgi" deneyim-yakın bir kavram; "nesne kateksisi" (object cathexis) ise deneyim-uzak bir kavramdır. Benzerlikle, "toplumsal tabakalaşma" ve herhalde dünyadaki insanların çoğu için "din" deneyim-uzak kavramlar; buna karşılık, "kast" ve "nirvana" deneyim-yakın kavramlardır- hiç değilse Hindular ve Budistler için.

Şurası açıktır ki, sorun bir derece sorundur; bir kutupsal karşıtlık sorunu değil: "Korku", "fobi"ye göre daha "deneyim-yakın"dır; "fobi" de "Ego uyumsuzluğu"na (ego-dyssyntonik) göre daha deneyim-yakındır. Ayrıca, bu farklar, en azından antropoloji açısından, normatif farklar değildir (şiiirde ve fizikte olduğunun tersine); yani bir tür kavramın öbür tür kavrama yeğlenmesi anlamına gelmez. Deneyim-yakın kavramlarla sınırlanmak, bir etnografi, anlık durumlarda *çaresiz* ve konuşma diline (vernaküler) takılıp kalmış bırakılabilir. Buna karşılık, deneyim uzak kavramlarla sınırlanmak, onu soyutlamalara saplanmış ve mesleki dile boğulup kalmış duruma sokabilir. Asıl sorun, iki tür kavramın antropolojik çözümlemede hangi rolleri oynadığıdır. *Malinowski*

² Burada söz konusu olan, dilbilimdeki fonemik ve fonetik ayrımıdır. Fonemik, sesleri dildeki işlevlerine göre sınıflandırır; fonetik, sesleri akustik özelliklerine göre sınıflandırır

nin de, “yerliler” için söz konusu olduğunda, olayı bilebilmek için onlardan biri olmamız gerekmediğini göstererek ortaya attığı sorun budur. Daha kesin ifade edersek: Bu kavramlar her durumda öyle kullanılmalıdır ki bir insan grubunun nasıl yaşadığına ilişkin olarak ortaya konan yorum; ne onların zihinsel ufuklarına hapsolmuş bir yorum, bir büyüücü tarafından yazılmış bir büyüçülük etnografisi, ne de bir geometrici tarafından yazılmışasına büyüçülüğün ayırdedici tonalitelerine karşı sistemli bir sağırılık içinde bir yorum olmalıdır.

Sorunu böyle koymak –Antropologların nasıl bir psişik yapıya sahip olmaları gerektiği yerine antropolojik çözümlerlerin nasıl yürütülmesi ve sonuçlarının nasıl formüle edilmesi gerektiği biçiminde koymak– “olayları yerlilerin gözüyle görme”nin ne anlama geldiği konusundaki gizemi azaltır. Ama alan araştırmacısından beklenen algılama yeteneğinin önemini de azaltmaz. Başka insanlar için deneyim–yakın olan kavramları kavramanın ve bunları teorisyenlerin toplumsal yaşamın genel özelliklerini kavramak için geliştirdikleri deneyim–uzak kavramlar ile aydınlatıcı bir bağıntı içine yerleştirebilecek yeterliliği gösterebilmenin, en az insanın kendini başka birinin derisinin altına sokması kadar ince bir uğraş olduğu açıktır. İşin püf noktası, muhataplarımızla bir çeşit iç ruhsal bağlantı kurmamız değildir: onlar da bizim gibi kendi ruhlarına sahip olmayı yeğleyecekleri için böyle bir çabaya zaten pek aldırmayacaklardır. Marifet onların ne yapmayı düşündüklerini kestirebilmektir.

Tabii bir bakıma bunu kimse, onlardan daha iyi bilemez. (Onların yaşantısının irmağında yüzme tutkusunu izleyen düşüklüğünün nedeni de budur.) Ama bir başka bakımdan bu basit gerçek öyle çok doğru da sayılmaz. İnsanlar deneyim–yakın kavramları kendiliğinden, bilincinde olmadan ve adeta günlük konuşma içindeymişçesine kullanırlar; ender ve geçici anlar dışında, işin içinde kavramların da bulunduğu farkında bile değildirler. Deneyim–yakın kavram da tam bu demektir. Bunların açıkladığı fikirler ve gerçeklikler, doğal ve çözülmez bir biçimde birbirlerine bağlanmıştır. Bir su ağına başka ne ad verebilirsiniz? Tanrılar elbette güçlüdür; onlardan başka hangi nedenden korkacağız ki? Bir etnograf muhataplarının algıladığını algılamaz ve kanımca büyük ölçüde algılayamaz da. Onun algıladığı –o da belirsiz olarak– muhataplarının bir şeyi “ne ile” ya da “ne yolla” algıladıklarıdır. Körler ülkesinde –ki orada insanlar göründüklerinden çok daha fazla gözlemde bulunurlar–, bir gözü gören kişi kral değil seyircidir.

Şimdi bütün bunları biraz daha somutlaştırmak amacıyla bir an için kendi çalışmalarına dönmek istiyorum. Bu çalışmaların öteki bütün kusurları ne olursa olsun, en az bir erdemleri vardır, o da benim olmalarıdır. Bu da, bu gibi tartışmalarda açık bir avantajdır. Yoğun biçimde incelediğim her üç toplumda da, Cava, Bali ve Fas’ta, her şeyden çok ilgilendiğim; buralarda yaşayan insanların kendilerini kişi olarak nasıl tanımladıklarını, yani bu insanların Cava, Balili ve Faslı bir kişi olma kavramlarına (daha doğrusu buna ilişkin yarı–bilinçlerine) nelerin girdiğini belirlemeye çalışmak oldu. Her seferinde de, düşüncelerin bu en mahrem alanına varabilmek için yaptığım şey, kendimi bir başkası –pirinç yetiştiren bir köylü ya da bir aşiret reisi– olarak imgelemek ve ondan sonra da kendimin ne düşündüğünü görmeye çalışmak değil, sembolik biçimleri– sözcükleri, imajları, kurumları, davranışları –sözcükleri, imajları, kurumları, davranışları– aramak ve çözümlmek oldu. İnsanların her yerde kendilerini, kendilerine ve başkalarına karşı temsil etmekte kullandıkları sembolik formlar bunlardı.

Kişi kavramı, başka insanların kafasının içine nasıl bakılabileceği sorusunu incelemek için gerçekten de mükemmel bir araçtır. Her şeyden önce, belli bir rahatlıkla söylenebilir ki, bu tür bir kavram, iyi kötü tanınabilir bir biçimde, bütün sosyal gruplarda vardır. Kişilerin kimler–neler olduğuna ilişkin çeşitli

düşünceler bizim açımızdan biraz tuhaf olabilir. Belki bir toplumda kişiler geceleri ateş böcekleri gibi oradan oraya sınırlı sınırlı koşturuyor olabilirler. Psikolojilerinin temel öğelerinden birinin, örneğin nefretin, karaciğerlerindeki siyah parçacıklarda depolanmış olduğu düşünülebilir. Yazgılarını çifte ruhlu hayvanlarla paylaşıyor olabilirler. Hayvan hastalanınca ya da ölünce onlar da hastalanabilir ve ölebilirler. Ama, bir kayadan, hayvandan, sağanaktan ya da tanrıdan farklı olarak, bir insan bireyinin ne olduğuna ilişkin belli bir kavram, görebildiğim kadarıyla evrenselidir.

Ama aynı zamanda, bu acele örneklerin de çağrıştırdığı gibi, söz konusu kavram somut durumlarda gruptan gruba oldukça kesin farklılıklar gösterir. Batı'daki kişi kavramına göre, her birey, sınırları belli, özgül, iyi kötü bütünleşmiş, amaçlı ve bilişsel bir evrendir; dinamik bir bilinç, duygu, yargı ve eylem merkezidir ve bunlar ayrı bir bütün olarak bir araya gelip başka benzer bütünlerle ve toplumsal ve doğal bir bağlama karşı konum almışlardır. İşte bu kavram bize ne kadar değiştirilemez ve düzeltilemez gibi gelirse gelsin, dünyanın öteki kültürlerinin bağlamında oldukça garip kaçır. Başkalarının deneyimlerini ve yaşantılarını böylesi bir kavramın çerçevesi içine sokmaya çalışmak yerine –ki o çok yüceltilen “içgörü” de aslında budur–; bu başka insanların deneyimlerini ve yaşantılarını kendi kişilik anlayışlarının çerçevesi içine görmeye çalışmalıyız –eğer gerçek anlamaya ulaşmak istiyorsak. Nitekim bu çerçeve hiç değilse Cava, Bali ve Fa'sta yalnızca Batı'ninkinden oldukça farklı olmakla kalmayıp kendi aralarında da dramatik ve bir o kadar da gretici farklılıklar göstermektedir.

Öz-Kişiliği “Düzgünleştirmek”

1950'lerde Cava'da çalışırken, küçük, derbeder bir iç yerleşme merkezini incelemiştim. Kireçle beyaza boyanmış ahşap dükkânların ve büroların bulunduğu iki ağaçsız sokak, bunların arkasında alelacele birbirinin üstüne yığılmış eften püften bambu evler ve bütün bunları büyük bir yarım daire halinde çevreleyen piring köyleri, gözünüzün önüne getirin. Toprak kıt, iş az, siyaset istikrarsız, sağlık kötü, fiyatlar yükselmekteydi. Hayat umut verici olmaktan uzaktı; çağdaşlığın ödünç alınmış eğreti parçacıklarıyla geleneğin tükenmiş kalıntılarının oluşturduğu garip bir karışım düşünürsek, bu yerde öyle bir huzursuz duraganlık vardı ki, gelecek de geçmiş kadar uzak görünüyordu. Ne var ki bütün bu iç kapayıcı sahnenin ortasında son derece şaşırtıcı bir entelektüel canlılık vardı. İnsanlar bir felsefe tutkusuyla, hem de popüler bir felsefe tutkusuyla varoluşun bilmecelerini sonuna kadar irdeliyorlardı. Sefil köylüler irade özgürlüğünü tartışıyor, okuma-yazmasız esnaf Tanrı'nın nitelikleri hakkında söylev veriyor. Düz işçiler akıl ile tutku arasındaki ilişki, zamanın doğası, ya da duyuların güvenilirliği hakkında teoriler geliştiriyorlardı. Ve belki de en önemli, öz-kişilik sorunu –niteliği, işlevi ve işleyişi– hakkında öylesine yoğun kafa yoruluyordu ki, bu derecesine bizim aramızda bile ancak en araştırmacı ortamlarda rastlanabilirdi.

Bu felsefi düşünme sürecinin yürütülmesinde kullanılan ve dolayısıyla onun sınırlarını da çizen ana kavramlar ile Cavalıların öz-kişilik anlayışı, kökünde, iki dinsel zıtlık dizisine göre düzenlenmişti. Bu karşıtlıklardan biri “içeri” ve “dışarı” arasında, öbürü “ince” ve “kaba” arasında kuruluyordu. Tabii bu kılıflar kaba ve muğlak; tartışmanın özünü, işin içindeki terimlerin tam olarak ne anlama geldikleri ve çeşitli nüanslarının nasıl sınıflandırılabilirliğini oluşturuyordu. Ama bunların bir araya gelmesiyle ortaya belirgin bir öz-kişilik kavramı çıkıyordu. Bu da salt teorik olmak şöyle dursun, Cavalıların gerçekten de birbirlerini ve tabii kendi kendilerini algılamalarının aracıydı.

“İçeri” ve “dışarı” terimleri, yani *batın* ve *lair* (aslında İslam mistisizminin Tasavvuf geleneğinden ödünç alınmış ama yerel olarak uyarlanmış kavramlar), bir yandan insan yaşantısının duyumsanan âlemine, öbür yandan insan davranışının gözlemlenen âlemine gönderme yapan terimlerdir. Hemen söyleyeyim ki bunların bizdeki anlamıyla “ruh” ve “beden” terimleriyle hiçbir ilgisi yoktur ve Cavallıların dilinde ruh ve beden için oldukça farklı sözcükler, bu sözcüklerin de oldukça başka anlam yükleri vardır. *Batın* yani “içeri” sözcüğü, bedenden ayrı ya da ayrılabilir bir “zarflanmış maneviliğe” ya da sınırlı bir birime gönderme yapmaz; çok genel olarak insanların duygusal yaşamına işaret eder. Tüm fenomenolojik şimdiliği içinde doğrudan algılanan ama en azından özünde bütün bireylerde aynı olan ve dolayısıyla o bireylerin bireyliğini sildiği kabul edilen, titreşim ve değişken öznel duygu akışından oluşur. Bunun gibi *lair*’in de, yani “dışarı” sözcüğünün de, bir nesne anlamında, hatta duyumsanan bir nesne anlamında, beden ile ilgisi yoktur; insan yaşamının bizim kültürümüzdeki katı davranışçıların incelemelerini sınırlandırdıkları bölümünü, yani dışsal eylemleri, hareketleri, duruş biçimlerini, konuşmayı kapsar. O halde bu iki grup olay içsel duygular ve dışsal eylemler birbirlerinin fonksiyonu olarak görülmezler ve varoluşun birbirinden bağımsız olarak kendi içlerinde ayrı ayrı doğru bir düzene konacak iki değişik âlemi gibi kabul edilirler.

İşte bu “doğru bir düzene konma” ile ilgili olarak *alus* ile *kasar* adındaki karşıtlık işin içine girer. *Alus* sözcüğü, “saf”, “işlenmiş”, “cılalı”, “nefis”, “göksel”, “ince”, “uygar” ve “düzgün” anlamlarına gelir. *Kasar* sözcüğü ise, “terbiyesiz, kaba saba”, “uygar olmayan”, “sert”, “duyarsız”, “hani” anlamlarını kapsar. Amaç, özkışılığın iki dünyasında da “alus” olmaktır. Bu; iç dünyada dinsel disiplinle başarılı, ki tamamı değilse de çoğu mistiktir. Dış dünyada ise, etiketle sağlanır, ki kuralları olağanüstü derecede gelişkin olmakla kalmayıp aynı zamanda yasa gücündedir. Uygur adam düşünce yoluyla duygusal hayatını bir tür sürekli mırıldanmaya indirger; iç kimyasını hem dışsal hücumlardan korur, hem de dış davranışını öyle düzenler ki; bu, kestirilebilir, rahatsızlık vermeyen, zarif ve oldukça hoş bir koreografileştirilmiş hareketler ve yerleşmiş konuşma kalıpları biçiminde görünür başkalarına.

Bunlar çok önemlidir çünkü hem bir ontolojiye hem de bir estetiğe bağlanır. Ama bizim şu andaki sorunumuz söz konusu olduğunda, sonuç ikiye bölünmüş bir özkışılık kavramıdır –yarı yarıya jestlendirilmiş duygulardan ve duyumsanmayan jestlerden oluşan. Durgunlaştırılmış bir iç dünya ile; biçimlendirilmiş bir dış dünya, apayrı dünyalar olarak karşı karşıya gelirler. Herhangi bir kişi ise, bu iki dünyanın çarpışmasının bir bakıma anlık bir mekânı, bunların kalıcı ve ayrı varlıklarının ve hep ayrı tutulma gereksinimlerinin geçici bir ifadesidir. Bir genç adam görmüştüm. Çocuk olarak alıp büyüttüğü ve yaşamının merkezi haline getirdiği karısı birdenbire ve açıklanamaz bir biçimde ölmüştü. Genç adam herkesi kalıplaşmış bir gülümsemeyle selamlıyor, onun yokluğu için resmi özürler diliyor ve kendi deyişle duygularının tepelerini ve vadilerini mistik tekniklerle engebesiz, düz bir ovaya indirmeye çalışıyordu. Bana demişti ki: “Yapılması gereken budur –içeride ve dışarıda düzgün olmak.” Eğer siz de benim gibi bu adamı görmüş olsaydınız, o zaman derin duygulanmanın iç dürüstlüğü ve kişisel içtenliğin ahlaki önemi konusundaki kendi anlayışımıza karşılık, böylesi bir özkışılık kavramının olanaklılığını daha ciddiye alabilir ve sizin için ne denli ulaşılmaz olursa olsun, bunun kendine özgü gücünü daha iyi anlayabilirdiniz.

Bir Statü Tiyatrosu

Hem küçük ama belirsizliğin ve mutsuzluğun daha az olduğu bir taşra kentinde, hem de daha sonra çok usta müzik aleti yapımcılarının yaşadığı bir dağ köyünde çalıştığım Bali, birçok bakımdan Cava'ya benziyordu. Bu iki yer 15. yüzyıla kadar ortak bir kültürü paylaşmışlardı. Ama Bali, en azından resmen İslamlaşmış olan Cava'ya karşılık Hinduizm'e bağlı kaldığı için, daha derin bir düzeyde, oldukça farklıydı da. Bali'de karmaşık ve aşırı bir Hindu, Budist ve Polinezya törensel yaşamı (ki Bali'de aşağı yukarı eşit oranlarda temsil edilen bu üçlü karışım Cava'da gelişmemiz ve İndik ruhunu terk eden Cava, biraz önce anlattığım gibi tefekkürücü ve fenomenolojist, hatta tevekkül-cü olmuştu), öylesine yeşermiştir ki, dünyayı şaşırtan boyutlara ulaşmış ve Balililer çok daha dramaturjik bir halk ve aynı ölçüde ilginç özkışılık anlayışına sahip insanlar haline getirmişti. Cava'da felsefe olan, Bali'de tiyatro olmuştu.

Sonuç olarak, Bali'de kişisel ifadenin her yönünü stilize etmeye yönelik öyle ısrarlı ve sistemli bir çaba gösterilir ki, bir bireyde, sırf fiziksel, psikolojik ve biyografik olarak kendi kendisi olduğu için bulunan idiyosenkratik ve karakteristik her şey bastırılır- bireyin, asla değişmediği düşünülen ve Bali yaşamının ta kendisi olan o sürgit müsameredeki görevi, yeri ve rolü lehine bastırılır. Kalıcı olan aktörler değil, *dramatis personae*'dir; aslında, sözcüğün tam anlamında gerçekten varolan *dramatis personae*'dir, aktörler değil. İnsanlar fiziksel olarak gelirler, giderler, çünkü kendileri için bile, gerçek önemi olmayan rastgele bir tarih içindeki basit olaylardan ibarettirler. Ama taktıkları maskeler, işgal ettikleri sahne, oynadıkları roller, en önemlisi de sergiledikleri gösteri, olayın vitrini değil özüdür; özkışılık de bu öle yakından ilgilidir. *Shakespeare*'in ölümlülük karşısında oyunun gelip geçiciliğine ilişkin kaşarlanmış turneci görüşü- "bütün dünya bir sahnedir ve biz de sırasını savmaya çalışmakla yetinen kötü oyuncularız"-, sözü burada geçersizdir. Kandırmaca da yoktur: Oyuncular elbette geçip gideceklerdir, ama oyun kalacaktır ve zaten önemli olan da ikincisidir- yani oynayan değil oynanan.

Ve bütün bunlar, antropoloğun manevi çok-yönlülüğüyle yakalayabileceği bir ruh halinin terimleriyle değil, rahatça gözlemlenebilir bir dizi sembolik form yoluyla gerçekleştirilebilir: Koskoca bir nitelemeler ve ünvanlar repertuarı ile.

Balililerde bir kişinin başka bir kişiye onu insanlar arasındaki yerine yerleştirmek için uygulayabileceği en az yarım düzine başlıca etiket olup bunlar sabit, mutlak ve statü-kökenlidir. Doğum sırası işaretleri, akrabalık terimleri, kast ünvanları, cinsiyet göstergeleri, teknonimler, v.b. vardır. Bunlar yalnızca bir yararlı etiketler koleksiyonu oluşturmaz; her biri belirgin, sınırlı, kendi içinde çok karmaşık bir terminolojik sistem meydana getirir. Bu niteleme ya da ünvanlardan herhangi birini (ya da daha yaygın olduğu üzere birkaçını birden) bir kişiye uygulamak, onu, kalıcı bir kültürel mekânın geçici bir işgalcisi olarak sabit bir örüntüde kesin bir nokta olarak tanımlamak demektir. Bali'de bir kişiyi, kendinizi veya bir başkasını, teşhis etmek, onu tanıdık bir karakterler grubu içine yerleştirmek anlamına gelir: "Kral", "Büyükanne", "üçüncü-doğan", "Brahman" gibi. Toplumsal drama kaçınılmaz biçimde bu karakterlerden oluşur.

Bu dramatik oyun elbette bir fars değildir; hele kaba bir fars hiç değil. (İçinde bu tür kimi öğeler bulunsa bile.) Bir hiyerarşi oyunu, bir statü tiyatrosudur. Tüm önemine karşın şimdi buna değinemeyeceğiz. Burada vurgulamak istediğim nokta şudur; Terminolojik sistemler hem yapıları, hem

işleyişleri bakımından insan kişiliği hakkında belli bir görüşü öne çıkarırlar; kişiyi, özel yazgısı olan özgül bir yaratık olarak değil, genel bir tipin uygun temsilcisi olarak görürler. Bu işi nasıl yaptıklarını bireysel yaşamın, biyolojik, psikolojik, tarihsel maddeselliklerini nasıl ihmal ettiklerini ve standardize edilmiş statü niteliklerini nasıl öne çıkardıklarını görmek için daha uzun bir çözümleme gerekir. Burada tek bir örnekle, basitin basiti bir örnekle yetinmek durumundavız.

Bütün Balililere doğum sırası adları diyebileceğimiz adlar verilir. Bunlar dört tanedir: “Birinci doğan”, “ikinci doğan”, “üçüncü doğan”, ve “dördüncü doğan”. Dörtten sonra başa dönülür; beşinci doğana “birinci doğan”, altıncı doğana “ikinci doğan” denilir ve bu böyle sürer. Ayrıca, bu adlar, çocukların yazgısından bağımsız olarak verilir. Ölmüş çocuklar, hatta ölü doğmuş çocuklar da sayılır. Öyle olunca da, doğum oranı da, çocuk ölümü oranı da hâlâ yüksek olan bu toplumda, bu adlar size somut bireylerin doğum sıraları hakkında pek de güvenilir bir bilgi vermiş olmaz. Yaşayan bir küçük çocuk grubunu ele alırsak, “birinci doğan” denilen bir çocuk aslında birinci de olabilir, beşinci de, dokuzuncu da, ya da bir kayıp varsa aradaki herhangi bir şey de. Ve “ikinci doğan” denilen bir çocuk aslında daha yaşlı olabilir.

Doğum sırasına göre adlandırma sistemi, bireyleri birey olarak kimliklendirmez; zaten böyle bir amacı da yoktur. Yaptığı şey, bütün çocuk yapan çiftlere doğumların “birincilerin”, “ikincilerin”, “üçüncülerin” ve “dördüncülerin” oluşturduğu dairesel bir süreç, yokolmaz biçimin sonu gelmez bir dört aşamalı yinelenmesi olduğunu hatırlatmaktır. Fiziksel olarak insanlar görünürler ve kaybolurlar çünkü gelip geçicidirler, ama toplumsal olarak aktörler ebediyen “birinci”, “ikinci” olarak aynı kalırlar. Tanrıların zamansız dünyasından çıkıp ölenlerin yerine gelirler; ölenler de zaten bir kez daha dönüp o dünyaya karışırlar. Bu durumda, bütün adlandırma ve ünvanlandırma sistemlerinin aynı işlevi gördüklerini savunuyorum: insanlık halinin ezeli yönlerini, hem ebedi hem gelip geçici bir bugünün öğeleri olarak temsil etmek.

Balililerin her zaman için bir sahnede bulunma duyguları müphem ve sözle anlatılamaz bir duygu değildir. Tersine, Balililerin kuşkusuz en deneyim-yakın kavramlarından biri olan *lek* kavramında tam bir kesinlikle özetlenmiştir. *Lek* çeşitli biçimlerde çevrilmiş ya da yanlış çevrilmiştir. (“utanç” en yaygın olanıdır), ama asıl anlamı bizim “sahne korkusu” dediğimiz şeye yakındır. Sahne korkusu, ustalık ya da özdenetim eksikliği yüzünden, hatta belki de kazara, bir estetik illüzyonun korunamayacağı korkusu, aktörün rolünde sıratacağı korkusudur. Estetik mesafe, ortadan kalkar; seyirci ve aktör *Hamlet*’i görmez olur ve iki tarafı da rahatsız edecek biçimde, yanlışlıkla *Danimarka Prensi* rolüne zorla sokulmuş, kekeleyen *Ahnet Hüseyin*’i görmeye başlar.

Bali’de de durum aynıdır: Korkulan şey, kişinin kültürel konumunun yüklediği kamusal performansının aksayacağı ve bireyin kişiliğinin ortaya çıkıp onun standardize edilmiş kamusal kimliğini çökerteceğidir. (Biz “kişilik” diyoruz ama böyle bir şeye inanmayan Balililer elbette bu sözcüğü kullanmıyorlar.) Böyle bir durum olduğunda, o anın şiddeti büyük acı veren bir yoğunlukta yaşanır ve insanlar birdenbire ve istemeyerek, karşılıklı utanç ve ayıba gömülmüş yaratıklar haline gelirler; sanki birbirlerini çınlıçplak görmüş gibi olurlar. Bu gaf yapma korkusu –ki son derece ritualize edilmiş bir günlük yaşam tarafından fazlasıyla pekiştirilmektedir–, toplumsal etkileşimi işte bu bilinçli olarak daraltılmış rayları üzerinde tutar ve özkışılığın dramatik niteliğini, en aşırı törenselciliğin bile yüzüye karşılaşmalardan tümüyle silemeyeceği yakınlık ve kendiliğindenlikten kaynaklanan tehdide karşı koyar.

Özel Yaşam İçin Kamusal Çerçeve

Nemli Doğu Asya'ya göre kuru bir Orta Doğu ülkesi olan Fas, dışa dönüklüğü, akışkanlığı, aktivizmi, erkeksiliği, gayri resmiliği ile, bir başka özkişilikler kutusudur. Orada 1960'ların ortasında başlayan çalışmalarının merkezi, Fez'in yirmi mil kadar güneyinde, Orta Atlas Dağları'nın eteklerindeki bir büyükçe kasaba ya da küçük bir kenti. Onuncu yüzyılda, hatta belki daha eskiden kurulmuş bir yerd. Surları, kapıları, ince minareleri ve şerefeleri ile klasik bir İslâm kentiydi. Uzaktan bakılınca oldukça güzel bir yer gibi görünüyordu: Bir derin deniz yeşili bir zeytinlik vahasının içinde yer alan yerleşme gözahçı bir beyaz oval biçimindeydi; hemen arkada yükselen dağlar bronz ve kayalıktı.

Yakından bakıldığında kent daha az etkileyici ama daha heyecan vericiydi: Dörtte üçü kör ve çıkmaz olan bir daracık sokaklar labirentinin kenarlarında duvar gibi yükselen evler ve kaldırıma taşan dükkânlar vardı ve kent tek kelimeyle şaşırtıcı çeşitlilikte cana yakın insanlarla doluydu. Araplar, Berberiler, Yahudiler; terziler, çobanlar, askerler; dairelerden, çarşılarından, kabilelerden çıkıp gelmiş insanlar; zenginler, çok zenginler, fakirler, çok fakirler; yerliler, göçmenler; özentî Fransızlar, ortaçağ uzmanları, hatta 1960 resmi nüfus sayımına göre işsiz bir Yahudi uçak pilotu... Kısacası kent, benim o güne kadar rastladığım, ilginç bireyleri bir araya getiren en zengin koleksiyonu barındırıyordu. Sefrou'ya (kentin adı buydu) göre, New York'un Manhattan'ı neredeyse tekdüze ve sıkıcı kalırdı.

Ne var ki hiçbir toplum, birbirleriyle bilardo topları gibi çarpışan anonim egzantriklerden oluşmaz. Nitekim Faslıların da insanları birbirinden ayırdeden ve kişilik kavramını biçimlendiren sembolik araçları vardır. Bunların içinde en önemli saydığım ve burada sözünü edeceğim sembolik araç, Arapça'da *nisba* denilen özel bir linguistik formdur. Sözcük *n-s b* üçlü kökünden türemiştir. "Ait olma", "yakıştıрма", "ilgilendirme", "ilişki", "yakınlık", "bağıntı ya da karşılıklı ilişki", "bağlantı", "ilgi", "akrabalık" anlamlarını kapsar. *Nsib* "kayın" demektir; *nsab* "birine ya da bir şeye yakıştıрма" anlamına gelir; *munasaba* "bir ilgi", "bir benzetme", "bir ilişki ve karşılıklık" demektir; *mansub* "bir şeye ait olma", "bir şeyle ilgili olma" anlamına gelir. Bu kökten en az bir düzine türev çıkabilir -*nassab*'dan (soy uzmanı) *nisbiya*'ya (fizikte görelilik) kadar.

O halde *nisba*'nın kendisi bir morfolojik, gramatik ve semantik süreçler birleşimine gönderme yapar. Bu süreci, bir ismin bizim niteleme sıfatı dediğimiz sözcük türüne dönüştürülmesi meydana getirir, ama bu Araplar için, eklenerek elde edilen bir başka isimden ibarettir: *Sefru* / Sefrau-Sefru-wı: Sefru'nun yerlisi; *Sus* / Fas'ın güney batısında bir bölge- *Susu*: o bölgeden kişi; *Beni Yazga* / Sefru yakınlarında bir kabile - *Yazgi*: o kabilenin bir üyesi; *Yahud* / Yahudi halkı - *Yahudi*: bir Yahudi; *Adlun* / tanınmış bir Sefru ailesinin soyadı *Adlun*: o ailenin bir üyesi. Bu yöntem, bu az çok "etnikleştirici" kullanımla sınırlı değildir; geniş bir uygulama alanı içinde insanlara ilişki özellikleri yakıştırmak için de kullanılır. Örneğin meslek (*hrar* ipek, *hrarı* ipek taciri); din (*Dargawa* mistik bir kardeşlik mezhebi, *Dargawı*, o mezhebin bir ustası); manevi statü (*Ali* Peygamber'in damadı, *Alawı* damadın, dolayısıyla Peygamber'in soyundan gelen kişi) gösterir.

Nisba'lar birkez biçimlendirildiler mi artık kişi adlarına da eklenmek eğilimindedirler: *Umar*: Umar Al Buhadıwı / Buhadı Kabilesi'nden Umar; Muhammed Al-Sussi / Sus Bölgesi'nden Muhammed demektir. Bu tür sıfatımsı yakıştırmalarla yapılan bir sınıflama, bir bireyin kimliğine açıkça kamusal

bir damga vurur. Bir tek örnek bulamadık ki bir birey genellikle tanınsın ama *nisba'sı* bilinmesin. Gerçekten de Sefrular bir kişinin ne kadar zengin olduğunu, ne süredir kentte bulunduğunu, ne gibi karakter özellikleri taşıdığını ya da tam nerede oturduğunu bilmeyebilirler ama, onun *nisba'sını* -Sussili mi, Sefrulu'mu, Buhadili mi, Adluni mi, Harari mi, Darkawi mi olduğunu- bilmemeleri olasılığı hemen hiç yoktur. (Bir adamın akrabası olmayan bir kadın hakkında bildiği de, daha doğrusu bilmesine izin verilen de onun *nisba'sından* ibarettir.) Sefru'nun daracık sokaklarında toşlaşan ve kendilerine yol açmaya çalışan özkışkıllıkları tanımlayan, onlara kendilerini çevreleyen toplumla (yakıştırılan) yakınlık ilişkileridir. Bu insanlar, çerçeve içine alınmış, bir bağlama göre tanımlanmış insanlardır.

Aslında durum bundan çok daha karmaşıktır. *Nisba'lar* insanları ortamlarına göre tanımladığı gibi, ortamlar da görece olduğu için, *nisba'lar* da görecedir. Bu nedenle bütün olay ikinci üsse katlanır, yani göreceliğin karesine. Dolayısıyla bir düzeyde Sefru'daki herkesin *nisba'sı* aynıdır: Sefrulu olmak. Ama bu *nisba* Sefru'da bir kişiyi adlandırmanın parçası olarak asla işitilemez çünkü ayırdetme işlevi yoktur. Bu belli ortamları olan ilişkinin kimlik teşhis edici özelliği ancak Sefru'nun dışında geçerlidir. Sefru içinde bir adam ancak Adlani, Alawi, Meghrawi ya da Ngadi olabilir. Ve bu kategorilerin kendi içinde de benzer ayrımlar vardır. Örneğin Sefru'lu Alawiler, kendi içlerinde, birbirlerini on iki değişik *nisba'ya* göre ayırdederler.

Bütün bunlar çok da düzgün değildir; hangi düzeyde ya da hangi türde bir *nisba'nın* kullanıldığı ve uygun görünüp görünmediği (tabii kullananlara), büyük ölçüde duruma bağlıdır. Tanıdığım bir adam Sefru'da yaşıyordu, Fez'de çalışıyordu, Beni Yazgha kabilesindendi -ve bu kabilenin Taghut kolunun Hima boyundandı-. Fez'deki iş arkadaşları onu Sefrulu biliyorlardı; Sefru'daki Yazghi olmayan hepimiz için o bir Yazghi idi; çevredeki Wulad Ben Ydir kolundan olanlar dışındaki Yazghiler onu Ydiri olarak biliyorlardı; Ydiriler için ise o bir Taghuti idi. Öteki Taghutiler ise ona Himiwi diyorlardı. Burada işler bu noktada duruyordu ama, dostumuz diyelim ki Mısır'a gidecek olsa, orada bir Maghrebi olacaktı: Maghrebi (Mağripî), Arapça'da Kuzey Afrika'ya verilen addan türetilen *nisba'dır*. Kişilerin bu tarzda toplumsal çerçeveye yerleştirilmesi hem çok yaygın, hem de kendi garip karışıklığı içinde sistemattir. İnsanlar geçmişlerinden koparılmış ve tekil adlar verilmiş, sınırları çizili psikik varlıklar olarak ortalıkta yüzmezler. Fashılar gerçekten de bireyci ve başlarına buyruk insanlardır ama kimlikleri, ortamlarından ödünç alınmış bir özelliktir.

Cavallıların gerçekliği içeri/ dışarı ve düzgün/ kaba türünden fenomenolojik olarak ikiye bölmeleri ve Balililerin ünvan sistemlerini mutlaklaştırmaları gibi, Fas'ta bireylere sanki içi doldurulacak çerçevelermiş gibi *nisba* açısından bakılması da, tecrit olmuş bir âdet değil, bütünsel bir toplumsal yaşam örüntüsünün bir parçasıdır. Diğerleri gibi bu örüntüyü de çok kesin biçimde nitelendirmek güçtür, ama başlıca özelliklerinden biri, kıskusuz, çok çeşitli insanın kamusal ortamlarda pervasızca dolaşmaları ama özel ortamlarda titiz bir ayrımcılık içinde bulunmalarıdır -yani sokaklarda tam bir kozmopolitlik, ama evlerde katı bir komünalizm. (Bunun en çarpıcı örneği de ünlü münzevi kadın tipidir.)

Genelde Orta Doğu'nun ayırdedici özelliği olarak kabul edilen toplumsal örgütlenmenin mozaik denen sistemi işte budur: Biçimleri ve renkleri farklı parçacıkların düzensiz olarak biraraya gelmiş olmaları, ama bunların tek tek ayrılıklarını yine de korumaları. Fas toplumu her şeyden önce çeşnisi olan bir toplumdur ve kendi çeşitliliğiyle başetmeye çalışırken bu çeşniyi kastlarla mühürlemez, kabilelere bölüp tecrit etmez, etnik gruplara ayırmaz ya da ulus

kavramı gibi bir ortak paydayla örtmeye çalışmaz. (Bunların her biri zaman zaman sancılı bir biçimde denenmiş olsa da.) Fas toplumu bu çeşitlilikle başetmeye çalışırken, evlilik, ibadet, yemek, hukuk, eğitim gibi çerçeveleri ya da ortamları inceden inceye ayırdeder; insanlar bu bağlamlar içinde farklılıkları ile birbirlerinden ayrılırlar; buna karşılık iş, arkadaşlık, siyaset, ticaret gibi bağlamlarda, ne denli isteksiz ve koşullu olursa olsun, birbirlerine bağlanırlar.

Böyle bir toplumsal örüntüye, artık daha iyi özetleyebileceğimiz bir özkışılık kavramı çok da denk düşmüş görünüyor: Bu özkışılık kavramı, kamusal kimliği ortama göre ve göreceli olarak belirliyor ama bunu kabile, bölge, dil, din, aile terimleriyle gerçekleştiremiyor —yani yaşamın daha özel ve yerleşik arenalarından kaynaklanan ve oralarda derin ve kalıcı kökleri olan terimlerle. Bu kavrama göre insanlar birbirleriyle anlamları tümüyle konumsal olan (genel mozaik içinde) kategoriler yoluyla etkileşime giriyorlar ve bu kategorilerin özünü ve içeriğini, yaşamış hayat biçimleri olarak özel anlamlarını, apartmanlarda, tapınaklarda ve çadırlarda saklanması daha uygun olacak şeyler gibi bir yana bırakıyorlar. *Nisba* ayrımları az ya da çok belirli olabilir; mozaikteki yeri kaba ya da hassas olarak gösterebilir; ve neredeyse koşullardaki her türlü değişikliğe uyarlatabilirler. Ama, şöyle ya da böyle adlandırılan insanların kural olarak neye benzediklerine ilişkin, en şematik bir anlatımın ötesinde, fikir veremezler. Bir insana Sefrulu demek, ona San Fransisko demeye benzer; kişiyi sınıflandırır ama tipleştiremez; yalnızca onu yerleştirir—portresini çizmeden.

Nisba sistemini Faslıların özkışılık kavramının merkezi haline getiren, işte bu yeteneğidir: Kişilerin sözde içkin özellikler (konuşma, kan, inanç, köken, v.b. gibi) yoluyla teşhis edilebilecekleri bir çerçeve yaratmak, ama aynı zamanda bu özelliklerin çarşı, dükkân, büro, tarla, kafe, hamam ve yollarda insanlar arasındaki pratik ilişkilerin belirlenmesi üstündeki etkisini en aza indirmek. *Nisba* tipi kategorizasyon, kamusal ilişkilerde paradoksal olarak aşırı bireyciliğe yol açar; çünkü yalnızca aktörlerin kim olduğuna ilişkin (Yazghi, Adluni ya da Buhadiwi gibi) içi boş (ve kaypak) bir şema sağlamakla, gerisini, yani neredeyse her şeyi, belirsiz ve iç etkileşim sürecinin kendisi tarafından doldurulmaya açık bırakır. Mozağin işlemlerini sağlayan da, insanın başkalarıyla ilişkilerinde, kimliğini yitirme riskine hiç girmeden istediğince pragmatik, uzlaşmacı ve oportünist olabileceğine güvenmesidir— tilkiler arasında tilki, timsahlar arasında timsah olabilir. Özkışılık hiçbir zaman tehlikede değildir; çünkü, çocuk yapma ve dua okuma konularını ayırırsak, yalnızca ve yalnızca koordinatları verilmiştir.

PARÇALARLA BÜTÜNLERİ BAĞLAMAK

Yaklaşık doksan milyon insanın özkışılık anlayışını bir solukta anlatırken havada bırakmakla kalmayıp kuşkusuz daha da karıştırdığım düzinelerce açık ucu bağlamaya çalışmadan; bütün bunların bize ne gösterebileceği, daha doğrusu yeterli biçimde ele alınabilmiş olsaydı Cava, Bali ve Fas'ta “yerlilerin bakış açısı” hakkında neler açıklayabileceği sorusuna dönelim. Sembol kullanımlarını betimlerken, algılamaları, duyguları, bakış açılarını, deneyimleri mi betimliyoruz? Öyle ise, bunu hangi anlamda yapıyoruz? Kişileri kendilerini ve başkalarına karşı tanımlayan semiyotik araçları anladığımızı ileri sürmekle neyi iddia etmiş oluyoruz? Sözcükleri bildiğimizi mi, zihinleri bildiğimizi mi?

Bu soruyu yanıtlarken, sanıyorum önce buradaki çözümlemelerin her birindeki daha doğrusu *Malinowski*'nin kiler de dahil bu tür çözümlemelerin

hepsindeki özel entelektüel harekete, o içsel kavramsal ritme dikkat etmeliyiz; yani en yerel ayrıntıyla, en global yapı arasındaki sürekli diyalektik ilintiyi öylesine yakalamalıyız ki, ikisini aynı anda birlikte kavrayabilelim. Cava, Bali ve Fas'taki özkışılık kavramlarını anlamaya çalışırken, en iyi etnografilerin bile okunmasını eziyet haline getiren türden egzotik ayrıntılarla (leksik antitezler, kategorik şemalar, morfofonomik transformasyonlar) ile en basit ve yavan olanları hariç çoğu ikna edicilikten oldukça uzak afaki nitelemeler (tevekkül-cülük, dramatizm, "bağlamcılık") arasında kararsız ve huzursuz gidip geliriz. Kendisini gerçekleştiren parçalar yoluyla kavranan bütün ile, onları harekete geçiren bütün yoluyla kavranan parçalar arasında ileri geri zıplayarak, bunları bir tür entelektüel "sürekli devinin" ile, birbirlerinin açıklamaları haline getirmeye çabalarız.

Tabii bütün bunlar *Dilthey*'in "hermenötik daire" dediği ve artık yaygın olarak bilinen süreçten başka bir şey değildir. Benim buradaki savım da şundan ibarettir: Hermenötik daire, edebi, tarihi, filolojik, psikanalitik yorumlar, hatta aynı mantıkla, günlük yaşantıların sağduyu diye adlandırdığımız sıradan açıklamaları için ne denli gerekliyse; etnografik yorum yapmak için ve dolayısıyla başka insanların düşünce biçimlerine nüfuz etmek için de en az o denli gereklidir. Bir beysbol oyununu izleyebilmek için insanın bu oyunun terimlerini ve bu terimlerin ya da "şeyler"in öğelerini oluşturdukları oyunun nasıl bir bütün olduğunu anlaması gerekir.

Leo Spitzer gibi bir *metin yorumu* eleştirmeni *Keats*'in "Bir Grek Vazosu'na Kaside"sini yorumlamayı denediğinde, kendine üst üste ve sırayla şu soruları sormaktadır: "Bu şiir bütünüyle ne hakkındadır?" ve "*Keats*'in, anlattığı vazoonun üzerine yazılmış olduğunu gördüğü şey tam nedir?" Genel gözlemler ve belirli saptamalardan oluşan ve yükselerek ilerleyen bir sarmalın sonunda vardığı "okuma", bu şiirin, estetik algılama biçiminin tarihsel algılama biçimine karşı kazandığı zaferin yüceltilmesi hakkındaki olduğudur.

Benzerlikle, benim gibi anlamlar ve sembollerle uğraşan bir etnoğraf kimi yerlilerin özkışılık kavramlarının ne olduğunu anlamaya çalışırken, kendine sırayla "Onların yaşamlarının genel biçimi nedir?" ve "O biçimin içini dolduran araçlar tam nelerdir?" sorularını sorar; benzer bir sarmal sürecin sonunda o insanların kendi özkışılıklarını bir karışım, bir "persona", ya da bir örüntüde bir nokta olarak gördükleri sonucuna varır.

Nasıl beysbolun ne olduğunu bilmiyorsanız, beysbol eldiveninin ne olduğunu bilemezsiniz, Bali dramatizminin ne olduğunu bilmiyorsanız, *lek*'in ne olduğunu da bilemezsiniz. *Nisba*'nın ne olduğunu bilmiyorsanız mozaik toplumsal örgütlenmeyi de bilemezsiniz, tıpkı *Keats*'in Platonizmini bilemeyeceğiniz gibi eğer bazı şeyleri kavrayamamışsanız: *Spitzer*'in deyişiyle, "Attik form", "sessiz biçim", "sessizliğin gelini", "soğuk pastoral", "sessizlik ve yavaş zaman", "huzurlu ve barışçıl kale", "monoton nakarat" gibi ibarelerde ifadelerini bulan "entelektüel düşünce çizgisi"ni.

Kısa, başka insanların özelliklerinin öyküsü, insanın kendi egosunu aşmak ve kardeşlik duygularıyla dolup taşmak için normal üstü yetilere sahip olduğu yanılsamasına kapılmadan da anlatılabilir. Bu konularda normal yetilere sahip olmak ise elbette esastır—eğer başka insanların, yaşamlarına girmemizi hoşgörmelerini ve bizi konuşulabilecek kişiler olarak kabul etmelerini bekliyorsak. Tabii burada duyarsılığın bir savunmasını yapıyor değilim ve umarım bilmeden de olsa böyle bir duyarsızlık sergilemiş olmadım.

Ne var ki, insanın, muhataplarının "tam kimler oldukları" konusunda elde edebileceği doğru ya da yarı doğru kavrayış, yukarıda sözünü ettiğim kabulden değil (ki bu kabul, onların değil kişinin kendi biyografisinin bir parçasıdır), onların ifade biçimlerini, ki ben buna onların sembol sistemleri diyorum,

anlama yeteneğinden kaynaklanır. Zaten eğer bu varsa, sözünü ettiğimiz kabulün, gelişmesine katkıda bulunabileceği bir şey var demektir.

O tehlikeli sözcüğü bir kez daha kullanacak olursak, yerlilerin iç yaşamının biçimini ve baskısını anlamak, bir manevi özdeşlik kurmaktan çok, bir atasözünü kavramaya, bir imayı yakalamaya, bir şakayı anlamaya ya da vukarıda da söylediğim gibi bir şiiri okumaya benzer.

V

Tarih – Bilim Tarihi

İlişkisi *

Thomas S.Kuhn

BENDEN bu denemeyi yazmamı isteyen çağrı mektubu, kendi alanımla öteki tarih yazıcılığı arasındaki ilişkileri ele almamı istiyordu. Diyordu ki, “birkaç on yıldır, bilim tarihi öteki tarih çalışmalarıyla ancak çok zayıf bağlantıları olan apayrı bir disiplin gibi görünmektedir.” Bu genelleme, ki tek hatası bu ayrılığın yalnızca bu denli yeni olduğunu varsaymasındadır, yirmi yıl önce bilim tarihi okutmaya başladığımdan bu yana hem entelektüel, hem duygusal olarak boğuştuğum bir sorunu deşiyordu. Meslektaşlarım ve öğrencilerim de en az benim kadar bu sorunun bilincindeydiler ve bu sorunun varlığı bizim disiplinimizin gelişiminin hem ölçüsünü, hem de yönünü belirlemede büyük rol oynuyordu. Ama oldukça gariptir ki, kendi aramızda bu soruna sık sık el atmakla birlikte, şimdiye kadar kimse bunu bir inceleme ve tartışma konusu olarak ortaya getirmedi. Onun için, burada bana verilen fırsatı teşekkürle karşılıyorum. Çünkü bilim tarihçilerinin, tek başlarına hareket etmek zorunda kaldıkları sürece, alanlarının temel ikilemini çözmekte başarılı olmaları pek olası değildir.

Bana verilen görevi algılama tarzım, yaklaşımı da belirlemektedir. Konu, incelemekten çok, birlikte yaşamış olduğum bir konudur. Çözümleme yapmak amacıyla getireceğim veriler, sistematik olmaktan çok, sorunu yaşamış olduğum ölçüde kişisel ve izlenimseldir. Bunun bir sonucu da, yalnızca A.B.D.’deki durumu ele alacak olmamdır. Partizanlıktan kaçınmaya çalışacağım, ama tam başarı konusunda umudum yok, çünkü konuya taraflı yaklaşıyorum – kendi alanının gelişmesi ve geliştirilmesinin önüne dikilen kimi esaslı engellerle ilgili derin kaygular taşıyan bir kişi olarak.

Batı kültürünün son dört yüzyıl içindeki gelişiminde bilimin oynadığı rolü tarihçiler usulen kabul etmekle birlikte, bilim tarihi çoğu için hâlâ bilinmeyen bir arazidir. Bu yabancılık çoğunlukla açık bir zarar doğurmamaktadır, çünkü bilimsel gelişmenin çağdaş Batı tarihinin ana sorunlarının çoğuyla görünürde pek açık bir ilgisi yoktur. Ama sosyoekonomik gelişmeyi inceleyen ya da değerler, tutumlar ve düşüncelerdeki değişimi tartışan kişiler sık sık bilime başvurmaktan da geri kalmamışlardır ve büyük bir olasılıkla kalamayacaklar-

* İlk yayımlanışı: *Daedalus*, c. 100, no. 2 (Bahar, 1971)

dır da. Ancak bunlar bile bilime uzaktan bakmışlar ve bu yabancı bölgelye ve bu bölgenin yerlilerine giden yolu açacak olan sınırdan geri durmayı sürdürmüşlerdir. İşte bu direnme zararlıdır - hem kendi çalışmaları için, hem de bilim tarihinin gelişmesi için.

Sorunu daha açık koyabilmek için bu makaleye, geleneksel tarih çalışmaları alanlarını bilim tarihinden ayıran sınırı haritada işaretleyerek başlayacağım. Bu ayrılığın bir bölümünün yalnızca bilimin zorunlu teknikalitesinden kaynaklandığını kabul ettikten sonra, hemen bu esaslı ayrılığın başka nedenlerini ayırtırmaya ve bunların sonuçlarını incelemeye geçeceğim. Bunları açıklamaya çalışırken de, önce tarihçileri genellikle iten ve bazen de yanltan, geleneksel bir bilim tarihi yazıcılığının kimi yanlarını ele alacağım. Ne var ki, bu gelenek çeyrek yüzyıldır büyük ölçüde eskimiş bulunduğu için, tarihinin bugünkü tutumunu tümüyle açıklayamaz. Daha yeterli bir anlama, en az bunun kadar, tarihçilik mesleğinin geleneksel yapısının ve ideolojisinin belli yönlerinin incelenmesine dayandırılmalıdır. Bu konular aşağıdaki en son bölümlerde kısaca ele alınacaktır. Orada inceleyeceğim ayrılığın daha sosyolojik nitelikleri, kaynakları, hiç değilse bana göre, çok temellidir ve tümüyle nasıl ağılabileceklerini söyleyebilmek zordur. Yine de, yazının bitiminde, birinci derecede kendi disiplininin içinde meydana gelen ve önümüzdeki on yılda en azından kısmi bir yakınlaşma olabileceğini gösterdiğini sandığım birkaç gelişme üzerinde duracağım.

- 1 -

Bilim tarihinden "ayrı bir disiplin" olarak söz edilirken, insanların aklından ne geçer? Bir bakıma, hiçbir tarih öğrencisinin bu ayrılığa aldırmadığı, 1956'dan beri verdiğim bilim tarihi dersleri listelerde düzenli olarak, üyesi olduğum ana bölümün başlığı altında da olsa, tarih dersleri olarak yer almıştır. Ne var ki bu derslerde her yirmi öğrenciden yalnızca biri lisans düzeyinde bir tarih öğrencisi ya da lisansüstü düzeyinde bir tarih öğrencisi olmuştur. Derslerime yazılan öğrencilerin çoğunluğu hep doğa bilimcileri ve mühendisler olmuştur. Geri kalanlar arasında ise felsefeciler, hatta edebiyatçılar, her zaman tarihçilerden fazla olmuştur. Ayrıca, şimdiye kadar üyesi olduğum her iki tarih bölümünde de bilim tarihi alanı, lisansüstü genel yeterlik sınavına girecek tarihçiler için bir yan uzmanlaşma dalı kabul ediliyordu. Oysa öyle sanıyorum ki, on dört yıl içinde bu dalı seçen yalnızca beş öğrenci çıkmıştı. Bu ise özel bir talihsizlikti, çünkü bu sınavlar, sözünü ettiğim yakınlaşmayı sağlayabilecek en etkili yollardan biriydi. Uzun süre kusurun kendimde olduğundan korktum, çünkü benim eğitim gördüğüm alan, tarih değil fizikti ve olasıydı ki, ders verişim bu eğitimin tortularını taşıyordu. Ama bu durumdan yakınmalarımı açtığım meslektaşlarımla hepsi, ki çoğu tarih eğitiminden geliyordu, aynı deneyimi yaşadıklarını söylüyorlardı. Üstelik, işin öğrettikleri konuyla da ilgisi yoktu. Bilimsel Devrim ya da Fransız Devrimi'nde Bilim gibi dersler de tarihçi adaylarına Modern Fiziğin Gelişimi gibi derslerden daha çekici gelmiyordu. Anlaşılan bir dersin başlığında "bilim" sözcüğünün bulunması, tarih öğrencilerini kaçırmaya yetiyordu.

Bu duruma eşlik eden bir olay daha vardı ki, aynı derecede açıklayıcıdır. Bilim tarihi hâlâ küçük bir alan olmakla birlikte son on beş yılda, özellikle de son sekiz yılda, en az on kat büyümüştür. Disiplinin yeni üyelerinin çoğu tarih bölümlerinde yer alırlar, ki aşağıda savunacağım üzere asıl yerleri de burasıdır. Ama onların işe alınması için baskı hemen her zaman tarih bölümlerinin içinden değil dışından gelir. İnisiyatif genellikle doğa bilimcilerinden ve felsefecilerden gelir. Onlar da tarih bölümünde yeni bir kadro açılması için üniversite

yönetimini ikna etmek zorundadırlar. Bir bilim tarihçisi ancak bu koşul yerine geldikten sonra atanabilir. Ondan sonra da yeni bölümünden tam bir yakınlık görür: Hiçbir grup beni tarihçi meslektaşlarım kadar sıcak karşılamamış ve bana en yakın arkadaşlarım ya da kadar çoğunu sağlamamıştır. Yine de bilim tarihçilerine, belli bir entelektüel mesafeyi koruması için ince imalarda bulunulduğu eksik değildir. Örneğin bir meslektaşımın ya da öğrencimin çalışmasını, tarihçilerin bu çalışmanın gerçek bir bilim tarihi çalışması değil, sadece bir tarih çalışması olduğu yolundaki eleştirilerine karşı savunmak durumunda kaldığım zamanlar olmamış değildir. Kimi zaman daha yaşlı bilim tarihçileri bile, bir bilim tarihçisinden, tarihçiden biraz farklı olmasını beklerler. Bunu da belki biraz kapalı ama aynı ölçüde ciddi bir biçimde yaparlar.

Yukarıdaki sözlerim, ayrılıkçılığın toplumsal göstergelerine yöneltilmiştir. Şimdi bu ayrılıkçılığın kimi pedagojik ve entelektüel sonuçlarına bakalım. Bu sonuçlar da esas olarak iki çeşittir, ama bunların ne ölçüde bilimsel kaynak malzemesinin zorunlu teknikalitesinin kaçınılmaz sonucu olduklarını aşağıda göstermeden önce, ikisini de ayrıntılı biçimde ele alamayacağım. Ancak, bu noktada yapacağım kabataslak bir betimleme, savımın doğrultusunu belli edecektir.

Ayrılıkçılığın genel sonuçlarından biri, öyle sanıyorum ki, tarihçilerin, Batı kültürünün Orta Çağlar'ın bitiminden bu yana olan gelişiminde bilimin rolünü anlatma ve değerlendirme sorumluluğunu üzerlerinden atmalarıdır. Onlara göre, bu göreve en esaslı katkıları bilim tarihçileri yapmalıdır. Bilim tarihçilerinin sağlayacağı kitaplar, monografiler, makaleler, asıl tarihçilerin ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Ama bilimin gelişimini inceleyen bir öğrenci, birincil bağlılığı kendi uzmanlık dalına karşı oldukça, tarihi bütünleştirmek gibi bir sorumluluğu neden bir düşünce tarihçisinden ya da sosyoekonomik gelişme tarihçisinden daha fazla taşısın? Kaldı ki bu görev için donanımı genellikle onlarınkinden daha zayıftır. Aslında gereksinim duyulan şey, bilim tarihçilerinin ilgi ve bulgularıyla tarihin başka alanlarını işleyen kişilerin ilgi ve bulgularının eleştirel bir biçimde karşılıklı nüfuz ve etkileşim içinde olmasıdır. Bu ise, bir ölçüde başarılmış olsa bile, günümüz tarihçilerinin çoğunun çalışmalarında hiç de gözlemlenmiyor. Bilimin bir biçimde çağdaş Batı toplumunun gelişiminde büyük bir önem taşıdığı yolundaki genelgeçer afaki savlar, sözünü ettiğim nüfuz edici bütünleştirmenin yerini tutamaz. Kaldı ki, bu savlar, tanıtı diye verilen birkaç beylik örnekle birlikte ele alındığında, bilimlerin rolünün niteliğini, derecesini ve zamanlamasını sık sık abartmakta ve genellikle çarpıtmaktadır.

Batı uygarlığının gelişimini veren genel tarih kitapları, sözünü ettiğimiz yetersizliğin başlıca sonuçlarına iyi bir örnektir. Bu sonuçların belki de en çarpıcı olanı 1750'den bu yana meydana gelen bilimsel gelişmenin neredeyse tümüyle ihmal edilmiş olmasıdır. Oysa 1750 sonrasındaki dönem, birincil tarihsel itici güç olarak bilimin en büyük rolünü üstlendiği dönemdir. Sanayi devrimi üstüne bir bölümün-ki bunun bilimle ilişkisi ilginç olduğu kadar karanlık ve tartışılmamıştır- ardından, o da bazen, gelen bir Darwinizm, çoğu zaman da Sosyal Darwinizm bölümü ve genellikle hepsi bu. Birkaçı dışında, genel tarih kitaplarının hepsinde bilime verilen yerin ezici bir oranı 1750'den önceki yıllara ayrılmıştır. Bu dengesizlik, aşağıda III. bölümde belirteceğim felaketli sonuçları doğurmaktadır.¹

¹ Roger Hahn beni ikna etti ki, değişiklik belirtisi gösteren en son ders kitaplarının sayısı çok azdır. Belki de ben çok sabırsızım. Ama son altı yıldaki ilerleme, o da varsa, bana hâlâ gecikmiş, dağınık ve eksik görünüyor. Örneğin, *J.H. Randall'ın Making of the Modern Mind* (Çağdaş Aklın

Bilimin ihmal edilmesi, aynı derecede felaket getirmese de, 1750'den önceki Avrupa tarihinin ele alınışında da kendini gösteriyordu. Ama bu ihmal, bilime ayrılan yer açısından, 1949'da *Herbert Butterfield*'in *Origins of Modern Science* (Çağdaş Bilimin Kökenleri) adlı güzel kitabının yayımlanmasıyla büyük ölçüde telafi edilmişti. Artık bugün hemen her genel tarih kitabında 16. ve 17. yüzyılların Bilimsel Devrimi'ne ilişkin bir bölüm ya da esaslı bir alt-bölüm yer alır oldu. Ama bu bölümler, genellikle, *Butterfield*'in zamanın uzmanlaşmış yazınında keşfettiği ve daha geniş bir okuyucu kitlesine sunduğu başlıca historiyoğrafik yeniliği- yani bilim teorisinin geçirdiği esaslı değişimde yeni deneysel yöntemlerin oynadığı rolün görece önemsizliğini- göğüslemek şöyle dursun, görmezden gelmektedirler. Bu kitaplar hâlâ yöntemin rolüne ilişkin eski mitlerin egemenliği altındadır. Buna aşağıda tekrar değineceğim.²

Tarihçileri, çağdaş bilimin doğuşuna ilişkin okuma parçaları önermenin yanı sıra, bu konuda konferanslar da vermekten alıkoyan, belki de bir çeşit yetersizlik duygusudur. Boşluğu dolduracak bir bilim tarihçisi devşiremezlerse, genellikle, *Butterfield*'dan bölümleri bir yan okuma ödevi olarak vermekle yetinirler ve tartışmayı asistanların öğrencilerle yürüttükleri küçük tartışma gruplarına sınırlarlar. *Butterfield* ya da atom bombası, tarihçileri ikna etmiştir ki, bilimin rolünü bir biçimde hesaba katmak zorundadırlar; onlar da bu borcu Sanayi Devrimi üstüne bir deste okuma malzemesiyle yerine getirmeye çalışırlar. Ama seçtikleri bölümlerin, konunun son akademik uzman kuşağının karşısına diktği sorunların bilincinde olduklarını gösterdiği de pek enderdir. Öğrenciler, bilim tarihçilerinin genel olarak savundukları kritik standartların örneklerini bulabilmek için çoğu zaman başka yerlere bakmak zorunda kalırlar.

Günün uzmanlaşmış yazınının ihmal edilmesi belki de sorununun ancak bir parçası, hatta en önemli olmayanıdır. Daha vahim olan, tarihçilerin, birincil kaynaklar yoluyla olsun, ikincil kaynaklar yoluyla olsun, bilimlere yaklaşımlarındaki tuhaf seçmeciliktir. Tarihçi, diyelim ki müzikle ya da sanatlarla uğraşırken program broşürleri ya da sergi katalogları okuyabilir, ama aynı zamanda senfonileri dinler ve resimlere bakar; öyle olunca da, tartışmasını- kaynağı ne olursa olsun- bunlara yöneltir. Oysa bilimlere ele alırken, neredeyse yalnızca programatik yapıtları okur ve tartışır: *Bacon*'ın *Novum Organum*'unu, genellikle de II. Kitabı (Hareket Olarak Isı) değil, I. Kitabı (İdoller); *Descartes*'ın *Discours sur la Method*'unu, ama bunun girişini oluşturduğu üç ana denemeyi değil; *Galileo*'nun *Assayer*'ini, ama yalnızca İki Yeni Bilim'in giriş sayfalarını, vb. Aynı seçmencilik tarihçinin ikincil kaynaklara bakışında da görülür: *Alexandre Koyrè*'nin *From the Closed World to the Infinite Universe*'i (Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene), ama aynı yazarın *Études galiléennes*'i ya da *The Problem of the Fall*'i değil; *E. A. Burt*'ün *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*'i (Çağdaş Fizik Biliminin Metafizik Temelleri), ama *E. J. Dijksterhuis*'un görkemli *Mechanization of the World Picture*'i (Dünya Tablosunun Mekânikleştirilmesi) değil.³ Hatta, aşağıda göstereceğim üzere,

Ortaya Çıkışı adlı kitabı- ki ilk olarak 1926'da yayımlanmış ve uzun süredir baskısı tükenmişti- Batı düşüncesinin gelişiminde bilimin rolü üstüne dengeli bir genel araştırma olarak, neden hâlâ aşılamıyor?

² *Butterfield*'in yaklaşımının bir özelliği de aslında bu mitlerin korunmasına yardım etmişti. Kitabının açığa çıkardığı historiyoğrafik yenilikler, astronomi ve mekânı ele alan 1, 2 ve 4. bölümlerde yoğunlaşmıştı. Ama bunlar da *Bacon* ve *Descartes*'ın metodolojik görüşlerinin oldukça yeteneksel anlatımlarıyla yanyana sunulmuş, *William Harvey* üstüne olan bir bölümde de uygulamalı örnekleri verilmişti. Dönüşüm geçirmiş bir bilimin önkoşullarına ilişkin olarak ortaya

tek tek yapıtların kendi içlerinde bile tekniğin katkılarına ilişkin bölümleri es geçme yönünde belirgin bir eğilim gözlenebilir.

Bilimcilerin ne yaptıkları hakkında ne söylediklerinin, performansları ve somut başarılarıyla ilgisi olmadığını söylemek istemiyorum. Tarihçilerin programatik yapıtları okumamaları ve tartışmamaları gerektiğini ima etmek istemiyorum. Ama şu da var ki, önsözlerin ve programatik (tanıtıcı) yapıtların asıl bilimle ilişkisi çoğu zaman bire bir olmadığı gibi her zaman için de problematiktir. Birinciler elbette okunmalıdır, çünkü genellikle bilimsel düşünceleri daha geniş bir kamuya ulaştıran ortamı oluştururlar. Ama tarihçilerin ele alması gereken ve sık sık da ele almış gibi göründükleri bir sürü konu açısından da çok zaman bayağı yanıltıcıdır: Etkileyici bilimsel düşünceler nasıl ortaya çıkar? Bunlara özel bir otorite ve çekicilik kazandıran şey nedir? Daha geniş kültür ortamındaki etkileri arttıkça ne ölçüde değişmeden kalırlar? Ve son olarak: Eğer bu düşüncelerin etkisi bire bir değilse, o zaman bu etki, hangi bakımdan ve gerçekten, ait olduğu iddia edilen bilimden kaynaklanır?⁴ Kısası, bilimin bilim-dışı düşünce üstündeki entelektüel etkisi, bilimlerin teknik çekirdeği de dikkate alınmadan anlaşılamaz. Tarihçilerin sık sık böyle bir el çabukluğuna başvuruyor olmaları da, buraya kadar tarih ile bilim tarihi arasındaki boşluk olarak nitelediğimiz şeyin esaslı bir bölümünün, bir grup olarak tarihçiler ile bilimler arasında bir barikat olarak görülmesinin daha doğru olacağını hatıra getirmektedir. Bu noktaya da aşağıda daha somut olarak değineceğim.

— 2 —

Tarihçilerin bilime yaklaşım tarzlarına daha yakından göz atmadan önce, onlardan haklı olarak ne beklenebileceği sorusunu sormalıyım. Bu soru ise, bir yanda düşünce tarihinin sorunları ile öbür yanda sosyoekonomik tarihin sorunları arasında keskin bir ayrım yapılmasını gerektirir. Bunları sırayla ele alalım.

Düşünce tarihi, tarihinin kaynaklar konusundaki seçmeciliğinin en fazla etki yaptığı alandır ve tarihinin başka seçeneğinin olup olmadığı kuşkuludur. Gerekli niteliklere sahip sınırlı sayıda bilim tarihçisini saymazsak, hemen hiçbir tarihçi, örneğin *Euler* ve *Lagrange*'ın, *Maxwell* ve *Boltzmann*'ın, ya da *Einstein* ve *Bohr*'un yapıtlarını okuyabilecek bir eğitim görmemiştir. Ama bu da birkaç yönden çok özel bir listedir. İçindeki kişilerin hepsi matematiksel

çıkan iki ayrı versiyon ise pek bağdaşır cinsten değildi. Nitekim *Butterfield*'ın izleyen bölümdeki Kimya Devrimi çözümlemesinde bu bağdaşmazlık açıkça kendini gösteriyordu.

³ Şu gözlem vurgulamak istediğim noktayı daha iyi belirtebilir: Sanatlar söz konusu olduğunda, yaratan kişilerle eleştiren kişiler ayrı ve genellikle de basım gruplara mensupturlar. Tarihçiler bazen aşırı derecede ikincilere dayanırlarsa da eleştirmenlerle sanatçılar arasındaki farkı bilmez değildirler, zaten sanat yapıtlarını tanımaya ve anlamaya da dikkat ederler. Buna karşılık, bilimler söz konusu olduğunda, eleştirmenlerin yapıtlarının en yakın karşılığı sayılabilecek şeyler bilimcilerin kendileri tarafından, genellikle de önsöz bölümlerinde ya da ayrı denemeler biçiminde yazılan şeylerdir. Tarihçiler çoğu zaman tümüyle bu eleştirel yapıtlara dayanırlar ve bu seçmeciliğin bilimi dışarıda bırakmak demek olduğunu göremezler, çünkü bunların yazarları aynı zamanda yaratıcı bilim adamlarıdır. Eleştirmenin sanat ve bilimdeki değişik rolünün önemi hakkındaki şu makaleme bakılabilir, "Comment (On the Relation of Science and Art)," *Comparative Studies in Society and History* 11 (1969) ss. 403-412.

⁴ Hem bilimi hem de bilimin tarihini bilen bir kişinin nasıl bir aydınlatma getirebileceği konusunda iyi bir örnek için, C.C. Gillispie'nin bilimin Aydınlanma Çağı'ndaki rolünü incelediği *The Edge of Objectivity* adlı kitabına bakınız. (Princeton: Princeton University Press, 1960), 5. Bölüm.

fizikçilerdir; en yaşlıları 18. yüzyılın birinci on yılına kadar doğmamıştı ve hiçbiri, görebildiğim kadarıyla, bilim dışı düşüncenin gelişimi üstünde çok geçici ve dolaylı bir etkiden daha fazla bir etki yapmamıştı.

Bu son nokta, ki en önemlisidir, *Einstein* ve *Bohr* açısından tartışılabilir ve son çözümlemeye yanlış da olabilir. Günümüzün entelektüel ortamındaki tartışmalarda bilim ve aklın sınırları konuşulurken sık sık görelilikten söz edilir ve kuantum teorisine gönderme yapılır. Ama doğrudan etki konusundaki savlarda – başka nedenlerle savunulan görüşleri desteklemek üzere otoritelere başvurmadan farklı olarak – şimdiye kadar pek ileri gidilememiştir. Kanım şudur ki, (ve bunun hiç değilse makul bir yönlendirici hipotez olduğunu düşünüyorum), bir bilim iyice teknik, özellikle de matematiksel teknik, bir nitelik kazandıktan sonra, onun entelektüel tarih alanında itici bir güç olma rolünün önemi oldukça azalır. Yer yer istisnalar çıkabilir, ama söz konusu olan istisnalar *Einstein* ve *Bohr* ise, bunlar kuralı kanıtlayan istisnalar sayılmalıdır. Rollerini ne olmuş olursa olsun, diyelim ki *Galileo* ya da *Descartes*, *Lyell* ya da *Playfair*, *Darwin* ya da *Freud*'un rollerinden bambaşka olmuştur. Son saydıklarımızın hepsi de yapıtları genel okuyucu tarafından okunmuş kişilerdir. Eğer düşünce tarihçisi bilim adamlarına yer verecekse, bunları genellikle kendi alanlarının gelişiminde rol oynamış öncü kişilerden seçecektir.

Ele aldığı kişiler öncüler olduğu içindir ki, düşünce tarihçisinin bunları isterse derinlemesine inceleyebilmesi sürpriz olmayacaktır. Ama işinin kolay ve fazla çaba gerektirmeyen bir iş olduğunu söylemek istemiyorum; yalnızca düşünce tarihçisinin başka seçeneği olmadığını belirtmek istiyorum. Çünkü bilimsel düşüncenin etkilediği düşüncelerle de ilgilenen bir kişi, bugün yalnızca gönderme yaptığı teknik bilimsel kaynak malzemesini kolaylıkla inceleyebilir. 1700'den önce yazılmış teknik literatürün çok büyük bir bölümünü, kural olarak, lise düzeyinde bilimsel eğitim görmüş herkes anlayabilir— hele ilerledikçe bir miktar ek çalışma yapmaya hazırsa. On sekizinci yüzyıl söz konusu olduğunda, aynı bilimsel eğitim düzeyi kimya, deneysel fizik (özellikle elektrik, optik ve ısı) jeoloji ve biyoloji için yine yeterlidir. Yani matematiksel mekanik ve astronomi dışında tüm bilim için. On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde ise, fiziğin, neredeyse tüm kimyanın da birçok bölümü, aşırı derecede teknikleşir; ama lise düzeyinde bilim eğitimi görmüş olanlar, hemen hemen tüm jeoloji, biyoloji ve psikoloji yazını, hâlâ anlayabilirler. Tarihçinin, incelediği konuyla ilgili bilimsel gelişimin tümünü her zaman ele alan bir bilim tarihçisi haline gelmesi gerektiğini söylemek istediğim düşünülmesin. Her yerde olduğu gibi, burada da uzmanlaşma kaçınılmazdır. Ama ilke olarak hiç değilse, uzmanlaşmış ikincil kaynaklara hâkim olabilir; bunu bile yapmazsa, temel öğeleri ve bilimsel ilerlemenin sorunlarını ihmal etmiş olacağı için, biraz sonra göstereceğim gibi, çalışması eksik kalır.

Yukarıda verdiğim ve potansiyel olarak düşünce tarihçisinin kullanımına elverişli olduğunu söylediğim konular listesi iki bakımdan ilginç ve önemlidir. Birincisi, daha önce de işaret ettiğim gibi, düşünce tarihçisinin ele almak isteyebileceği bütün teknik konuları içermesidir. İkincisi, kapsamının, bilim tarihçilerinin en çok ve en iyi inceledikleri alanlar listesinin kapsamıyla aynı olmasıdır. Yaygın kanının tersine, bilim tarihçileri teknik bakımdan en ileri konuları derinlemesine pek seyrek incelemişlerdir. Mekanik tarihi incelemeleri, *Newton*'un *Principia*'sının yayım tarihinin arifesinden bu yana sayıca çok azdır; elektrik tarihleri *Franklin*, bilemediniz *Coulomb*'la kesilir; kimya tarihleri *Antoine Lavoisier* ve *John Dalton*'la durur, v.b. Başlıca istisnaların en önemlileri *Whig* bilim adamlarının yaptıkları derlemelerdir. Bunlar da, yer yer çok değerli başvuru yapıtları olmakla birlikte, düşüncelerin gelişimiyle ilgilenen bir kimse için neredeyse, tümüyle yarırsızdır. Ne derece esef verici olursa olsun, görece

az teknik konular lehine ortaya çıkmış bulunan bu dengesizlik, kimseyi şaşırtmamalıdır. Çağdaş bilim tarihçilerinin örnek almaya çalıştıkları modelleri üreten insanların çoğu ne bilim adamıdır, ne de esaslı bilim eğitimi görmüştür. Ama şurası oldukça ilginçtir ki, bir tarih eğitimi ve birikiminden de gelmezler. Bir bakıma, tarihçiler de bu işi yapabilirlerdi, hatta onlardan daha iyi yapabilirlerdi, çünkü kendilerini onlar kadar dar bir kavramsal çerçeveye sınırlamazlardı. Sözünü ettiğimiz kişiler genellikle felsefeden gelmişlerdir; üstelik çoğu da, *Koyré* gibi Kıta Avrupa'sının çeşitli ekollerinden gelmişlerdir ve bunlarda tarih ile felsefe arasındaki ayrım asla Anglo - Amerikan dünyasındaki kadar derin değildir. Bütün bunlar bir kez daha gösteriyor ki, bu makalenin konu edindiği sorunun çok önemli bir bölümü, tarihçilerin bilime karşı aldıkları tutumdan kaynaklanmaktadır.

Bu tutumları makalenin sonlarına doğru biraz daha irdelleyeceğim ama, önce şu soruyu sormam gerekiyor: Bu tutumlar, düşünce tarihçisinin üstlendiği görevin yerine getirilmesi açısından herhangi bir fark yaratır mı, yaratmaz mı? Açık ki, bilimsel düşüncelerle ancak marjinal ilişkisi olan ya da hiç olmayan durumların büyük çoğunluğunda yatmaz. Ama birçok başka durumda, daha önce esas olarak önsözlerden ve programatik yapıtlardan elde edilmiş tarih diye nitelediğim çalışma türü, tipik kusurlara yol açar. Bilimsel düşünceler, başetmeye çalıştıkları somut teknik sorunlara gönderme yapmadan incelendiği ve tartışıldığı zaman, ortaya çıkan şey, bilimsel teorilerin nasıl geliştiği ve bilimsel çevreyi nasıl etkilediği konusunda kesinlikle yanıltıcı bir anlayıştır.

Sistematik yanlış yönlendirmenin örneklerinden biri, Bilimsel Devrim incelemelerinde, hatta eski bilim tarihçilerinin incelemelerinde bile görülür: Yeni yöntemlerin rolüne aşırı önem yakıştırılır - özellikle deney yönteminin tek başına yeni bilimsel teoriler yaratma gücüne. Örneğin *Merton* tezi diye adlandırılan tez üstüne süren tartışmayı okurken, o tartışmanın tam ne hakkında olduğuna ilişkin neredeyse, evrensel yanlış beni üzmeye devam ediyor. Anladığıma göre, konunun özü, İngiltere'deki *Bacon* hareketinin yükselişi ve egemenliğinin açıklanmasıdır. *Merton* tezini savunanlar da eleştirenler de, yeni deneysel felsefenin yüksekliğinin açıklanmasının, bilimsel gelişmenin açıklanması demek olduğunu veri kabul ediyorlar. Bu varsayımı göre, eğer Püritanizm ya da başka bir yeni dinsel eğilim emeğinin vakarını yükseltmiş ve Tanrı'nın yarattıklarında aranmasına yol açmışsa, o zaman *ipso facto*, bilimin gelişmesine de yol açmış demektir. Bunun öbür yüzü de şudur: Eğer birinci sınıf bilim Katolik ülkelerde gerçekleştirilmişse, o zaman hiçbir Protestan dinsel akım onyedinci yüzyıl biliminin gelişmesinden sorumlu olamaz.

Ne var ki, bu tür bir ya hep ya hiç kutuplaştırması gereksiz olduğu gibi, pekâlâ yanlış da olabilir. *Bacon* deneyselciliğinin, Bilimsel Devrim'e damgasını vuran başlıca teori değişiklikleriyle pek fazla bir ilişkisi olmadığı yolunda güçlü bir tez de ileri sürülebilir. Astronomi ve mekanikteki değişim sırasında deney yöntemine çok az başvurulmuş, yeni deneysel tekniklere ise hiç yer verilmemiştir. Optik ve fizyolojide deney yöntemi biraz daha geniş bir rol oynamıştır, ama *modeller* *Bacon*'unkiler değil klasik ve ortaçağa ait modellerdi. Fizyolojide Galen, optikte *Batlamyus* ve *Alhazen* gibi. Bu alanlara matematiği de eklersek, Bilimsel Devrim'de teorinin radikal dönüşüme uğradığı bilim dallarını tüketmiş oluruz. Deneyselciliğin ve ona eşlik eden kısıtlayıcı dinsel akımın uygulamada da fazla bir fark yaratmadığını sözlerimize ekleyebiliriz.

Ancak, bu görüşümüz doğru olsa bile, *Bacon*'cılığı ve yeni dinsel akımları bilimsel gelişme açısından önemsiz kılmaz. Şöyle ki: Yeni *Bacon*'cu yöntemler ve değerlerin rolü, yerleşik bilim dallarında yeni teoriler üretmek değildi ama, bilimsel soruşturmaya konu olacak yeni alanlar, çok zaman da kökleri eski faaliyetlerde bulunan alanlar açmaktı (örneğin miknatis, kimya, elektrik, ısı).

Bu alanlarda onsekizinci yüzyılın ortasından önce ciddi bir teorik yeniden-düzenleme pek gerçekleşmedi ama, geçen zaman şunu göstermeye yetti: Bilimler-deki *Bacon*'cu akım asla bir sahtecilik değildi. *Bacon*'un açtığı yeni alanlara bir düzen getirilmisinden başka rolü oynayanın İngiltere değil de, özellikle Nantes Fermanı'nın kaldırılmasından sonraki Katolik Fransa olması, revize edilmiş bir *Merton* tezinin hâlâ çok çok aydınlatıcı olabileceğini hatıra getirebilir. Hatta belki bilim hakkındaki eski bir özdeyişin neden hâlâ ayakta durabildiğini anlamamıza bile yardım edebilir: En azından 1700'den 1850'ye kadar neden İngiliz bilimi büyük ölçüde deneysel ve mekanik, Fransız bilimi ise, matematiksel ve rasyonalist idi? Ayrıca böyle bir tek bize, onsekizinci yüzyılın bilimsel gelişmelerinde İskoçya ve İsviçre'nin oynadığı oldukça özel roller hakkında da, bir şeyler söyleyebilir.

Tarihçilerin bu tür olanakları akıllarına bile getirmekte bunca güçlük çekmiş olmaları öyle sanıyorum ki, hiç değilse, kısmen şu yaygın kanıdan kaynaklanmaktadır:

Bilim adamlarının gerçeği, bilimsel yöntemin yarımekanik (ve belki pek de ilginç olmayan) uygulanmasıyla keşfettikleri kanısına. Bilimsel yöntemin onyedinci yüzyılda keşfedilmesini anlatan tarihçiler genellikle bilimleri kendi başlarına değiştirmeye terk ederler. Ancak bu tutum pek de bilinçli değildir, çünkü "önsözler tarihi" nin bir başka yan ürünü ile çelişir. Dikkatlerini bilimsel yöntemlerden yeni bilimsel teorilerin özüne çevirdikleri ender durumlarda, tarihçilerin, bilim dışı düşüncelerin oluşturduğu çevre ikliminin rolüne aşırı önem verdiklerini görürüz. Bu iklimin bilimsel gelişme için önem taşımadığını iddia etmek aklımın ucundan bile geçmez ama, şunu da unutmamak gerekir: Bir alanın gelişmesinin en ilkel aşamaları dışında, çevreleyen entelektüel ortam bir bilimin teorik yapısı üstünde, ancak o alanın uygulayıcılarının uğraştığı somut teknik problemlerle ilgili olduğu ölçüde etki yapar. Bilim tarihçileri geçmişte bu teknik çekirdekle aşırı derecede ilgilenmiş olabilirler, ama tarihçiler genellikle bunun varlığını tümüyle görmezlikten gelmişlerdir. Orada bir yerde olduğunu bilirler ama, bir bilimin gelişimini belirleyen çeşitli etmenlerin en esaslı olanaktan çok, bilimin ürünlerinden biriyimi - uygun ortamda kullanılan uygun bir yöntemmiş gibi hareket ederler. Bu yaklaşımın sonucu ise bize imparatorun yeni giysilerine ilişkin öyküyü hatırlatacak türdendir.

İki somut örnek vereyim: Düşünce tarihçileri de sanat tarihçileri de sık sık Rönesans'ın yeni düşünsel akımlarını anlatırlar. Özellikle de, *Kepler*'in astronomiye elipsi sokarak mükemmel dairesel devinimlerden oluşan yörüngeler tezinin geleneksel gücünü kırmasına olanak sağlayan Neoplatonizm'i. Sözü ettiğimiz yaklaşıma göre, Kepler Yasaları'nı ortaya çıkaran, *Tycho*'nun nötr gözlemleri artı Rönesans'ın entelektüel ortamıdır. Ama hep gözden kaçırılan basit olgu şudur ki, eliptik yörüngeler herhangi bir jeosantrik astronomi şemasına uygulansaydı hiçbir işe yaramazdı. Elipslerin kullanımı astronomiyi dönüştürmeden önce, güneşin dünyanın evrenin merkezindeki yerine geçmesi gerekecekti. Ama bu adım *Kepler*'in çalışmasından yarım yüzyıl öncesine kadar atılamamıştı; atılmasında da Rönesans'ın yeni entelektüel ikliminin katkıları belli belirsizdi. *Kepler*'in Neoplatonizm'in yardımı olmadan da elipslere aynı kolaylıkla ulaşip ulaşamayacağı sorusu, ilginç ve önemli olduğu kadar da açık bir sorudur. ⁵ Öyküyü, bu sorunun yanıtının bağlı olduğu teknik

⁵ T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), ss. 135-143; N.R. Hanson, *Patterns of Discovery* (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1958), 4. Bölüm. Hemen işaret edeyim ki, *Kepler*'in düşüncesinin başka yönleri üstünde Neoplatonizm'in su götürmez etkisi vardır.

etmenlerin hiçbirine gönderme yapmadan anlatmak, bilim yasalarının ve teorilerinin genel düşünce dünyasına giriş biçimini yanlış temsil etmek olur.

Aynı sonucu doğuran daha önemli bir örnek, *Darwin*'in evrim teorisinin kökeni üstüne yazılmış sayısız standart incelemelerdir. ⁶ Bize söylenen, statik "varoluş zinciri"ni sürekli devinen bir merdivene dönüştürmek için gereken şeyin, ilerleme ve mükemmelleşmenin sınırsızlığı, *Adam Smith*'in *laissez faire* yarışmacı ekonomisi ve her şeyden önce de *Malthus*'un nüfus analizleri gibi düşüncelerin yayılması olduğudur. Bu tür etmenlerin yaşamsal önem taşıdığından benim kuşku yok; kuşku duyan varsa, kendi kendine şu soruyu sormalıdır; Bunlar olmasaydı, tarihçiler *Erasmus Darwin*, *Spencer* ve *Robert Chambers*'inki gibi *Darwin* - öncesi evrim teorilerinin özellikle İngiltere'de yayılmasını nasıl açıklayabilirler? Ne var ki bu spekülâtif teoriler, *Charles Darwin*'in evrim teorisini Batı'nın düşünsel mirasının kalıcı bir ögesi haline getirirken ikna etmeyi başardığı bilim adamlarının hepsi için de kabul edilemez teorilerdi. *Darwin*'in bu öncülerden farklı olarak gerçekleştirdiği şey, evrimsel kavramların bir yığın gözlem malzemesine nasıl uygulanması gerektiğini göstermekte. Bu malzeme ancak ondokuzuncu yüzyılın birinci yarısında birikebilmişti ve evrim düşüncesinden oldukça bağımsız bir biçimde zaten birkaç yerleşik bilimsel uzmanlık alanı için sorun olmaya başlamıştır. *Darwin* öyküsünün bu bölümü - ki onsuz işin bütünü anlaşılamaz -, *Türlerin Kökeni*'nden önceki onyıllarda stratigrafi, paleontoloji, bitki ve hayvan dağılımının coğrafyası gibi alanlardaki değişimin incelenmesini gerektirir. Bir de, *Linnaeus*'un işlev koşutluklarının yerine morfolojik benzerlikleri koyan sınıflama sistemlerinin giderek artan başarı ve etkisini. Bu alanlardaki bilim adamlarının çalışmaları olmasaydı, *Darwin*'in yapıtı ne son biçimini alabilir ne de bilim kamuoyu ve genel kamuoyu üstündeki etkisini yapabilirdi.

Savımın bu bölümünü bitirirken son bir noktaya değineceğim. Yeni bilimsel teorilerin doğuşu açıklanırken yöntemle verilen önem ile bilim dışı düşünsel ortama verilen önemin pek de bağdaşmaz olmadığını daha önce belirtmiştim. Şimdi şunu eklemek istiyorum ki, bunlar sonuçları bakımından benzerler. İkisi de, tarihçinin incelediği düşüncelerin bütün bilimsel öncüllerini hurafe diye bir kenara atmasına yol açar, onulmaz bir "Whiggishness"e götürür. Dairenin astronomi düşüncesi üstündeki egemenliği, Platonizm'in geometrik mükemmeliyete olan ve ortaçağ dogmatizmiyle pekişmiş tutkunluğunun bir ürünü olarak görüldüğü gibi, sabit türler düşüncesinin biyolojideki sürekliliği de *Yaratış*'ın aşırı derecede birbir bir yorumun sonucu gibi görülür. Birinci bakış açısında eksik olan, dairelerden inşa edilmiş, mantıksal olarak tutarlı ve tahmin gücü yüksek astronomi sistemlerinden hiç söz edilememesidir; oysa *Kopernik* de bundan öteye gidememişti. İkinci bakış açısında eksik olan ise, farklılığı belirgin türlerin - ki bunlar olmadan hiçbir sınıflama sistemi geliştirilemez -, gözlemlenen varlığını anlamının - her birinin bugünkü üyeleri daha önceki bir orijinal çiftten türemiş olmadığı sürece - hayli güçleştığının kabul edilmemesidir. *Darwin*'den bu yana türler ve üsttürler gibi temel taksonomik kategorilerin tanımı zorunlu olarak görece rastgele ve olağanüstü problematik hale gelmiştir. Öbür yandan *Darwin*'in yapıtının teknik köklerinden biri, bu standart sınıflama gereçlerini, en başta Yeni Dünya'nın ve Pasifik'in keşfiyle müthiş genişlemiş olan bir veri yığınının uygulamanın, ondokuzuncu yüzyılın başlarında giderek güçleşmiş olmasıydı. Kısası, tarihçinin boşınan diye köşeye

⁶ Örneğin, bkz. R.M. Young, "Malthus and the Evolutionists: The Common Context of Biological and Social Theory," *Past and Present*, no. 43 (1969), ss. 109-145.

attığı fikirlerin, genellikle, çok başarılı eski bilimsel sistemlerin temel taşları olduğu ortaya çıkar. Böyle olunca da, yeni teorilerin ortaya çıkışı artık, elverişli düşünsel ortamda kullanılmış iyi yöntemin sonucu olmaktan ibaret görülemez.

— 3 —

Buraya kadar “önsöz tarihi” nin, bilimi düşünce tarihi içindeki yerine yerleştirmeye çalışan kişi üzerindeki etkisinden söz ettim. Şimdi bilimin sosyoekonomik rolü hakkındaki standart görüşlere geldik ve burada çok başka bir durumla karşılaşacağız. Tarihçinin bu alandaki eksikliği, teknik kaynaklar hakkındaki bilgisinin yetersizliği değil (zaten burada ilgisiz kaçardı), bilimin bir toplumsal güç olarak incelenebilmesi için şart olan kavramsal ayrımlardır. Eğer sosyal ve iktisadi tarihi inceleyen tarihçiler bir meslek olarak bilimin niteliği ve zaman içindeki değişimi konusunda daha iyi bir anlayışa sahip olsalardı, bu ayrımların bir kısmı kendiliğinden ortaya çıkardı. Bilimlerin rolüyle ilgilenen bir kişinin, insanların bilimsel topluluklara nasıl üye olduklarına, neyle uğraştıklarına, sorunlarının nereden kaynaklandığına ve neleri çözüm kabul ettiklerine ilişkin en azından genel bir kavrayışa gereksinimi vardır. Buraya kadar olan gereksinimi düşünce tarihçilerinininkiyle örtüşür; teknik konularda onlar kadar donanımlı olması da gerekmez. Ama sosyoekonomik tarih uzmanının düşünce tarihçisinden farklı gereksinimleri de vardır: Teknolojinin doğası hakkında biraz bilgi, teknolojiyi hem toplumsal, hem düşünsel açıdan bilimden ayırdetme yeteneği ve her şeyden önce de ikisi arasındaki değişik etkileşim biçimlerine karşı duyarlılık.

Bilim, sosyoekonomik gelişmeyi etkilediği zaman (eğer etkilerse), bunu teknoloji aracılığıyla yapar. Tarihçiler genellikle iki uğraşı birbirine karıştırırlar. Onyedinci yüzyıldan bu yana yazdıkları önsözlerde ısrarla bilimin yararlılığını ilan ederler ve varolan makineleri ve üretim biçimlerini açıklayarak bunu kanıtlamaya geçerler. ⁷ Bacon, bu konuda da ciddiye alınmakla kalmamış (ki ciddiye alınması gerekir), söyledikleri olduğu gibi kabul edilmiştir (ki birebir yorumlanmaması gerekir). Böylece onyedinci yüzyılın metodolojik buluş ve yenilikleri, yararlı olduğu kadar sağlam bir bilimin kaynağı olarak görülmüştür. Bilim, açıkça ya da örtülü biçimde, o zamandan bu yana hep giderek artan bir sosyoekonomik rol oynamış gibi resmedilmiştir. Ama gerçekte Bacon'ün ve izleyicilerinin uç yüzyıl boyunca verdikleri öğütlere karşın, teknoloji yaklaşık yüzyıl öncesine kadar bilimlerden onemli ve öze ilişkin katkılar almaksızın gelişmeye devam etmiştir. Bilimin sosyoekonomik gelişmede bir itici güç olarak ortaya çıkışı tedrici değil ani bir olaydır. İlk ciddi katkısı 1870'lerde organik kimyasal boya sanayinde görülmüş, 1890'lardan bu yana elektrik enerjisi sanayinde devam etmiş, 1920'lerden bu yana ise hızlanarak artmıştır. Bu gelişmeleri Bilimsel Devrim'in sonuçları olarak kabul etmek, çağdaş yaşamın temellerini atan radikal tarihsel dönüşümleri anlamamak demektir. Bu değişimin niteliği daha iyi anlaşılırsa, günümüzdeki birçok bilim politikası tartışması daha yararlı bir yola girer.

⁷ Tarihçinin teknoloji - bilim ilişkisi konusunda çektiği güçlükler en iyi Sanayi Devrimi incelemelerinde görülür. Tipik bir örnek için Bkz. T.S.Ashton, *The Industrial Revolution*, 1760-1830, (London and New York: Oxford University Press, 1948), s. 15: Francis Bacon'un öğretisi ile başlayıp Boyle ve Newton'un dehalarıyla genişleyen İngiliz bilimsel düşünce ırmağı, sanayi devrimine akan ana kollardan biriydi.

Söz konusu dönüşümü ele almadan önce, basit ve dogmatik bir biçimde de olsa, bunun ardalanını kabaca belirtmeye çalışayım. Bacon'un onyedinci yüzyılın başında evliliklerini ilan etmesinden önce, bilim ve teknoloji ayrı uğraşlardı ve üç yüzyıl daha ayrı yaşamayı sürdürdüler. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına gelene kadar önemli teknolojik buluşlar, bilimlere katkıda bulunan kişi, kurum ya da toplumsal gruplardan gelmedi. Zaman zaman kimi bilim adamları bunu denediler ve onların sözcükleri de çok zaman başarı savıyla ortaya çıktılarsa da, teknolojiyi etkili biçimde iyileştirenler büyük ölçüde ustalar, formenler ve yaratıcı kişilerdi, üstelik bilimdeki çağdaşlarıyla keskin bir çatışma içinde bulunan bir gruptu bu.⁸ Mucitlere tepeden bakmaya bilim literatüründe çok sık rastlandığı gibi, ukala, soyut ve gözü açık düş kuran bilim adamına duyulan husumet de teknoloji literatürünün ısrarlı temalarından biridir. Bilim ve teknoloji arasındaki bu kutuplaşmanın derin sosyolojik kökleri olduğuna ilişkin kanıtlar bile vardır; tarihte ikisini birden başarıyla beslemeyi becermiş bir toplum yoktur.

Eski Yunan, bilimini yüceltirken, teknolojiyi kadim tanrıalarının tamamlanmış bir mirası gibi görüyordu. Buna karşılık, teknolojiyle unlu Eski Roma, kayda değer bir bilim üretmedi. Çağdaş Avrupa kültürünün doğuşunu sağlayan bir dizi geç Ortaçağ ve Rönesans teknolojik buluşu, Sanayi Devrimi'nin başlarında büyük ölçüde durmuştu. İngiltere, bir dizi önemli ama tek tek mucitler yetişmekle birlikte, Sanayi Devrimi'ni kucaklayan yüzyıl içinde soyut ve gelişmiş bilimlerde genellikle geriydi. Buna karşılık teknolojiye ikinci sınıf kalan Fransa dünyanın en ileri bilim gücüne sahipti. Belki de (emin olmak için daha çok erken) 1930 sonrası Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri dışında, II. Dünya Savaşı'ndan önceki yüzyılda hem bilimde hem teknolojiye birinci sınıf gelenekleri aynı anda ayakta tutmayı başaran tek ulus Almanya'ydı. Bu benzersiz başarının olası nedeni kurumsal ayrılıktı: *Wissenschaft* (bilim) için üniversiteler, sanayi ve zanaat için de *Technische Hochschulen* (Teknik Yüksek Okullar). O halde, sosyoekonomik gelişme tarihçisinin ilk iş olarak bilim ile teknolojiyi kökten farklı uğraşlar olarak ele alması gerekiyor nasıl bilim ile sanatı ayrı ele alıyorsa. Teknolojilerin, Rönesans'la geç ondokuzuncu yüzyıl arasında genellikle sanatlar başlığı altında sınıflandırılmış olması da kaza değildir.

Tarihinin bu perspektiften yola çıkarak artık ayrılığı görülmüş bulunan sanayi ve teknoloji arasındaki etkileşimi irdelemesi gerekiyor. Bu etkileşimler genellikle üç çeşit olurlar. Birincisi antikiteden, ikincisi onsekizinci yüzyıl ortasından, üçüncüsü de ondokuzuncu yüzyıl sonlarından başlar. En uzun süren ve belki toplum bilimlri dışında artık ömrü tükenmiş olanı, kaynakları ne olursa olsun, daha önce varolan teknolojilerin bilimler üzerindeki etkisidir. Antikitedeki statik, onyedinci yüzyılın miktatsız ve kimya gibi yeni bilimlri, ondokuzuncu yüzyılın gelişen termodinamiği, başlıca örneklerdir. Saydığımız bu örneklerde ve saymadığımız nice başkalarında, doğanın anlaşılmasındaki son derece önemli ilerlemeler, bilim adamlarının, sanatkarların yapılışını zaten öğrendikleri şeyleri incelemek kararını vermelerinin sonucudur. Bilimlerde

⁸ R.P. Multhauf, "The Scientist and the 'Improver' of Technology", *Technology and Culture* 1 (1959) ss. 38-47; C.C. Gillispie, *The Encyclopedia and the Jacobin Philosophy of Science*, M. Clagett, der., *Critical Problems in the History of Science* (Madison: University of Wisconsin Press, 1959), ss. 255-289. Bu dikotominin açıklanmasında bazı ipuçları için bkz. T.S. Kuhn, "Comments," R.R. Nelson, der., *The Role and Direction of Inventive Activity* (Princeton: Princeton University Press, 1962), ss. 379-384, 450-457 ve T.S. Kuhn, "The Essential Tension: Tradition and innovation in Scientific Research (epilog)," C.W. Taylor ve Frank Barron, *Scientific Creativity: Its Recognition and Development* (New York: Wiley, 1963), ss. 341-354.

yeniliğin başka temel kaynakları da vardır, ama bunlara belki de Marksistler dışında kimse gereken önemi vermemiştir.

Ancak, bu örneklerin hepsinde, sonuçtan yararlanan, teknoloji değil bilim olmuştur, ki bu da Marksist tarihçilerin sürekli kaçındıkları bir noktadır. Kepler sarap fiçilerinin optimum boyutlarını, yani en az tahta kullanmayla en çok hacim sağlayacak oranları incelerken, değişim kalkulusunun bulunmasına yardım etmiş oluyordu, ama aynı zamanda şunu da görmüştü ki varolan fiçiler zaten kendi hesapladığı boyutlarda yapılmıştı. Sadi Carnot buhar makinesinin teorisini yaptığında, termodinamiğe doğru önemli bir adımı atmış oluyordu, ama makinenin iyileştirilmesine ilişkin önerisi, daha onun çalışmaları başlamadan mühendislik pratiğinin içine girmiş bulunuyordu. ⁹ Çok da önemli olmayan birkaç istisna dışında, sorunlarının yanıtını teknolojiye aramaya çıkan bilim adamlarının aldığı sonuç, daha önce ve bilimin yardımı olmaksızın geliştirilmiş teknikleri iyileştirmek değil, ancak doğrulamak ve açıklamak olmuştur.

İkinci bir etkileşim biçimi, ki onsekizinci yüzyılın ortalarına kadar gider, bilimden ödünç alınmış yöntemlerin, hatta bilim adamlarının kendilerinin pratik sanâtlarda giderek daha fazla kullanılması olmuştur. ¹⁰ Bu akımın etkisi hâlâ pek anlaşılamamıştır. Örneğin, Sanayi Devrimi için çok önemli olan yeni tekstil makinelerinin ve demir imal tekniklerinin gelişmesinde görünür bir rolü olmamıştır. Ama onsekizinci yüzyıl İngiltere'nin "deneysel çiftlikleri", hayvan yetiştirilenler kayıt defterleri, *Watt*'ın ayrı kondansatörü geliştirilirken buhar üzerinde yaptığı deneyler, bunların hepsi de bilimsel yöntemleri zanaâtlarda uygulamaya yönelik bilinçli çabalar olarak görülebilir. Bu yöntemler zaman zaman başarılı da olmuştur. Ama bunları kullanan insanlar ender olarak çağdaş bilime katkıda bulunan kişilerdi ve zaten ancak birkaçı çağdaş bilimi biliyordu. Başarılı oldukları zaman da bunun nedeni varolan bilimi uygulamaları değil, belli bir toplumsal gereksinime cepheden saldırmalarıydı – metodolojik açıdan ne denli gelişkin olursa olsun.

Durum yalnızca kimyada bu denli net değildi. ¹¹ Özellikle Fransa'da, *Lavoisier* ve *C.L. Berthollet* de dahil olmak üzere, seçkin kimyacılar boya, seramik ve harut gibi sanayileri denetlemek ve iyileştirmek için istihdam ediliyorlardı. Üstelik bunların yönetimleri oldukça başarılıydı. Ama getirdikleri değişiklikler ne dramatikti ne de açıkça çağın kimya teorisine ve keşiflerine dayanıyordu. İyi bir örnek olan *Lavoisier*'nin yeni kimyası, kuşkusuz daha önce geliştirilmiş olan cevher indirgeme, asit imal etme, v.b. teknolojilerinin daha derinden kavranmasına yardım etmiştir. Ayrıca, daha iyi kalite kontrol tekniklerinin zaman içinde geliştirilmesine yol açmıştır. Ama bu yerleşik sanayilere hiçbir temel değişiklik getirmemiş olduğu gibi, sülfirik asit, soda, ya da dökme demir ve çelik gibi yeni teknolojilerin ondokuzuncu yüzyıl içindeki gelişiminde gözlemlenebilir bir rol oynamamıştır. Bilimsel bilginin gelişmesinin sonucu olan önemli yeni süreçlerin ortaya çıkışını görmek için 1840 ile 1870 arasında organik kimyanın, sürekli elektrik akımının ve termodinamiğin olgunlaşmasını beklemek gerekecektir.

⁹ W.C. Unwin, "The Development of the Experimental Study of Heat Engines," *The electrician* 35 (1895), ss. 46-50, 77-80, pratik mühendislik dizaynında Carnot'un teorisi kullanılmaya kalkışıldığında karşılaşılan güçlüklerin çarpıcı bir incelemesidir.

¹⁰ C.C. Gillispie "The Natural History of Industry," ve R.E. Schofield, "The Industrial Orientation of the Lunar Society of Birmingham," *Isis* 48 (1957), ss. 398-407 ve 408-415. İlginçtir ki, her iki yazar da, şiddetle birbirlerini eleştirirlerken, aynı tezi değişik sözcüklerle savunmaktadır.

¹¹ H. Guerlac, "Some French Antecedents of the Chemical Revolution," *Chymia* 5 (1968), ss. 73-112; Archibald Clow ve N.L. Clow, *The Chemical Revolution* (London: Batchworth Press, 1952):

Daha önceki bir bilimsel araştırmanın türevi olan ve gelişmeleri bilimsel eğitim görmüş kişilerin ek araştırma yapmasına bağlı olan ürünler ve süreçler, bilim ve teknoloji arasındaki üçüncü etkileşim biçimini oluştururlar.¹² Yüzyıl önce organik boy sanayinin ilk ortaya çıkışından bu yana iletişimi, enerji üretim ve dağıtımını (iki kez), sanayinin ve günlük hayatın malzemelerini, hekimliği ve askerliği dönüştüren bu etkileşimin bugünkü kapsamı ve önemi, bilim ve teknoloji arasında hâlâ süren çok ciddi ayrılığı örtbas etmektedir. Süreç içinde, bu tür etkileşimin ne denli yeni ve belirleyici olduğu güç anlaşılmaktadır. İktisat tarihçileri bile, Sanayi Devrimi sırasında değişim yaratan güçlerle yirminci yüzyılda etkin olanlar arasındaki nitel ayrımın pek farkında değillerdir. En genel tarihler ise böyle bir dönüşümün varlığını bile saklamaktadır. Yine de bilim tarihinin önemini, 1870'den bu yana bilimin oynadığı rolü çağdaş sosyoekonomik gelişmeyi inceleyen hiç kimsenin ihmal edemeyeceğini düşünerek kadar şişirmemek gerekir.

Bu dönüşümün kaynakları nelerdir ve sosyoekonomik tarihçi bunların daha iyi anlaşılmasına nasıl katkıda bulunabilir? Bence iki kaynak vardır; tarihçi, bunlardan birincisini kabul edebilir, ikincisinin de açıklanmasına katılabilir. Ne denli gelişkin olursa olsun, hiçbir bilimin varolan teknolojik pratiği kökten değiştirecek uygulamaları olması gerekmez. Mekanik, astronomi ve matematik gibi klasik bilimlerin Bilimsel Devrim sırasında yeniden düzenlendikten sonra bile bu tür etkileri çok az olmuştur. Etki yapan bilimler, onyedinci yüzyılın *Bacon*'culuk hareketinden doğan bilimler, özellikle de kimya ve elektrikti. Ama bunlar bile 1830'lara kadar, önemli uygulamalar doğurmaya yeterli gelişkinlik düzeyine ulaşamamışlardı. Bu alanların yüzyıl ortalarında olgunlaşmasından önce, bilimsel bilginin herhangi bir alanda ürettiği, sosyoekonomik önem taşıyan pek bir şey olmamıştı. Bilimi yeni malzemeler ve uygulamalar bakımından doğurgan hale getiren ilerlemelerin teknik yönlerini izleyebilecek donanıma sahip sosyoekonomik tarihçi sayısı çok olmamakla birlikte, hepsi de bu gelişmelerin varlığından ve özel rolünden elbette haberdirdir.

Ancak, sosyal açıdan önem taşıyan bir bilimin ortaya çıkabilmesinin tek önkoşulu, iç teknik gelişme değildi ve ötekiler hakkında sosyoekonomik tarihçilerin de söyleyebileceği önemli şeyler olabildi. Bilimlerin kurumsal ve toplumsal yapısı ondokuzuncu yüzyıl içinde, Bilimsel Devrim sırasında ilk belirtileri bile görülmemiş olan biçimlerde dönüşüme uğramıştı. 1780'lerde başlayan ve izleyen yüzyılın ilk yarısı boyunca devam eden süreç içinde, tek tek bilim dallarında, daha önce kapsayıcı ulusal derneklerin üstlenmeye çalıştığı liderlik, yeni kurulmakta olan uzman derneklerinin eline geçmişti. Eşzamanlı olarak özel bilimsel dergiler, özellikle de bilim disiplinlerinin uzmanlaşmış dergileri, hızla arttı ve daha önce bilimsel iletişimin neredeyse özel ortamı olan ulusal akademilerin iç yayınlarının yerini aldı. Benzer bir gelişme bilimsel eğitimde ve araştırma konularında da görüldü. Onsekizinci yüzyılın son on yılında *École polytechnique*'in kurulmasından önce, tıp fakülteleri ve kimi askeri okullar hariç, bilimsel eğitim pek yoktur. Ama politeknik modeli hızla yayıldı: önce Almanya'ya, sonra Amerika'ya, en sonunda ve biraz da ikircikli bir biçimde İngiltere'ye. Onunla birlikte, başka yeni kurumsal kalıplar da gelişti – başta *Jesus von Liebig*'in Giessen'deki ve Kraliyet Kimya Koleji'nin

ve L.F. Haber, *The Chemical Industry During The Nineteenth Century* (Oxford: Clarendon Press, 1958).

¹² John Beer, *The Emergence of the German Dye Industry*, Illinois Studies in the Social Sciences 44 (Urbana: University of Illinois Press, 1959); H.C. Passer, *The Electrical Manufacturers, 1875-1900* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953).

Londra'daki öğretim ve araştırma laboratuvarları gibi kurumlar olmak üzere. Bunlar, daha önce pek olmayan profesyonel bilimsel kariyeri önce olanaklı kılan, sonra da destekleyen gelişmelerdi. Potansiyel olarak uygulanabilir bir bilim gibi, birdenbire ve hızla ortaya çıkan gelişmeler. Bu gelişmeler yüzyılın *Bacongil* bilimlerinin olgunlaşmasıyla birlikte ikinci bir bilimsel devrimin pivotunu oluştururlar. On dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında yoğunlaşan bu bilimsel devrim ise, yakın zamanların anlaşılabilmesinde en az bir önceki adası kadar yaşamsal önem taşıyan bir olaydır. Artık tarih kitaplarına girmesinin de zamanı gelmiştir. Ne var ki, ancak bilim tarihçilerinin çözebileceği öteki on dokuzuncu yüzyıl gelişmelerinin bir parçasıdır büyük ölçüde.

- 4 -

Buraya kadar tarihçilerin bilimi ve bilim tarihini ihmal ettiklerini anlattım. Bunu yaparken de, üst üste belirttim ki, kabahat tümüyle tarihçilerdedir, bilimi çalışma konusu olarak seçmiş uzmanlarda değil. Aşağıda açıklayacağım nedenlerden ötürü, bu sorumluluk payı bugün iyice doğrulanmıştır - en son çözümlemeye haksız da olsa. Ama bugünkü durum kısmen geçmişin bir ürünüdür. Tarih ile bilim tarihi arasında bugün varolan uçurumu, onu kapatma umuduyla çözümlemek istiyorsak, önce bu ayrılıkçılığa "bilim tarihi tarihinin" yaptığı katkıyı incelemek zorundayız.

Bu yüzyılın ilk yıllarına kadar bilim tarihi ya da bilim tarihi adına her ne var idiyse, iki ana geleneğin egemenliği altındaydı. Birincisi, Condorcet - Comte - Dampier - Sarton'dan geçen, hemen hemen kesintisiz bir çizgi oluşturuyor ve bilimsel ilerlemeyi, aklın boş inanlara karşı zaferi, insanlığın en yüce faaliyeti olarak görüyordu. Bu geleneğin ürettiği kronikler, bir bölümü hâlâ yararlı olan muazzam bir bilimsel çalışmanın ürünü olmakla birlikte, son çözümlemeye didaktik bir amaç taşıyor ve bilimin içeriği hakkında "hangi pozitif keşfi ne zaman ilk kim yaptı"nın ötesinde pek az bilgi veriyordu. Seyrek referans kontrolleri ve historyografik makaleler hazırlama gibi amaçlama dışında, artık bunları okuyan çağdaş bilim tarihçisi kalmamıştır. Ama tarihçiler de bu olguyu henüz gereğince algılamamışlardır. Duygularına değer verdiğim bazı kişileri gücendireceğimi bildiğim halde, bu noktanın altını çizmekten başka seçenék göremiyorum. Bilim tarihçilerinin merhum *George Sarton*'a mesleklerinin kurulmasındaki bu rolü için çok büyük borçları vardır, ama *Sarton*'un bu uzmanlık alanı hakkında yaydığı imaj, çoktan reddedildiği halde, zararlarının etkileri hâlâ sürmektedir.

İkinci gelenek, hem ürünleri, hem de özellikle Kıta Avrupa'sında hâlâ belli bir canlılık taşıması açısından daha önemlidir. Bu geleneği, zaman zaman kendi uzmanlık alanlarının tarihini de yazan, uygulama içindeki bilim adamları yaratmıştır. Bunların çalışmaları genellikle bilim pedagojisinin bir yan ürünü olarak başlamış ve esas olarak bilim öğrencileri için kaleme alınmıştır. Bu tarihleri yazanlar, kendi uzmanlık alanlarını açıklamaya, geleneğini korumaya ve öğrenci çekmeye çalışmışlardır. Ürettikleri citler başta da, şimdi de oldukça tekniktir ve değişik historyografik eğilimleri olan uzmanlar en iyilerinden hâlâ yararlanabilirler. Ama tarih yapıtları olarak ele alındıklarında bu geleneğin ürünlerinde iki büyük yetersizlik görülür. Birincisi, bu geleneğin pek az istisna dışında, incelenen kavramların ve tekniklerin evriminin bağlamını ya da dışsal etkilerini dikkate almayan, tümüyle iç tarihler ortaya

¹³ Bu konuda daha kapsamlı görüşlerim için Bkz. "History of Scienc", *International Encyclopedia Of The Social Science*. 14 (New York, 1968) ss. 74-83.

koymuş olmasıdır. Bu yetersizlik her zaman bir kusur olmayabilir, çünkü olgun bilimler, başka yaratıcı alanlara göre, genellikle dış iklimden, özellikle de düşünsel iklimden, daha korunmalıdırlar. Ama burada kuşkusuz işin ölçüsü kaçmıştı ve belki düşünce tarihçileri dışındaki tarihçiler için bu çalışma alanı itici hale gelmişti.

Bu geleneğin ikinci ve daha belirgin yetersizliği, en titiz düşünce tarihçilerini bile itmesi, hatta bazen ciddi biçimde yanıltmasıydı. Bilimci - tarihçiler ve bunları izleyenler, bugünün kategorilerini kavramlarını ve standartlarını geçmişe uyguluyorlardı. Bazen öyle oluyordu ki, antik çağlara uzandığını iddia ettikleri bir uzmanlık dalı, aslında kendilerinden bir önceki kuşağa gelene kadar, kabul görmüş bir inceleme konusu bile olamamıştı. Ayrıca, geçmişin kavramlarını ve teorilerini, bugün kullanmakta olanların, eksik erken biçimleri olarak görüyorlar, böylece geçmiş bilimsel geleneklerini, kendi yapılarını ve özgünlüklerini örtmüştü. Bu tarzda yazılan tarihler kaçınılmaz olarak, bilim tarihinin, sağlam metodun dikkatsiz hataya ve batıl inanca karşı kazandığı zaferin çok daha ilginç olmayan bir kroniği olduğu kanısını pekiştiriyordu. Varolan modeller bunlardan ibaret olsaydı, tarihçilere, yanılsamalara çok kolay kapıldıklarının ötesinde pek fazla bir eleştiri getiremeyebilirdik.

Ama modeller bunlardan ibaret değildir. Kaldı ki, bunlar son otuz yıldır meslekteki etkin modeller arasında bile değildir. Etkin modeller ise, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında gelişen felsefe tarihlerinin keşfettiği bir yaklaşımı giderek, bilimlere uygulayan daha yeni bir gelenekten türemiştir. Sonuçta tarihçiler, sonraları *Bertrand Russell*'in özlü bir biçimde ifade ettiği şu uyarının etkisi altında kalmaktan kurtulamamışlardır: "Bir feylesofu incelerken alınacak doğru tutum, ne aşırı saygı, ne de küçümseme olmalıdır. Yapılacak ilk şey, bir tür hipotetik sempati duymaktır - onun teorilerini inanmaya başlamanın nasıl bir dünya olduğunu anlama olanağı doğuncaya kadar."¹⁴ Düşünce tarihinde bu tutumun sonucu olarak ortaya çıkan gelenek, *Ernst Cassirer* ve *Arthur Lovejoy* gibi insanlar yetiştirdi. Bu kişilerin çalışmaları, sınırları ne denli dar olursa olsun, düşüncelerin tarihteki rolü hakkındaki daha sonraki incelemeler üzerinde büyük ve verimli etkiler yaptı. Şaşırtıcı olan ve hâlâ açıklanmayı bekleyen nokta, *Alexandre Koyré*'nin izinde aynı modelleri bilimler için geliştirmekte olan son kuşak bilim tarihçilerinin çalışmalarının, hiç değilse düşünce tarihçileri üstünde benzer bir etkiyi henüz yapamamış olmasıdır. Bunların yazılarına bakıldığında görülür ki, bilim artık sözünü ettiğimiz iki eski gelenekte anlatılan uğraş değildir. İlk kez potansiyel olarak tam anlamıyla tarihsel bir uğraş haline gelmiştir, tıpkı müzik, edebiyat, felsefe, hukuk gibi.

"Potansiyel olarak" diyorum, çünkü bu modelin de yetersizlikleri ve kısıtları vardır. Bilim tarihçisinin meşru konu kapsamını, tüm düşünsel alanları içine alacak biçimde genişletmiş olmakla birlikte, bilimlerin içinde geliştikleri kurumsal ve sosyoekonomik ortamı çok az dikkate alması ya da hiç almaması açısından, bu model hâlâ bir iç tarih olmaktan çıkamamıştır. Örneğin, bu yoldaki son çalışmalar, yöntem mitini büyük ölçüde zayıflatmışlar halde, bu kez de *Bacon*'culuk hareketinin önemli rolünü anlamakta güçlük çekmişler ve hem *Merton* tezine hem de bilim ile teknoloji, sanayi ve zenaatlar arasındaki ilişkiye dudak bükmüşlerdir.¹⁵ Artık itiraf edilmelidir ki, yukarıda tarihçilere anlattığım ibret derslerinin birkaçından kendi meslektaşlarım da yararlanabilirler. Ancak, bu ibret derslerinin ilgilendirdiği alanlar, bilim tarihi ile bugün artık kültür ve sosyoekonomik tarihçilerinin standart konuları arasına girmiş

¹⁴ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster, 1945), s. 39.

¹⁵ Bkz. T.S. Kuhn "Alexandre Koyré and the History of Science", *Encounter* 34 (1970), ss. 67-70.

olan bazı alanların kesiştiği alanlardır. İki grubun da işlemesi gereken alanlardır. Artık bilimin iç gelişmesini incelemek için giriş noktaları sağlayan bir model olduğuna göre, bilim tarihçileri giderek buna yönelmektedirler, ki bu akımı son bölümde tartışacağım. Ne var ki benzer bir akım, genel olarak tarihçiler arasında henüz gözlenmiyor.

— 5 —

Bilim tarihçilerinde de kusur payı olduğu açıktır. Ama onların geçmişteki ve şimdiki günahlar listesinin, bugün öteki tarihçilerle olan ilişkilerinin gerçekliklerini tümüyle açıklayamayacağı da açıktır. Çalışmaların etkinlik kazanması *Butterfield*'in kitabıyla başlar. Bu kitap yirmi yıldan fazla bir zaman önce yayımlandığında, bilim tarihi embriyonik bir disiplini ve o günden bugüne hiçbir zaman tam anlamıyla özümsemedi. Bilim tarihinin asıl konusu olan bilimin vahim ölçüde ihmâl edilişi, tam da başlıca tarihsel güçlerden biri haline geldiği yıllara rastlar. Genellikle tarih bölümlerine konuldukları halde, bilim tarihçilerinin derslerini az sayıda öğrenci alır ve kitaplarını az sayıda tarihçi okur. Bu durumun nedenleri hakkında ancak spekülasyon yapabilirim. Bu spekülasyonun bir bölümü de, yalnızca meslektaşlarla ve dostlarla yaptığım konuşmalardan öğrendiğim konulara ilişkin olmak zorundadır.

İki tür açıklama hatıra geliyor. Birincisi, belki de bilim disiplinleri arasında yalnızca tarihe özgü bir etmenden kaynaklanmaktadır. Bilim tarihi, ilke olarak, örneğin siyasal, diplomatik, toplumsal ya da düşünsel tarihten daha dar bir uzmanlık alanı değildir. Yöntemleri de bu alanlarda kullanılanlardan kökten farklı yöntemler değildir. Ama değişik bir uzmanlık türüdür; çünkü coğrafi olarak tanımlanmış bir topluluğun faaliyetlerinin bütününden daha baştan soyutlanması gereken bir dizi olayla değil, her şeyden önce özel bir grubun—bilim adamlarının—faaliyetiyle ilgilenir: Bu bakımdan doğal akrabaları edebiyat tarihi, felsefe tarihi, müzik tarihi ve plastik sanatlar tarihidir.¹⁶ Ne var ki bu uzmanlıklara tarih bölümlerinde genellikle yer verilmez; bu disiplinlerin tarihleri o disiplinlere ait bölümlerin sorumluluğundadır. Belki tarihçiler bilim tarihine, öteki disiplinlerin tarihine gösterdikleri tepkiyi göstermektedirler. Olabilir ki, özel bir gerginliğe yol açan da, aynı bölümün üyesi olmanın getirdiği yakınlıktır.

Bu düşünceleri *Carl Schorske*'ye borçluyum. *Schorske*, on dört yıl önce bir tarih bölümünde ilk kez ders vermeye başladığımdan bu yana benim ve öğrencilerimin en yakın ve en verimli bir biçimde etkileşim içinde bulunduğu-muz iki tarihçiden biridir. *Schorske*, beni ikna etmiştir ki, (ama ancak bu makalenin epey ilerlediği bir noktadan sonra), düşünce tarihi içinde bilim başlığı altında tartışılan sorunların çoğunun, tarihçilerin öteki entelektüel, edebi ve artistik uğraşlar hakkındaki tipik tartışmalarında kesin paralelleri vardır. *Schorske*'ye göre, tarihçiler genellikle bir romandan, bir resimden ya da felsefi bir denemeden, çağdaş toplumsal sorunları ve değerleri yansıtan temalar çıkarmaya yatkındırlar. Ama hep kaçırdıkları ya da savuşturdukları şey, bu yapıtların içsel olarak belirlenmiş yönleridir (kısmen kendilerini üreten disiplin geçmişinin onun bugünkü evriminde her zaman için oynadığı özel rol tarafından). İster taklit, ister isyan duygusuyla olsun, sanatçılar yapıtlarını hep geçmiş sanat üzerine inşa ederler. Bilim adamları, felsefeciler, yazarlar ve müzisyenler gibi, sanatçılar da hem daha geniş bir kültürel bağlam içinde, hem de kendilerine ait yarı-bağımsız bir disiplinler gelenek içinde yaşarlar ve çalışırlar. Her iki çevre de onların yaratıcı ürünlerini biçimlendirir, ama tarihçiler çoğu zaman yalnızca bunların ilkini göz önüne alırlar.

Bu genellemeleri değerlendirme yetkinliğim, kendi alanım dışında, ancak felsefe tarihiyle sınırlıdır. Ve bu genellemelerin, felsefe tarihi için de bilim tarihinde olduğu ölçüde geçerli olduğunu söyleyebilirim. Tarihçilerin tek tek yaratıcı disiplinlerinin gelişiminde tarihsel olarak gördükleri şey, genellikle o disiplinlerin daha geniş toplumsal çerçeveye bütünleşmesini yansıtan yöneridir. Neredeyse, her zaman pek de tarih olarak kabul etmedikleri yönleri de, bir disipline kendi başına bir tarihe sahip olmasını sağlayan içsel özellikleridir.

Bu tutumun ardındaki algılama bana hiç de tarihsel görünmüyor. Tarihçi başka alanlara bu gözle bakmıyor da, neden burada böyle hareket ediyor? Örneğin, tarihçilerin coğrafi ve linguistik bölünmeleri inceleme tarzını ele alalım. Pek azı, ancak dünya tarihinin devasa kanavçesinde incelenebilecek sorunların varlığını reddedebilir. Ama bu demek değildir ki, Avrupa'nın ya da Amerika'nın gelişiminin incelenmesini tarihsel saymaz. Yine pek az tarihçi bir sonraki adımı da atıp ulusal tarihlere, hatta ülke tarihlerine meşru bir rol tanımayı reddeder (sınırlı konusunun, çevreleyen grupların etkisiyle belirlenen yanlarına karşı tetikte bulunmak koşuluyla).

Tabii, disiplinler tarihlere karşı direnç yalnızca tarih bölümleri içinde çalışan tarihçilerin kabahati değildir. *Paul Kristeller* ve *Erwin Panofski* gibi birkaç önemli istisna dışında, bir disiplinin devinimini o disiplinin ana bilim dalı olan bölümün içinden inceleyen kişiler aşırı derecede o disiplinin iç mantığı üstünde yoğunlaşıp, geniş kültürel ortamdaki nedenleri ve sonuçları sık sık gözden kaçırmışlardır. Bir öğrencimin bana *Arnold Sommerfeld*'in atoma görellik açısından yaklaşımını Birinci Dünya Savaşı'nın ortalarında geliştirdiğini hatırlatışını derin bir mahcubiyetle anımsarım. Kurumsal ayrılıkların yarattığı barikatlar tarihsel duyarlılığı iki tarafta da köreltir. Güçlüklerin tek nedeni bu ayrılık da değildir. İncelediği disiplinin öğretilmesinden sorumlu olan bölümde ders veren kişi hemen her zaman o disiplinin uygulayıcılarına ya da, söz konusu olan edebiyat ve sanat ise, bunların kritiklerine seslenir. Çalışmasının tarihsel boyutu genellikle o disiplini öğretme ve geliştirme işlevine göre ikinci planda kalır. Örneğin felsefe tarihi, felsefe bölümlerinde öğretildiği biçimiyle, genellikle tarihsel olanın bir parodisinden ibaret kalır. Felsefeci geçmişten bir yapıtı okurken hep yazarın bugünkü sorunlar konusunda olası tutumlarını bulmaya çalışır, onları bugünün kategorileri ve gereçleriyle eleştirir ve onun metnini, çağdaş doktrinle uyumunu en çokla çıkartacak biçimde yorumlar. Bu süreç içinde tarihsel orijinal çok zaman yitirilir. Bana anlatılan bir örneği aktarayım. *Marx*'taki bir pasajı okuma biçimini sorgulayan bir öğrencisine eski felsefeci meslekdaşlarımdan birinin şu yanıtı verdiğini işittim: "Evet", demiş meslekdaşım, "buradaki sözcükler senin söylediğin anlamı taşır gibi görünüyor ama *Marx*'ın kasdettiği bu olamaz, çünkü yanlış olduğu apaçık." Ve *Marx*'ın kullandığı o sözcükleri neden seçmiş olabileceğini, bir an durup düşünmeye değer bir sorun olarak görmemiş.

Tarihi, *Whig*'ce bir zorlamayla bir ana bilim dalının altına yerleştirmenin çoğu örneği daha az belirgin olmakla birlikte tarih anlayışına daha az aykırı değildir. Verdikleri zararın, tarihçinin disiplin tarihlerini reddetmesinin yol açtığı zarardan daha büyük olduğunu sanmıyorum ama, en az onun kada zararlı olduğuna eminim: Yukarıda zaten belirtmiştim ki, bilim tarihi de doğa bilimi bölümlerinde okutulduğu dönemlerde tarih anlayışına aykırı aynı özellikleri sergilemişti. Onu son yıllarda giderek tarih bölümlerine aktaran etmenler, aslında bilim tarihini ait olduğu yere yerleştirmiştir. Düşün için bir av tüfeği gerekmesine ve zoraki evliliklere özgü gerginlikler doğmuş olmasına karşın,

¹⁶ M.I. Finley'e göre, hukuk tarihi daha da ilginç ve açıklayıcı bir paralel oluşturmaktadır.

bebek pekâlâ yaşayabilir. Disipliner tarihlerin öteki şubelerinin uygulayıcıları ile benzer zoraki birleşmelerin de aynı meyveleri verebileceğinden kuşku duymuyorum. Belki de, ilk tarih bölümü başkanı merhum *George Guttridge*'in bir gün dediği gibi, tarihin, Amerikan üniversitelerinin bölüm örgütlenmesine ne denli uymadığını yakında keşfedeceğiz. Şiddetle gereksinimimiz olan şey, bir çeşit bölümler – ötesi bir kurumsal düzenleme olabilir: Bölüm bağlantıları ne olursa olsun, ilgileri evrim halindeki geçmiş olan herkesi aynı çatı altında toplayan bir tarihsel incelemeler fakültesi ya da yüksek okulu...

– 6 –

Tarih ile bilim tarihi arasındaki ilişkinin, tarih ile başka disiplinlerin gelişmesini inceleyen alanlar arasındaki ilişkiden nitelik olarak değil yalnızca nicelik ve yoğunluk olarak farklı olduğu görüşünü değerlendirmeye çalışıyorum. Sanıyorum ki açık koşutluklar var ve bunlar tartışmam istenen sorunun anlaşılmasında bize hayli yardımcı olabilirler. Ama eksiksiz değil ve her şeyi de açıklamıyorlar. Tarihçilerin edebiyat, sanat ya da felsefeyi incelerken, bilimler söz konusu olduğunda yapmadıkları şeyi yaptıklarını, kaynakları okuduklarını yukarıda söylemiştim. Tarihçinin bilimin en temel gelişme aşamalarını dahi bilmeyişinin, el attığı başka hiçbir disiplinde koşutu yoktur. Edebiyat ve sanat tarihi dersleri başka bölümlerde verildikleri halde tarihçileri bilim tarihi derslerinden daha çok çekmektedir. Hepsinden ilginç, tarihçinin bir bilimi incelerken yalnızca bir tek döneme yoğunlaşmasının başka disiplinlerde emsali bulunmamasıdır. Sanat, edebiyat, ya da felsefeyle ilgilenen tarihçiler, böyle bir olasılıkla ondokuzuncu yüzyıla ilgilendikleri kadar Rönesans'ta da ilgileneceklerdir. Oysa bilim, yalnızca 1540 ile 1700 arasında incelenen bir konu olagelmıştır. Öyle sanıyorum ki tarihçinin yöntemin keşfi üstünde bu denli duruşunun bir nedeni, artık bu dönemden sonra bilimlerle uğraşma gereğinden kurtulduğunu düşünmesidir. Bir yönetime sahip olan bilimler artık tarihsel olmaktan çıkmışlardır — ki böylesi bir algılamanın koşutunu tarihçinin öteki disiplinlere bakışında bulma olanağı yoktur.

Bunları ve aşağıda aktaracağım kişisel deneyimlerimi düşündükçe istemeye istemeye şu sonuca varıyorum ki tarihçileri bilim tarihindeki meslekdaşlarından ayıran (hiç değilse kısmen), *F.R. Leavis*'i *C.P. Snow*'dan ayıran neyse odur. Yanlış adlandırıldığına inananlarla aynı duyguları paylaşmama karşın, “iki – kültür” sorunu da, incelediğimiz güçlüklerin olası kaynaklarından biri gibi görünüyor.

Bu tahminim büyük ölçüde izlenimsel. Ama tümüyle değil. Hazırladığı testlerle lise öğrencilerinin gelecekteki uzmanlıklarını belli bir güvenlikle kestirebilen bir İngiliz psikologu bakın ne diyor (bir kez uzmanlığa girdikten sonra kimin iyi, kimin kötü bir uzman olacağı konusunda bu testlerin de *Zekâ Katsayısı* (I.Q.) testleri gibi, bir ölçüm yapmadığını belirttikten sonra): Tipik bir tarihçi ya da modern dilbilimcinin *Zekâ Katsayısı* (I.Q.) oldukça düşük ve sözel zekası görece yüksek çıkıyordu. *Zekâ* testlerindeki performansı istikrarlıydı; kimi yerlerde doğruluk payları, kimi yerlerde hata payları yüksekti, ilgileri ise pratik olmaktan çok kültürel. Buna karşılık genç fizikçinin yüksek bir *Zekâ Katsayısı* (I.Q.) ve görece yüksek sayısal zekâsı vardı. Doğru performansı istikrarlıydı. İlgileri ise genellikle teknik, mekanik konulara ve açık hava yaşamına ilişkindi. Tabii, bu çok genel saptamalar mükemmel olmaktan uzaktı; sanat uzmanlarının küçük bir bölümünün puanları bilim adamı adaylarına benziyordu ve bunun tersi de görülüyordu. Yine de ölçüm ve tahminlerin büyük ölçüdeki isabeti şaşırtıcıydı; uç örneklerde ise şaşmaz

biçimde doğrulanıyordu. ¹⁷ Aynı kaynağın verdiği başka kanıtlar da gösteriyordu ki tarihçiler ve bilim adamları (en azından daha matematiksel ve soyut olanları), karşıt, kutup tipleridir. ¹⁸ Tarihçilerle ilgili yeterli ayrıntı sağlamasa da, bilim adamlarının başka alanlardaki akademik meslekdaşlarından daha düşük sosyoekonomik tabakalardan geldiklerini gösteren başka incelemeler de vardır. ¹⁹ Hem kendimin hem de çocuklarımın okul günlerinden kalan kişisel izlenimlerime göre, entelektüel farklılıklar oldukça erken ortaya çıkmaktadır. Bu, özellikle matematikte genellikle on dört yaşından önce açıkça görülmektedir. Burada birinci derecede yetenek ve yaratıcılık açısından değil, yakınlık duyma açısından düşünüyorum. Hem istisnalar, hem de çok sayıda ortalama örnekler olmakla birlikte, bir tarih tutkusunun gelişkin bir matematik ya da laboratuvar bilimi sevgisiyle ender olarak bağdaşabileceğini ve tersinin de geçerli olduğunu düşündüğümü söylemek istiyorum.

Bu kutuplaşmaların, geliştikçe ve kariyer kararlarında somutlaştıkça, sık sık savunmacı ve saldırgan ifade biçimleri alması da şaşırtıcı sayılmamalıdır. Bu makaleyi okuyacak tarihçilere, bilimcilerin tarih incelemelerine karşı olan genellikle açık hoşnutsuzluklarını anımsatmaya gerek olduğunu sanmıyorum. Bunun karşılıklı olduğunu varsaymasaydım, tarihçilerin bilime karşı aldıkları yukarıda anlattığım tutumu açıklayamazdım. Bilim tarihçilerinin istisna oluşturmaları gerekirdi, ama onlar bile genellikle kuralı doğrularlar. Çoğu kariyerlerine genellikle bilimlerde başlarlar; o bilimin tarihiyle ancak lisansüstünde ilgilenirler. Çoğu da ilgilerinin yalnızca tarihe değil bilimin tarihine ilişkin olduğunda ısrar ederler, çünkü onlar için salt tarih hem ilgisiz, hem de ilginç olmayan bir alandır. Sonuçta, normal tarih bölümlerinden çok, özel bölümlere ya da programlara daha kolay çekilebilirler. Ne mutlu ki, bir kez oralara girdikten sonra genellikle onları fikirlerini değiştirmeye ikna etme olanağı vardır.

Yine de, birçok tarihçinin düşündüğüm gibi bilime husumeti varsa, şunu kabul etmeliyiz ki bunu gayet iyi gizlemektedirler. Örneğin bu husumetlerini apaçık ifade eden edebiyat, dilbilim ve sanat dallarındaki meslekdaşlarına kıyasla. Ama bu fark bir karşı kanıt da oluşturmaz, çünkü beklenebilir bir şeydir. Felsefeciler gibi, ama edebiyatçı ve sanatçıların tersine, tarihçiler kendi uğraşlarını bir biçimde bilisel ve dolayısıyla bilimin içinde değilse bile bilime çok yakın bir örnek olarak görürler. Tarafsızlık, nesnellik, kanıtlara karşı saygılılık gibi değerleri bilimcilerle paylaşırlar. Onlar da bilgi ağacının yasak meyvesini tatmışlardır; sanatların anti-bilimsel retorığı artık ellerinin altında değildir. Ne var ki, düşmanlığı ifade etmenin daha ince ve örtülü yolları vardır. Bir bölümünden yukarıda söz etmiştim. Şimdi de daha kişisel birkaç kanıt vereceğim.

Birincisi, çok değer verdiğim bir arkadaşım ve meslekdaşımla ilgili, unutamadığım bir olay. Bu dostum Princeton Üniversitesi'nde zaman zaman deneysel bir seminer düzenler ve yönetirdi. Seminerin amacı, birinci yıl lisansüstü öğrencilerini, ileride uzmanlaştıkları zaman kullanabilecekleri yar-

¹⁷ Liam Hudson, *Contrary Imaginations: A Psychological Study of the English Schoolboy* (London: Methuen, 1966), s. 22.

¹⁸ Hudson'un öncü çalışmasının sağladığı çok ilginç ipuçlarını değerlendirecek daha geniş bir çalışma, kutuplaşmanın birden fazla boyutu olduğunu ortaya çıkarabilir. Örneğin, tarihten en hoşlanmayan aynı tür bilim adamları genellikle müziğe tutkundurlar ama artistik ifadenin öteki biçimlerine pek aldırmazlar. Hudson da ben de, bir ucta sanatçı, öbür ucta da bilim adamının durduğu ve tarihçinin sanatçıyla aynı ucta bulunduğu basit bir spektrumdan söz etmiyoruz.

¹⁹ C.C. Gillispie, "Remarks on Social Selection as a Factor in the Progressivism of Science," *American Scientist* 56 (1968), ss. 439-450, bu olayın altını çiziyor ve ilgili kaynakça veriyor.

dımcı yöntem ve yaklaşımlarla tanıştırmaktı. Uygun durumlarda, Princeton' dan ya da başka bir üniversiteden gelen bir uzmandan tartışmaları yönlendirmesi ve hazırlık okumaları için danışmanlıkta bulunması da istenirdi. Birkaç yıl önce ben de bilim tarihi üstüne iki seminerden birincisinde grubu yönlendirmek üzere aldığım daveti kabul etmiştim. Okuma listesinin temel parçası da benim, uzun konuşmalardan sonra seçilen eski bir kitabım. *Copernican Revolution*'du (Kopernik Devrimi). Bu en iyi seçim olmayabilirdi, ama hem önsözünde belirtmiş olduğum, hem de meslekdaşımla yaptığımız konuşmalarda açıklığa kavuşturulmuş gerekçeleri de yok değildi. Bir ders kitabı olmamakla birlikte kitap öyle yazılmıştı ki üniversitelerin bilimciler için olmayan bilim derslerinde kullanılabilirdi. Dolayısıyla lisansüstü öğrencilerimizin önüne aşmaz engeller çıkarmazdı. Daha önemlisi, yazıldığı tarihte bu kitap, Kopernik Devrimi'nin hem teknik – astronomik, hem de daha geniş entelektüel – tarihsel boyutlarını iki kapak arasında kapsamaya çalışan tek kaynaktı. Yani, yukarıda daha soyut biçimde anlatmaya çalıştığım şeyin somut bir örneği idi: Bilimin düşünce tarihindeki rolü, bilimsiz anlaşılamaz. Kaç öğrencinin bu noktayı kavradığından emin değilim, ama meslekdaşım kavrayamamıştı. Canlı bir tartışmanın ortasında araya girdi ve dedi ki: “Teknik bölümleri elbette atladım.” Çok meşgul bir kişi olduğu için bu atlama şaşırtıcı sayılmayabilirdi. Ama bunu, üstelik sorulmadan, açıkça ifade etmeye hazır olması ne anlama geliyordu?

İkinci ve daha kısa örneğim herkesin bildiği bir şeydir. *Frank Manuel*'in *Portrait of Isaac Newton*'u (Isaac Newton'un Portresi), çok uzun bir süredir konusunun kesinlikle en parlak ve titiz incelemesidir. Psikanalitik yaklaşımdan rahatsız olanların dışında, kitabı tartıştığım *Newton* uzmanlarının hepsi bu yapıtın kendi çalışmalarını yıllarca etkileyeceğinden emin olduklarını söylemişlerdir. Bu eser yazılmasaydı, bilim tarihi şimdikinden çok daha yoksul kalacaktı. Ne var ki elimizdeki konu açısından kitap temel bir sorun taşımaktadır. Bir tarihçinin çok önemli bir biyografi hazırladığı, ama konusu olan kişinin yaşamını incelenmeye değer kılan asıl yaratıcı çalışmasını bilerek ve isteyerek dışarıda bıraktığı bir örneği, bilimden başka bir alanda düşünebiliyor musunuz? Sanat, felsefe, din, ya da kamu yaşamındaki önemli bir kişi hakkında yazılmış bu denli sevgi dolu bir başka çalışma bilmiyorum. Ama bu durum karşısında da, duygusal ilginin gerçek sevgi olduğundan kuşku duyuyorum.

Bu örnekleri, bilime duyulan husumeti göstermeleri açısından verdim. Ama bunları bir kez sunduktan sonra, “husumet”in en uygun sözcük olduğundan hiç de emin olmadığımı itiraf edeyim. Ancak bu davranışların tuhaf davranışlar olduğu kesin. Neyi temsil ettikleri şu an için tam olarak anlaşılamasa da, tarih ile bilim tarihini ayıran başlıca engeli oluşturuyor olabilirler.

— 7 —

Buraya kadar tarih ile bilim tarihini ayıran engeller hakkında bildiğimden de fazlasını söyledikten sonra, değişme belirtileri üzerine birkaç sözle bu yazıyı bitirmeye çalışacağım. Birincisi, bilim tarihçilerinin sayısının çok artmış olması ve bunların giderek tarih bölümlerine yerleştirilmesidir. Hem sayılar, hem yakınlık başta bir sürtüşme kaynağı olabilirse de, aynı zamanda iletişim kanallarının artması anlamına da gelebilir. Büyüme, cesaret verici bir ikinci gelişmeye de yol açmıştır: Bilimsel Devrim'den daha yakın dönemlere ve bilimin daha önce pek incelenmemiş bölümlerine gösterilen ilgi artmıştır. Daha nitelikli ikincil yazın artık hâlâ onaltıncı ve onyedinci yüzyıldaki fizik bilimle-

riyle sınırlı kalmayacaktır. Biyoloji bilimlerinin tarihi üstüne incelemelerde bugün görülen artış çok önemli sonuçlar getirebilir. Bu alanlar son yıllara değin kendileriyle çağdaş olan temel fizik bilimlerinden çok daha az teknik idi. Bunların gelişimini irdeleyen çalışmalar, bilim tarihinin ne olduğunu keşfetmek isteyen tarihçiler için de daha kolay anlaşılabilir kaynaklar olacaktır.

Etkileri, bilim tarihinin daha genç uygulayıcılarının çoğunda gözlemlenmekte olan iki gelişmeye daha göz atalım. Başlarında *Frances Yates* ve *Walter Pagel* olmak üzere, bu genç bilim tarihçileri, *Hermetizm* ve benzer akımların, Bilimsel Devrim'in ilk aşamalarında oldukça önemli bir rol oynamış olduğunu ortaya çıkarmaktadırlar.²⁰ Bu özgün ve heyecan verici literatür, şimdiki konusunu aşan üç önemli etki yaratabilir. Birincisi, Hermetizm açıkça mistik ve irrasyonel bir akım olduğundan, bunun oynadığı rolün anlaşılması, bilimi saf akıl ve soğuk veri tarafından yönetilen bir yarı - mekanik uğraş olarak algılayıp geri duran tarihçileri bilime daha fazla yaklaştırabilir. (Tabii, daha önceki bir kuşağın Neoplatonizm konusunda yaptığı gibi, Hermetizm'in rasyonel öğelerini seçip yalnız bunlarla ilgilenilmesi de abes olur.) İkincisi, öyle anlaşıyor ki Hermetizm, bilimsel gelişmenin daha önce birbirini dışlayıcı olarak görülen ve iki karşıt okul tarafından savunulan iki boyutunu da etkilemiştir. Hermetizm bir yanda düşünsel, yarı - metafizik bir akımdı ve insanın doğal olayların ardındaki varlıklar ve nedenler konusundaki düşüncelerini değiştirmişti; ki bu boyutu düşünce tarihçisinin her zamanki teknikleriyle incelenebilir. Ama Hermetizm öbür yandan da bilim için *Magus*'un şahsında yeni amaçlar ve yöntemler de öneren bir akımdı. Örneğin "Doğal Büyü" üstüne yazılmış olanlar göstermektedir ki, bilimin gücü, zenaatlerin gelişmesi, mekanik işlemler ve makineler verilen yeni önem de, kısmen, düşünsel iklimi değiştiren bu akımın ürünüydü. Böylece, bilim tarihine iki ayrı yaklaşım, tarihçi için özel çekicilik taşıyabilecek bir biçimde birleşmiş oluyor. Son olarak, belki de en önemli etkisi şudur: Hermetizm artık belirgin toplumsal tabanı olan bir sınıf hareketi olarak incelenmeye başlıyor.²¹ Bu gelişme sürerse, Bilimsel Devrim'in incelenmesi, çok boyutlu bir kültür tarihi haline gelebilir. Bu da şimdi birçok tarihçinin yaratmaya çabaladığı bir şeydir.

Şimdi en son ve en yeni gelişmeye geliyorum. Bu gelişmenin belirtileri esas olarak lisansüstü öğrencilerde ve mesleğin en genç üyelerinde görülüyor. Bunlar, belki de tarihçilerle ilişkilerinin artması nedeniyle, giderek genellikle dış tarih denilen uğraşa yöneliyorlar. Bilim üstünde entelektüel ortamın etkilerini değil, sosyoekonomik koşulların etkisini vurguluyorlar ve bunların izlerini eğitim, kurumsallaşma, iletişim ve değer yargılarının değişim süreçlerinde ve kalıplarında bulmaya çalışıyorlar. Çabaları bir ölçüde Marksist tarihlerden esinleniyor, ama ilgileri daha geniş, daha derin ve daha az dogmatik görünüyor. Bunların çalışmalarına tarihçilerin eski bilim tarihlerinden daha büyük yakınlık duymaları, hatta onlardan daha genel ilgi konuları hakkında yeni bir şeyler öğrenmeleri beklenir. Edebiyat ve sanat gibi bilim de bir grubun, bir bilim adamları topluluğunun ürünüdür. Ama bilimlerde, özellikle gelişmelerinin ileri aşamalarında, disiplinler grupların tecrit olmaları ve kendi kendilerine yeterli olmaları daha kolaydır. Bu nedenledir ki, bilim, toplumsal güçlerin bir disiplinin evriminde oynadığı rolün irdelenmesi bakı-

²⁰ F.A. Yates, "The Hermetic Tradition in the Renaissance," C.S. Singleton, der., *Art, Science, and History in the Renaissance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967), ss. 255-274; Walter Pagel, *William Harvey's Biological Ideas* (New York: Karger, 1967).

²¹ P.M. Rattansi, "Paracelsus and the Puritan Revolution," *Ambix* II (1963), ss. 24-32 ve "The Helmontian Galenist Controversy in Restoration England," *Ambix* 12 (1964), ss. 1-23.

mından özel çekicilik taşıyan bir alandır. Bu arada şunu da unutmamak gerekir ki, her disiplin aynı zamanda kendi iç dinamikleri ve talepleri tarafından denetlenmektedir.²² Eğer bu tür incelemeler başarıyla gerçekleştirilebilirse, bilimlerden başka alanlar için de modeller sağlayabilirler.

Tüm bu gelişmelerin, tarih ile tarih bilimi arasındaki geleneksel uçurumdan rahatsız olan herkese umut vermesi gerekir. Sürecek olurlarsa, ki öyle görünüyor, önümüzdeki on yıl eskisinden daha az sancılı olabilir. Ama sözünü ettiğimiz ayrılığın tümüyle ortadan kalkacağını da sanmıyorum, çünkü anlatığım yeni gelişmelerin, ayrılığın ana kaynağı saydığım şey üzerindeki etkileri ancak dolaylı, kısmi ve uzun-erimli olabilecektir. Belki tek başına bilim tarihinin oluşturduğu örnek, tarihçilerin disiplin tarihlerine karşı olan direnişini kıracaktır, ama bu direnişin geçmişteki gerekçelerini tam olarak öğrenmeden bundan daha güvenli konuşamıyorum. Her halükârda, bilim tarihinin “iki – kültür” sorunu gibi çok derin ve yaygın bir toplumsal hastalığı kendi başına tedavi edebilme olasılığını yüksek görmüyorum. Hatta, en umutsuz anlarımda bazen tersinden, bilim tarihinin bu sorunun kurbanı olabileceğinden korkuyorum. Dış tarihe dönüşü, uzun süredir ciddi derecede bozuk olan bir dengeyi düzeltme yolunda bir adım olarak olumlu karşılamakla birlikte, bunun kazandığı yeni popülerite hakkında karışık duygular besliyorum. Şimdi yeşermesinin nedenlerinden biri kuşkusuz içinde yaşadığımız dönemin şiddetli anti – bilimsel iklimidir. Dış tarih tekçi ve dışlayıcı bir yaklaşım haline gelirse, bilim tarihi, bilimi dışarıda bırakarak disiplinlerin gelişmesini belirleyen iç etmenleri ihmal eden eski geleneğin daha üst düzeydeki bir versiyonuna indirgenebilir. Bu ise, yakınlaşma için ödenemeyecek derecede yüksek bir bedeldir ve tarihçiler disiplinlerin tarihine uygun bir yer bulamadıkça bundan kaçınmak güç olacaktır.

²² 13. dipnotta sözü edilen makalenin en son bölümü, bu olanağı teorik terimlerle açıklamaktadır. Somut bir örnek için Bkz. T.M. Brown, “The College of Physicians and the Acceptance of Iatromechanism in England, 1665 1695,” *Bulletin of the History of Medicine* 44 (1970), ss. 12 30.

VI

Tarih Bilinci Sorunu *

Hans – Georg Gadamer

GİRİŞ

11957’de yarım sömestr ders vermek üzere Louvain Üniversitesi’nin Kardinal Mercier Kürsüsü’ne çağrıldığımda,hermenötik felsefeyi yorumlama çalışmalarımın ortasındaaydım. Bu felsefeye yaklaşımım, çeyrek yüzyıllık bir akademik faaliyet sonrasındaki hermenötik pratiklerime dayanıyordu. Bu kürsüye bir Alman ve bir Protestan olarak davet edilmiş olmam, beni manevi bir borç altında bırakmıştı. Ayrıca, çalışmalarımın o aşamasındaki birkaç temel düşünceye ilk formülasyonlarımı verebilmiş olmayı da bu kuruma borçluydum. Oradaki konferanslarım 1963’te Fransızca olarak basıldığında (bunların Almanca metni hâlâ yoktur), asıl kitabım (*Wahrheit und Methode* – Gerçek ve Yöntem) zaten çıkmıştı; bu yüzden konferansların basılmasını biraz fazla bulmuştum. En çok, Almanca’dan hâlâ çevrilmemiş durumdaki asıl çalışmanın Fransızca bir taslağı yerine geçebilirdi.¹ O zaman geliştirdiğim düşüncelerden bir ölçüde uzaklaşmış bulunuyorum ve şimdi, İngilizce’ye çevrilmeleri vesilesinden yararlanarak, yaklaşık yirmi yıllık bir aradan sonra bu konferansları yeniden okuyorum. 1969’da orijinal Fransızca metnin bir İtalyanca çevirisi çıktı, ama bu çeviri asıl kitaba başvurulacak yapıldı ve konferansları da daha sonra geliştirdiğim problematik çerçevesinde sundu.

Kendimle yeniden tanışıyor olmam, daha sonraki düşüncelerimin erken aşamalarını keşfettiğim anlamına gelmiyor, çünkü Fransızca konferanslarımı yazdığım tarihte *Wahrheit und Methode* çoktan tamamlanmıştı. Ama daha sonraki çalışmamın bu ilk formülasyonları yine de yeni bir vurgu taşıyor;

*Jeff L. Close tarafından Fransızca’dan İngilizce’ye çevrilmiştir: *Le problème de la Conscience historique* (Louvain: Université Catholique de Louvain, 1963); “The Problem of Historical Consciousness,” *Graduate Faculty Philosophy Journal* 5, no. 1 (1975). Yazının “Giriş” bölümü ise Hans Fantel tarafından çevrilmiştir (1975).

¹ Bkz. H.G. Gadamer, *Truth and Method* (Gerçek ve Yöntem), der. Garrett Baden ve John Cumming (New York: Seabury Press, 1975).

çünkü konferans metinlerinde ele aldığım düşünsel temalar, geçerliliklerini, daha sonra onların çevresini saracak olan geniş bağlamdan bağımsız olarak sağlamak zorundaydılar. Bu konferanslar da, öteki bütün konferanslar gibi, vesilenin belirlediği öğeler taşırlar. Burada belli bir yerin, o zaman hâlâ Flaman-Fransız olan bir üniversitenin Yüksek Felsefe Enstitüsü'nün rolü, hermenötik sorununu, çalışmaları o günlerde Enstitü'nün ilgi merkezini oluşturan Husserl ve *Heidegger*'in perspektifinden sunmaya çalışmamda açıkça görülür. Konunun, yani tarihin bilinci sorununun seçimi de özel bir amaca dayanmaz değildir. Çünkü "tarih bilinci"nin doğuşu tüm Avrupa'yı ilgilendiren bir süreç olmakla birlikte, tarih bilincinin belirleyici bir felsefi rol oynadığı asıl yer Almanya'dır – özellikle *Wilhelm Dilthey* ve onun *Lebensphilosophie*'si (yaşam felsefesi) aracılığıyla. Bu yüzden de Romantik Geisteswissenschaften (insan bilimleri) geleneğinin Alman kültür dairesi dışında özellikle vurgulanması gerekiyordu.

Bu nokta konu seçimini belirledi ve bana *Schleiermacher* ve *Dilthey* tarzındaki bir hermenötik metodojiden, *Geisteswissenschaften*'ın (insan bilimlerinin) doğa bilimlerine göre özel konumu bağlamındaki bir hermenötik felsefeye geçişi gerçekleştirme görevini yükledi.

Daha sonraki kitabın temel tutumunu oluşturan sav, yine kendine –yeterli bir sav türüdür. Bunun kanıtı da, burada olduğu gibi sunulmasıdır. *Wahrheit und Methode*'da bilerek önce başka bir durumu ele almıştım: Sanat deneyimine ve sanata bilimsel yaklaşımda, özellikle sanat deneyiminin ta kendisinde, belli bir rol oynayan hermenötik boyutu. Bu, yeniden üretilen sanatlarda genellikle çok açıktır – tabii yeniden üretme uğraşı orijinal metnin belli bir *anlama*'sını içeren bir yorum olduğu ölçüde. Yeniden üretme sanatlarındaki hermenötik deneyimler bakımından, ikirciksiz bir nesnelliğin bulunmadığı ve her yorumunun "kendi" yorumunu sunduğunu kabul etmek daha kolaydır. Bu yorumlar hiç de keyfi değildir; ancak, tanımlanabilir bir uygunluk derecesine ulaşip ulaşamadıklarından söz edilebilir. Benzerlikle, hiç kimse bu konuda uygunluk idealiyle nesnellik kavramını aynı tutamaz, çünkü yorumunun belirli bireysel öğeleri, yeniden üretme işine fazlasıyla karışmaktadır.

Yeniden üretme sanatlarının bu niteliği, özellikle *Dilthey*'in anladığı türüyle *Geisteswissenschaften*'ın doğa bilimleriyle eşitlik iddiasını dayandırdığı teorik yönelişle (*wissenschafts – theoretischen Orientierung*) mutlak bir çelişki içindedir. Bu iki alandaki yorumlar birbirine kesinlikle benzemez. Bir metni "doğru" anlamak, *Geisteswissenschaften*'a, elbette yorumcunun zaman, mekân ve dünya görüşü içindeki konumuna ilişkin girdiler sokacaktır; ama artistik yorumun tersine metnin dil aracılığıyla yorumlanması demek olan anlama uğraşı, özerk bir yaratı olarak orijinal metinden bağımsız değildir. Artistik yorumlamada olduğu gibi, orijinalin yalnızca sözcüğün, jestin ve tonun somut özünde "gerçekleştirilmesi" değildir. Yorumlama anlamında "okuma", bir metni aynen okumaktan farklı olarak, kendi kendini amaçlayan bir iş değildir; bir düşünce örüntüsünün özerkçe gerçekleştirilmesi olmayıp okuma süreciyle yeniden canlandırılan metne bağımlı bir iştir. Okuma, metnin okunmasında aşılp içerilen bir şeydir.

Ama son çözümlemede bu aynı zamanda, *Geisteswissenschaften*'ın yorum sürecini de yönlendiren amaç ve niyettir. Yorumu, okumanın özünden ayıran (temkinli linguistik anlatım ve kavramsal dolayım yoluyla) tüm farklılıklara karşın, burada metnin gerçekleştirilmesini metnin kendisinden koparmak gibi bir amaç yoktur. Tersine, "uygunluğun" ya da "doğruluğun" sonul amacı, kendini hükümsüz kılmaktır, çünkü metnin anlamı (*Verständnis*), kendi kendini açıklar hale gelmiştir.

Tüm bunlar hem anlamayı hem de yorumu kapsar. Eğer *Dilthey* kendi

görevini *Geisteswissenschaften*'a bir epistemik temel (*erkenntnistheoretische Grundlegung*) kazandırmak olarak tanımladıysa, bu kendini, bir metni anlamaya çalışan bir filologdan çok, "metinleri ya da geçmişin öteki kalıntılarını anlamayı sonul amaç" saymayan tarihçi okulun bir metodologu olarak görmesindendir. Bu metinleri ve kalıntıları, ulaşılır hale getirdikleri tarihsel gerçekliğin anlaşılması için birer araç olarak kabul ediyordu. *Schleiermacher*'ın halefi olarak *Dilthey* için filoloji yine de yönlendirici bir model işlevini koruyordu. Onun ideali Tarihın Kitabı'nı çözmektir. *Dilthey*'in "*Verstehenden Wissenschaften*"m (yorum bilimlerinin) kendi kendilerini anlamalarına ve bilimsel nesnelliklerini gerektirendirmelerine yardım edeceğini umduğu yöntem buydu. İnsan nasıl bir metni "saf anlam" içerdiği için anlamaya çalışırsa, tarih de son çözümde, anlaşılacak içindir. Tarihsel bilimler evrensel yöntemi de yorumbilgisidir (hermenötiktir).

Dilthey'in pozisyonunu çözümlerken, onun bilimlere ilişkin teorik kendini anlama çabasının, kendi *Lebensphilosophie* kurallarıyla tam bir tutarlılık içinde olmadığını göstermeye çalışıyorum. *Misch* ve *Dilthey*'in "insanın kendine karşı aldığı özgür mesafe" (*freie Ferne zu sich selbst*) dedikleri şey - yani insanın kendisi hakkında düşünebilme olanağı -, aslında bilginin bilimsel yöntem yoluyla nesnelleştirilmesiyle aynı anlama gelmez. Bu ikincisi, kendi açıklamasını gerektirir. Bu gereklilik de, her zaman bilinci ve kendi - hakkındaki düşünmeyi (*Besinnung*) zorunlu kılan "yaşam" ile, hayattan türeyen olanakların yalnızca biri olan "bilim" arasındaki bağıntıdan kaynaklanır. Eğer gerçek sorun bu ise, *Geisteswissenschaften*'m kurulması da felsefenin en merkezi sorunlarından biri haline gelmiş olur.

Bu nokta, *Heidegger*'in felsefi öncülünde çok açıktır. *Heidegger*'in felsefi amacını ("varoluş sorunu"nun yeniden doğuşunu) bir yana koyarsak, "anlamalar"ın (*Verstehens*) varoluşsal olanaklar ve yapılar olarak bütün sonuçlarını ve uzantılarını açıklayabilecek şeyin, ancak insan varlığının "dünyada varoluş" olarak kavranması olduğunu açıkça görürüz. Dolayısıyla insan bilimleri öyle bir antolojik değer kazanır ki, bu da metodolojik "kendini-anlama" bakımından çok önemli sonuçlar doğurur. Eğer *Verstehen* insanın "bu dünyada varoluş"unun (*in der Welt-sein*) temel momenti ise, o zaman insan bilimleri insanın "öz-anlama"sına doğa bilimlerinden daha yakın demektir. Doğa bilimlerinin nesnelliği artık ikirciksiz ve zorunlu bir bilgi ideali olmaktan çıkmıştır.

İnsan bilimleri, doğa bilimlerinin kesinlik ve nesnelliğine yaklaşmadıkları halde insanın öz-bilincine katkıda bulunurlar, çünkü kendileri insanın öz-bilincinden kaynaklanırlar.

Burada oldukça yeni bir şey ortaya çıkıyor: Geleneğin belirleyiciliğinin (*Traditionsbestimmtheit*) olumlu rolü ki bu, tarihsel bilginin ve insan bilimlerinin epistemolojisinin, insan varoluşunun doğası ile paylaştıkları bir şeydir. Bize egemen olan önyargıların çoğunlukla tarihsel geçmişini tam anlamamıza engel olduğu doğrudur. Ama daha önce bir öz-anlama olmadan, ki bu bir anlamda önyargıdır, ve insan öz-eleştiriye hazırlıkla olmadan, ki bu da ön-anlamamızdan kaynaklanır, tarih bilinci ne olanaklıdır, ne de anlamlı. Ancak başkaları yoluyla kendimiz hakkında doğru bilgi elde edebiliriz. Ama bu demek değildir ki tarihsel bilgi ille de içinde yaşadığımız geleneğin çözülüp gitmesine yol açar; hayır, geleneği ancak zenginleştiririz, doğrulayabiliriz ya da değiştirebiliriz kısaca kendi kimliğimizi keşfetmemize katkıda bulunur. Değişik ulusların historiyoğrafisi bunu bol bol kanıtlar.

Bu durum, çağdaş bilimin oluşumunun incelenmesinde zorunlu bir açıklık sağlar. *Aristoteles*'ten ilk öğrendiklerimden biri de budur: Varoluş, bilgi, *Hexis* (iyilik) ve *Logos* (bilgi) arasındaki özel ilişkiler örgüsünü kavramak. *Aristoteles*

“pratik” bilgiyi bu biçimde teorik ve teknik bilgidan ayırd ederken, kanımca eski Yunanlıların çağımızın uzmanlık toplumunun “bilimsel” gizemleştirmele-
rini aydınlatan en büyük gerçeklerinden birini dile getirmektedir. Ayrıca, görebildiğim kadarıyla, pratik felsefenin bilimsel karakteri, eğer doğal bilimleri modelinin empoze ettiği gereksiz daralmadan kurtulmak isteniyorsa, insan bilimlerinin öz-anlamaya kavuşmasını sağlayacak tek metodolojik modeldir. Bu model, insan toplumunu ayakta tutan ve binlerce yıl ötesinden retorik geleneğine bağlı olan pratik akla bilimsel bir gerekçe kazandırır. Burada hermenötik sorun en önemli sorun haline gelir; ona belirli içeriğini veren ancak genelini somutlaştırılmasıdır.

Son konferansta, hermenötiğin felsefi olarak temellendirilmesine ilişkin düşüncelerden vardığım teorik sonucu açıklayacağım. Özellikle, geleneksel “hermenötik daire” teorisinin yeni bir boyut ve büyük bir önem kazanışını vurguluyacağım. Sorun, Latince derslerimizden hatırladığımız, bütünü kestirme-ye çalışmakla parçaları saptamak arasındaki basit formel ilişkiden -ki metinsel anlamaman dairesel yapısını oluşturan zaten budur- ibaret değildir. Aslında hermenötik daire, yorumcu ile metnini bir süreç bütünlüğü içinde birliğe kavuşturan, içeriksel olarak tamamlanan (*inhaltlich erfüllter*) bir dairedir. Anlama her zaman bir ön-anlamayı gerektirir, ki o da yorumcunun içinde yaşadığı ve önyargılarını biçimlendiren belli bir geleneği gerektirir. Bu nedenle başkalarıyla her karşı karşıya geliş, kişinin kendi önyargılarını “askıya alması” demektir. İster kişiye kendi doğasını ya da sınırlarını gösteren bir başka insan söz konusu olsun, ister bir sanat yapıtıyla ya da bir metinle karşılaşma söz konusu olsun, bu böyledir: Hepsinde de “ötekini anlamak”tan daha geniş bir talep söz konusudur -yani ötekinin anlam- iddiasında içkin tutarlılığın görülebilmesi ve teslim edilmesi. Hep daha ileriye, doğru bir çağrı ima edilmektedir. Tıpkı sonsuz bir düşünce gibi, ima edilmiş olan da, gerçek idealini içeren bir tutarlılık için transandantal bir taleptir. Ama bu, “öteki”ni potansiyel olarak doğru kabul etmeye ve onun “ben”e üstün gelmesine rıza göstermeye hazırlıklı olmayı gerektirir.

Her türlü anlamamanın içinde bulunan temel gelenek etmeni üzerindeki vurgunun, eleştirel olmayan bir gelenek yandaşlığı ve sosyopolitik bir tutuculuk içerdiğini varsaymak vahim bir yanlış anlama olur. Hermenötik teorisinin bugünkü taslağını okuyanlar göreceklerdir ki, böyle bir varsayım hermenötiği idealist ve tarihsel bir benlik-kavramına indirger. Aslında tarihsel geleneğimizle karşı karşıya gelmek, her zaman bu geleneğe eleştirel bir meydan okuma demektir. Bu da, filoloğun ve tarihçinin atölyelerinde ya da burjuva kültür kurumlarının tarih eğitimi verme çabalarında gerçekleşemez. Oysa her deneyim bir “karşıya alma”dır.

Wahrheit und Methode’da bu meydan okuma sürecinin bizi, eskinin aracılığıyla yeniye nasıl götürdüğünü ve böylelikle diyalog modeli üstüne kurulmuş bir iletişim sürecini nasıl oluşturduğunu daha ayrıntılı ve kapsamlı bir biçimde betimlemeye çalışmışım. Hermenötiğin evrensel olma iddiasını da o kitaba dayandırmışım. İnsanı ve toplumu kuran her şeyin temelini dil olduğu gibi çok önemli bir sav ortaya koymuştum. Bu konferanslarda ise yalnız en son cümle, her türlü anlamamanın temeli olarak dilden ve dile ilişkin şeylerden (*Sprachlichkeit Sprachbezogenheit Sprachfähigkeit*) söz etmektedir.

Her tümce bir karşı gelişir. Çünkü her deneyim yeni bir şeyi eski bir şeyin karşısına koyar ve ilke olarak yeninin üstün gelmesine, yani gerçek bir deneyim olmasına, ya da eskinin, alışılmışın, kestirilebilen olanın sonuçta doğrulanmasına açıktır. Biliyoruz ki ampirik bilimlerde bile, yakınlarda *Thomas Kuhn*’un da gösterdiği gibi, hiçbir yeni anlayış direnişle karşılaşmadan yerleşemez. Önce, olabildiğince uzun bir süre, genelgeçer “paradigma”nın

yanına konur. Her deneyimde de esas olarak bu böyledir. Ya geleneğe üstün gelmeli ya da karşısında başarısızlığa uğramalıdır. Her yeni olan, kendini bir şeye karşı yenilik olarak öne sürmek zorunda kalmazaydı, gerçekten yeni olamazdı.

Toplumsal bilincin bilimdeki ilerlemeyle, teknolojiadaki mükemmelleşmeyle, refahın artmasıyla, kâr idealinin yaygınlaşmasıyla, hatta belki bu düşün sonunun geldiğine ilişkin işaretlerle belirlendiği bir uygarlıkta yenilik ve değişikliğin işi zordur, çünkü eski artık gerçek bir direniş gösterememekte ve savunucu bulamamaktadır. Bugün burjuva olarak nitelendirilen tarih bilincinin en önemli özelliği de budur: Eski olan her şeyin göreceleşmesi değil, göreceleşmiş yeninin eskiye belli bir meşruiyet sağlamasıdır söz konusu olan.

Neyin geçerli olduğu sorusunun, ille de geçici bir yeni ya da varolan eski lehine yanıtlanması gerektiği doğru değildir. Doğrudur, tarihsel görelilik, daha önceki düşünce biçimlerindeki ve bütün naif sistemleştirmelerdeki entelektüel mutlaklaştırmanın (*Repristinationen*) altındaki zemini çekmiştir. Ama felsefi soru yerinde durmaktadır. Toplumsal işlevine indirgenemeyeceği gibi, yadsımayla ya da ideoloji eleştirisine dayanan bir meşrulaştırmayla üstesinden gelinemez. Tarih bilinci tüm bunları şimdiden aşp, biraz gecikmeli de olsa, felsefe dediğimiz sorgulamaya yetiştirilmiştir.

İNSAN BİLİMLERİNİN EPİSTEMOLOJİK SORUNLARI

Bu konferansların konusu, çağdaş *Geisteswissenschaften*'ın günümüzde ortaya atması olduğu epistemolojik problemden kaynaklanmaktadır.

Tarih bilincinin ya da tarihsel özbilincin ortaya çıkışı, belki de yeni çağların başlangıcından bu yana geçirdiğimiz devrimlerin en önemlisidir. Manevi değeri ve etkileri, büyük olasılıkla, doğa bilimlerinin gezegenimizin yüzünü tanıtmayacak ölçüde değiştiren uygulamalarından daha büyük olmuştur. Çağdaş insana özelliğini veren tarih bilinci, daha önceki hiçbir kuşağın taşıyamamış olduğu bir ayrıcalık, hatta belki bir ağırlıktır.

Bugünkü tarih bilincimiz, geçmiş bütün halkların ve çağların geçmiş anlama tarzlarından çok temelli farklılıklar gösterir. Bugünkü tarih bilincinin ayrıcalığı, çağımız insanının günümüzdeki her şeyin tarihsel ve her görüşün görece olduğunun tam bilincinde olmasındadır. Tarih bilincinin çağdaşlarımızın manevi faaliyetleri üstündeki etkisini görmezden gelemeyiz; çağımızın muazzam manevi kıpırdanmalarına bakmamız yeterlidir. Örneğin, felsefi ve siyasi düşüncenin, Almanca'da "*Weltanschauung*" (dünya görüşü) ve "*Kampf der Weltanschauungen*" (dünya görüşlerinin çatışması) sözcükleriyle ifade edilen fikirler tarafından istila edilmiş olması, hiç kuşku yok ki, aynı anda tarih bilincinin hem bir sonucu, hem de bir belirtisidir. Değişik dünya görüşlerinin kendi farklılıklarını ifade ediş tarzlarında da bunu görürüz. Zaten, sık sık olduğu gibi, eğer çatışan taraflar, karşıt görüşlerinin kendi içlerinde anlaşılabilir ve tutarlı bir bütün oluşturduğu konusunda karşılıklı bir anlaşmaya varmışlarsa (ki bu ödüne bile, iki tarafın da artık kendi pozisyonlarının görece olabileceğini reddetmekten vazgeçtiğinin açık varsayımıdır), o zaman her iki taraf da kendi bakışı açısının kısmi niteliğinin tam bilincinde demektir. Bugün hiç kimse çağdaş aklın kendine dönük karakterine karşı koyamaz. Artık karşıt görüşlere yanıt verirken, kendimizi bilerek karşıdakinin perspektifine de koyan bir anlayışa alışmış bulunuyoruz.

Çağdaş tarih bilimlerinin ya da "*Geisteswissenschaften*"ın (bu terimi kolaylık

olsun diye “insan bilimleri” olarak çevirelim) ayırdedici özelliği, bu anlama türünü metodik olarak kullanmalarındır. Zaten bu da, günlük dilde “bir tarih duygusuna sahip olma” dediğimiz şey değil midir? “Tarih duygusu”nu, tarihçinin, geçmiş kendi genetik bağlamı içinden anlama yeteneği ve buna açıklığı olarak tanımlayabiliriz. Tarih duygusu, bizi geçmiş bugünkü yaşamımızın sözde aşikâr ölçüleriyle, kendi kurumlarımızın perspektifiyle ve edindiğimiz değerler ve doğrularla yargılamaya iten doğal naifliğimizi tutarlı bir biçimde yenmek demektir. Tarih duygusuna sahip olmak, yaşamakta olduğumuz ve yaşamış olduğumuz hayat kadar geniş olan tarih ufku hakkında açık seçik düşünebilmek demektir.

İnsan bilimlerinin bu yöntemi manevi amaçları açısından *Herder'e* ve Alman Romantizmi'ne kadar uzanır, ama hemen her yere yayılmış ve başka ülkelerin bilimsel ilerlemesini de etkilemiştir. Bu yöntemin gereği olarak çağdaş yaşamın çıkış noktası, bir geleneği ya da geleneksel olarak kabul edilmiş bir doğrular kümesini naif biçimde izlemenin reddedilmesidir. Çağdaş bilinç -tıpkı “tarih bilinci” gibi-, geleneğin getirdiği her şeye karşı sorgulayıcı bir tutum alır. Artık geçmişten kopup gelen sesi sofuca dinlemez; sorgulayarak ve üstünde düşünerek onu köklerinin bulunduğu bağlama yerleştirir ve bu yolla önemini ve görece değerini saptar. İşte geleneğe karşı bu sorgulayıcı tutuma *yorum* denir. Ve eğer çağımızın olayının gerçekten evrensel boyutunu karakterize edebilecek herhangi bir şey varsa, o da *yorum* sözcüğünün insan bilimlerinde oynamaya başladığı roldür. Bu sözcük, ancak tüm bir çağın yönelişini simgeleyen sözcüklere özgü bir yer tutmuştur.

Bir metnin anlamı ilk bakışta anlaşılmadığı ve yorumlanmaya gerek gösterdiği zaman yorumdan söz ederiz. Başka bir deyişle, metnin şu ya da bu anlamı vermesini olanaklı kılacak koşullar üstüne açık bir düşünme süreci gerekmektedir. Yorumu gerekli kılan ilk koşul, anlaşılmayı bekleyen şeyin “yabancı” niteliğidir. Gerçekten de, ilk bakışta açık olan, bizi salt varlığıyla ikna eden şey, herhangi bir yorum gerektirmez. Bir an için bizden önce gelenlerin filoloji ve teolojide uyguladıkları metinsel yorum sanatını düşünürsek, bunun ancak bazen bir metin karışıklık gösterdiği zaman kullanıldığını hemen görürüz. Bugün ise, yorum tam tersine, geleneği bir bütün olarak inceleyen bir *evrensel kavram* haline gelmiştir.

Bugün anladığımız biçimiyle *yorum* yalnızca metinlere ve sözlü geleneğe değil, tarihin bize miras bıraktığı her şeye uygulanan bir yöntemdir. Örneğin, yalnızca tarihsel olayların yorumundan değil, manevi ifadelerin, mimiklerin, davranışların v.b.'nin yorumlanmasından da söz etmekteyiz. Bundan da, yorumumuzu bekleyen şeyin dolayimsız açıklanmayacağını ve “gerçek” gizli anlamı keşfetmek için görünürdeki anlamın gerisine bakmamız gerektiğini kastedmekteyiz. Bu genelleştirilmiş yorum kavramı *Nietzsche'ye* kadar gider. *Nietzsche'ye* göre, akla dayanan bütün önermeler yoruma açıktır, çünkü bunların doğru ya da gerçek anlamları bize ideolojiler tarafından maskelenmiş ve çarpıtılmış olarak ulaşır.

Felsefi ve tarihi bilimlerimizin bugünkü metodolojisi *Nietzsche'nin* bu anlayışıyla tam bir uyum içindedir. Çünkü bu bilimlerin üzerinde çalıştığı malzemenin (kaynaklar, geçmiş çağların kalıntıları) eleştirel yorum gerektiren bir malzeme olduğunu varsayar. Bu varsayım, tarihsel ve daha genel bir ifadeyle de toplumsal yaşamı inceleyen çağdaş bilimler için belirleyici ve aslı bir rol oynar. Geçmişle girdiğimiz diyalog bizi kendi durumumuzdan çok farklı bir durumla karşı karşıya getirir buna “yabancı” bir durum diyebiliriz ve dolayısıyla yorumcu bir yaklaşımı gerekli kılar. İnsan bilimleri de böyledir; onlar da yorumcu yöntemi kullanırlar. Ancak, unutmayalım ki, insan bilimlerinin teorisi, iyi tanımlanmış bir dizi bilimin metodolojisinden ibaret olmayıp,

aşağıda göreceğimiz üzere, doğa bilimlerinin metodolojisinde olduğundan çok daha radikal bir biçimde, doğrudan doğruya bir felsefe sorunudur.

İnsan bilimleri felsefe arasında kesin bir ilişki kurmamız gereği, salt epistemolojik açıklık sağlama amacından kaynaklanmıyor. İnsan bilimleri, *felsefe için bir sorun değil*, tam tersine, felsefenin bir sorunudur. Gerçekten de, bunların doğa bilimleri karşısındaki mantıksal ve epistemolojik bağımsızlığı hakkında söyleyebileceğimiz herhangi bir şey, insan bilimlerinin özü ve asıl felsefi öneminin çok zayıf bir ölçüsü olacaktır. İnsan bilimlerinin oynadığı felsefi rol, hep ya da hiç yasasına bağlıdır. Onları “kesin bilim” fikrinin mükemmel olmayan gerçekleştirmeleri olarak kabul edersek, oynayacakları hiçbir rol kalmaz. Çünkü bu sözde “bilimsel” felsefenin, matematikselleştirilmiş doğa bilimleri anlayışını bilimsel norm olarak kabul etmesinden başka bir anlama gelmez; öyle olunca da felsefe, bilimlerin bir “yöntemi” (*organon*) olmaktan çıkar. Öte yandan, insan bilimlerinin özerk bir “bilme” biçimi olduğunu kabul edersek ve onların doğa bilimlerinin bilimsel bilgi fikrine indirgenmelerinin olanaksız olduğunu kabul edersek, o zaman da felsefenin ta kendisinin olanaklarını sorgulamış oluruz. Dolayısıyla, bu parametrelere göre, insan bilimlerinin doğasının açıklanmasını, salt metodolojik sorunlarla kısıtlamanın yararsızlığı ortaya çıkar: Mesele belirli bir yöntemi tanımlamaktan ibaret değildir; tümüyle değişik bir bilgi ve gerçeklik anlayışına varmaktır. Eşyanın iç gerekliliği nedeniyle, insan bilimlerine gerçek bir temel sağlamanın yolu, *Wilhelm Dilthey*’in de bir süre önce gösterdiği üzere, bunları felsefeye dayandırmaya çalışmak, yani doğanın ve tarihin olanaklı kıldığı gerçeğin temelini araştırmaktır.

Hemen belirtelim ki, *Dilthey*’in felsefi eğilimleri tarafından doğrulansın ya da doğrulanmasın, *Hegel*’in idealizminin geliştirdiği çerçeveler, bu felsefi girişim için çok elverişlidir. Diyebiliriz ki *Geisteswissenschaften* mantığı, her zaman için bir Tin felsefesi olagelmıştır.

Yukarıda *Hegel*’e gönderme yaparken söylediklerimiz, insan bilimlerinin doğa bilimleri ile olan sıkı ilişkisini, özellikle de insan bilimlerini idealist bir felsefeden ayırd eden ilişkileri, yanlışlar gibi görünmektedir. İnsan bilimleri de, doğrulanabilir ampirik bilimler gibi, her türlü metafizik müdahaleden arınmış olabilirler ve evrensel tarihin her türlü felsefi yorumunu reddedebilirler. Ama, insan bilimlerinin doğa bilimleri ile olan bağının ve etkisinde kaldıkları anti-idealist ve anti-spekülatif tartışmanın bu bilimlerin bugüne kadar köklü bir öz-bilince varamamalarının nedeni olduğunu söylemek daha doğru olmaz mı?

Açıklamaya çalışalım. Örneğin *Aristoteles*’e göre, tek bir yöntem fikri, incelenecek nesneyle temasa dahi gelinmeden belirlenmiş bir yöntem fikri, tehlikeli bir soyutlamadır; çünkü nesneye ulaşacak yöntemi belirleyen, *nesnenin kendisi* olmalıdır. İlginçtir ki, son yüzyıl içinde insan bilimlerindeki pozitif araştırmalara bakacak olursak, bu bilimlerdeki işe yarar yöntemleri (yeni gerçeklerin kanıtlarını ve bilgisini sağlayan yöntemlerden söz ediyorum, bunlar üzerinde yürütülen tartışmalardan değil) karakterize eden özelliğin, sahte-

Kartezyen tarihsel-eleştirel metoda değil de çok daha Aristotelyen bir metoda yakın olduğunu görürüz. Ve hemen şunu sormamız gerekir: Kendini, incelencek alandan koparan bir yöntem (ki bu yöntemin doğa bilimlerinin matematikleştirilmesinde ne denli yararlı olduğunu biliyoruz), insan bilimlerinin alanına özgü doğal varoluş biçiminin yanlış anlaşılmasına yol açmaz mı? Bu soru bizi yeniden *Hegel*’e yaklaştırıyor: Bildiğimiz gibi, onun için her yöntem, “nesnenin kendisiyle ilintili bir yöntemdir.”² O halde, *Hegel* diyalekti-

² G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*. der. G.Lasson (Leipzig: Felix Meiner, 1923), cilt II, s. 486 [*Science of Logic*, çev. A.V. Miller (New York: Humanities Press, 1969).]

ğinden insan bilimlerinin “mantığı” hakkında bir şeyler öğrenebilir miyiz?

Hegel'e yaptığımız bu ikinci göndermenin, insan bilimlerinin 19. yüzyıldaki gerçek parlayışlarını izleyen dönemlerde vardıkları metodolojik sonuçlar ışığında, abes görünebileceğini söylemeden edemeyeceğiz; bu sonuçlar için model oluşturan şeyin yalnızca doğa bilimleri olduğu açıktır. *Geisteswissenschaften* sözcüğünün tarihçesi bile bu noktayı ele vermektedir: *Mill'in* tümevarımcı mantığını Almanca'ya çeviren *Schiel'in* “ahlak bilimleri”ni *Geisteswissenschaften* olarak aktarırken ³ idealizmin entelektüel tortularının etkisinde kalmış olduğunu kabul etsek bile, *Mill'in* kendisinin “ahlak bilimleri”ne *kendilerine özgü bir mantık yakıştırmak* niyetinde olmadığını teslim etmemiz gerekir. Tersine, *Mill'in* amacı, tüm ampirik bilimlerin temelini oluşturan tümevarımcı yöntemin aynı zamanda ahlak bilimleri alanında da tek geçerli yöntem olduğunu göstermektir. Bu bakımdan onun doktrini, en güçlü formülasyonunu *Hume'un Treatise on Human Nature*'ının (İnsan Doğası Üstüne Deneme) önsözünde bulduğumuz köklü bir İngiliz geleneğinin yinelenmesidir. *Mill* der ki, belirli olguları ve olayları kestirmek üzere benzerliklere, tekrarlarla ve yasalara baktığımızda, ahlak bilimlerinin bir istisna oluşturmadığını görürüz. Ayrıca, doğa bilimlerinde ulaşılmış olan yasaların kapsamı ve uygulanabilirliği de her zaman aynı değildir; ama bu, örneğin meteorolojinin fizikle aynı temel kurallara göre çalışmasını engellemez. Aralarındaki tek fark, veriler sisteminde meteorolojide fizikten daha çok boşluk bulunmasıdır. Ama bu yalnızca iki dalın tahminlerinin görece isabetini etkiler ve hiçbir metodolojik fark yaratmaz. Şimdi denebilir ki ahlak ve toplum bilimlerinde de bu, doğa bilimlerindeki gibidir; her ikisinde de tümevarımcı metod her türlü metafizik varsayımdan arınmıştır. Örneğin, araştırmacının insan özgürlüğü gibi bir olayın olanaklılığı hakkında ne düşündüğünün bilinmesinin tümüyle ilgisiz bir konu olduğu, tümevarımcı yöntemin hiçbir esrarlı nedenle ilgisi bulunmadığı ve yalnızca düzenli tekrarları gözlemlediği ileri sürülebilir. Böyle olunca da hem özgür iradeye hem de toplumsal yaşam alanındaki tahminlerin geçerliliğine inanmak, olanaklı hale gelir. Tekrarların düzenliliklerine dayanarak sonuç çıkarmak, incelenen ilişkilerin metafizik yapıları hakkında herhangi bir hipotezi gerektirmez; bu ilişkiler yalnızca düzenlilikleri tahmin edebilmek için bakılır. Özgür kararların gerçekleşmesi, tümel olanın, tümevarım yoluyla çıkarsanan tikelleiridir. İşte doğa bilimleri idealinin, toplumsal olaylar düzeyine uyarlanmış kullanımı budur.

Hiç kuşkusuz bu üslupla yürütölmüş belirli araştırmalar, örneğin kitle psikolojisi alanındakiler, tartışılmaz başarılarla taçlanmışlardır. Ne varki, düzenliliklerin keşfedilmesinin insan bilimlerinde gerçek bir ilerleme sağladığını ilk ağızda teslim etsek bile, son çözümlemeye bunun insan bilimlerinin ortaya attığı asıl sorunu gizlemekten başka bir işe yaramadığını da söylemeliyiz. Çünkü bu *Humegil* modelin benimsenmesi, toplumsal-tarihsel bir dünyanın deneyimini kavramamıza olanak tanımaz; tam tersine, bu deneyime salt tümevarımcı prosedürler aracılığıyla yaklaştığımız sürece onun özünü tümüyle yanlış anlarız. Çünkü *bilimden* kasıt ne olursa olsun, ne düzenlilikleri saptamakla, ne de bunları gerçek tarihsel olaylara uygulamakla, tarihsel bilginin özel niteliğini kavrayabiliriz.

Bütün tarihsel bilginin, genel ampirik düzenliliklerin somut sorunlara uygulanmasını bir ölçüde içerdığını elbette teslim edebiliriz; ama tarihsel bilginin gerçek amacı somut bir olayı genel bir kuralın özel bir örneği olarak açıklamak değil, bir tarihsel olayı özgüllüğü ve benzersizliği içinde anlamaktır.

³ J.S.Mill, *System of Deductive and Inductive Logic*. 6. Kitap.

Tarih bilincinin kaygusu, insanların, halkların ya da devletlerin *genelde* nasıl geliştiğini bilmek değil; tam tersine, *bu* adamın, *bu* halkın ve *bu* devletin nasıl bu hale geldiğini, *bu* *tikellerin* nerelerden geçip nasıl tam *buraya* geldiklerini anlamaktır.

O halde şimdi nasıl bir bilgiden söz ediyoruz ve burada “bilim”den kastettiğimiz nedir? Karakteri ve hedefi doğa bilimlerinden köklü biçimde farklı bir bilim tipi sunmuş olduğumuz ortada. Ama bu tanımlama, tümüyle keyfi bir tanım mı oldu? Ve “kesin olmayan” bir bilimden söz ediyor olmak durumunda mı kaldık? Bu soruları yanıtlamaya çalışırken, daha 1862’de aynı sorunlara çözüm aramış olan *Herman Helmholtz*’un düşüncelerine dönmekte yarar olabilir. ⁴ *Helmholtz, Geisteswissenschaften*’ın önemi ve beşeri anlamı üzerinde ısrar etmekle birlikte, insan bilimlerinin mantıksal yapısını tanımlamaya çalışırken hâlâ doğa bilimlerinin metodolojik idealinin etkisi altındaydı. *Helmholtz* tümevarımı iki türe ayırmıştı: Mantıksal tümevarım ve içgüdüsel artistik tümevarım. Önemle belirtelim ki bu, mantıksal değil, psikolojik bir ayırımdı. *Helmholtz*’a göre her iki bilim de tümevarımcı akıl yürütmeyi kullanıyordu; ancak bu yöntem insan bilimlerinde açık-seçik ve bilinçli olarak değil, zımni ve bilinçaltı kullanılıyordu. Almanca’da *Taktgefühl* dediğimiz, bir çeşit sempatik duyarlılık ya da “takt” işin içine giriyordu. Bu duyarlılığın kendisi ise, öteki zihinsel duyumlara, örneğin belleğin zenginliğine, otoritelerin kabulüne vb. ye dayanıyordu. Buna karşılık doğa bilimcilerinin açık seçik akıl yürütmeleri tümüyle tek bir fonksiyonun kullanımına dayanıyordu: Anlama (l’entendement).

Bu büyük bilginin kendi bilimsel faaliyetini temel ölçüt almanın çekiciliğine karşı koymuş olabileceğini hemen teslim etmekle birlikte, insan bilimlerinin yöntemini belirlemeye çalışırken sonunda yine *Mill*’den almış olduğu tek mantıksal kategoriye sığındığını söylemeliyiz: Tümevarım. Mekanığın bütün bir 18. yüzyıl bilimine armağan ettiği model onun gözünde de geçerliliğini korudu. Ve bu mekanığın kendisinin de bir tarihsel olay olabileceği, dolayısıyla onun da bir gün tarihsel soruşturmaya konu olabileceği (çok sonraları *Pierre Duhem*’in ustalıkla yaptığı gibi) gibi olasılıklar *Helmholtz*’a tümüyle yabancıydı.⁵

Ama aynı dönemde bu sorunu belli bir açıklıkla görebilenlerin sayısı da az değildi. “Tarihçi Okul”un zengin araştırmalarını hatırlamamız yeterlidir. Bir de sorunu mantıksal öz bilinç düzeyine çıkarabilmiş olsalardı... Daha 1843 gibi erken bir tarihte *J.G. Droysen*, Hellenizm’in tarihine dikkatleri ilk çeken yazar, şöyle diyordu: “Teorik olarak, tarih kadar zayıf gerekçeleri olan, yetersiz tanımlanmış ve işlenmiş bir bilim disiplini olmadığı kesindir.” Ve “insanlığın tarihsel yaşamının fışkırdığı” bir “kategorik emperatif”i keşfedecek yeni bir *Kant*’ın gerekliliğine işaret ediyordu. *Droysen*’in *Kant*’a başvurmuş olması, bize onun da tarihin epistemolojisini bir mantıksal araç (“*organon*”) olarak değil, gerçek bir felsefi amaç olarak gördüğünü gösteriyor. Beklentisi oydu ki, “daha derinleştirilmiş bir tarih anlayışı, insan bilimlerinde yeni ilerlemeleri olanaklı kılabilir ve onların dalgalanmalarını istikrara kavuşturacak bir ağırlık merkezi haline gelebilir.” ⁶

Burada da ağır basanın hâlâ bir doğa bilimleri modeli olduğunun apaçık kanıtı, “*Geisteswissenschaften*”dan ya da “insan bilimleri”nden söz edilirken kullanılan çoğul ekidir. Bu model ille de bir epistemolojik birliği içermiyordu;

⁴ H.Helmholtz, *Vortrage und Reden*, 4. bas., cilt 1, ss. 167 vd.

⁵ P.H.Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 3 cilt (1907-1913) ve ölümünden sonra yayımlanan *Le Système du Monde*, 10 cilt (Paris: A. Herman, 1913 1959).

⁶ J.G. Droysen, *Grundriss der Historik* (Halle: Max Niemeyer, yeni basım 1925), s. 97.

tersine doğa bilimlerinin insan bilimleri için bir model oluşturabilmesi, ancak ikinciler özerk ve gerekçelendirilmiş bir bilimsel değer idealine uymayı kabul ettikleri ölçüde söz konusuydu. *Droysen*'in tarih mantığı— o buna bir *Historik* diyordu—, bu tür bir epistemolojinin ilk taslağıydı.

WILHELM DILTHEY'İN YAPITININ ÖNEMİ VE SINIRLARI

Dilthey'in felsefi yapıtı, saf aklın eleştirisine koşut bir biçimde, bir “tarihsel akıl eleştirisi”ne adanmıştır. Ama burada *Droysen* ile *Dilthey* arasında önemli bir fark vardır. *Droysen*'in, eleştirel bir tarzda da olsa, *Hegel* felefesinin bir halefi olarak kalmasına (burada *Droysen*'in tarih mantığındaki temel kavramının genel, kapsayıcı bir insan kavramı olduğunu hatırlamamız yeterlidir) karşılık, *Dilthey*'de romantik ve idealist mirasın *Mill*'in mantığının yüzyılın başından beri duyulan etkisiyle içiçe geçtiğini görürüz. *Dilthey*'in, “tarihçi okul”un tüm natüralist ve dogmatik düşünceye olan üstünlüğüne ilişkin berrak sezgisine güvenerek, kendini İngiliz ampirizminden yüksekte gördüğü doğrudur. Nitekim şöyle demiştir: “Ötantik bir deneyim pratiğinin, dogmatik ve önyargılarla dolu ampirizmin yerine geçirilebilmesi ancak Almanya'da olanaklıdır; *Mill* dogmatiktir, çünkü zengin bir tarih bilgisine sahip değildir.”⁷ Bu satırlar, *Mill*'in *Dilthey*'in elindeki *Mantık*'ına yazılmış kenar notlarıdır. Nitekim *Dilthey*'in insan bilimlerini temellendirme ve onları doğa bilimlerinden ayırıştırma yolunda birkaç on yılda başardığı zorlu görev, *Mill*'in ünlü son bölümünde insan bilimlerine yakıştırdığı natüralist metodolojik ideal bir sürgit tartışmadan başka bir şey değildir.⁸ Sözcüğün natüralist anlamında bir sözde “açıklayıcı” psikolojinin karşısına *Dilthey*'in koyduğu ideal, bir “*Geisteswissenschaftliche*” psikolojidir (insan bilimlerine özgü bir psikoloji). Manevi hayat yasalarının bilgisini ve betimlenmesini oluşturmak ve çeşitli insan bilimlerine ortak bir zemin olarak hizmet etmek, ancak her türlü dogmatizmden ve hipotetik ögeden sıyrılmış olan böyleleri bir *geisteswissenschaften* psikolojisinin harcıdır. Gerçekten de, insan bilimlerindeki tüm önermeler son çözümlemeye “içsel deneyim” olgularına ilişkindir—yani “açıklama” kategorisiyle değil ancak *anlama* kategorisiyle açıklığa kavuşturulabilen bir alanın olgularına.

Dilthey'in insan bilimlerini felsefi olarak temellendirme çabası, “tarihçi okul”un (*Ranke* ve *Droysen*) Alman idealizmine karşı vurgulamaya çalışmış olduğu ne varsa onlardan çıkarsadığı epistemolojik sonuçlara dayanır. *Dilthey*'e göre “tarihçi okul”un tilmizlerinin düşüncelerindeki en büyük zayıflık, tutarsızlıklarıdır; “Kendi tutarsızlıklarının bilincine varabilmek için bir yandan tarihçi okulun epistemolojik varsayımlarını sorgulayacaklarına, bir yandan da idealizmin *Kant*'tan *Hegel*'e kadar gelen varsayımlarını inceleyeceklerine, eleştirel bir bakış açısından yoksunlukla bu ikisini birbirine karıştırmışlardır.”⁹ *Dilthey*'in amacı açıktır: Tarihsel deneyimle tarihçi okulun idealist mirası arasındaki sınır çizgisi üzerinde yeni ve epistemolojik bakımdan sağlam bir temel keşfetmek. Onun, *Kant*'ın “saf aklın eleştirisi”ni bir tarihsel akıl eleştirisi ile tamamlama düşüncesini açıklayan da işte budur.

⁷ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Stuttgart: Teubner), cilt V, s. lxxiv.

⁸ Bkz. *a.g.e.*, cilt V, ss. 56 vd.

⁹ *a.g.e.*, cilt VII, s. 281.

Sorunu böyle koymuş olması bile *Dilthey*'in spekülâtif idealizmi terk ettiğini göstermeye yeter; tarihsel akıl sorunuyla saf akıl sorununu birleştiren analogi olduğu gibi kabul edilmelidir. Saf akıl çok da uzun olmayan bir süre önce nasıl bir gerekçelendirme arayışı içinde idiyse, tarihsel akıl da aynı şeyin peşindedir. Saf aklın eleştirisi yalnızca dünyanın, ruhun ve tanrının tümüyle rasyonel bir bilimi olarak metafiziği ortadan kaldırmayı değil, aynı zamanda rasyonel bilimin haklı uygulama olanağı bulabileceği yeni bir zemini keşfetmeyi de amaçlıyordu. Bu nedenle de ikili bir sonuç doğurduğuna tanık oluyoruz: Saf aklın eleştirisi “kahinlerin düşleri”ni reddediyor ama şu soruya yanıt getirmemezlik de etmiyordu: Saf bir doğa bilimi nasıl mümkün olabilir? Öbür yandan tarihsel dünyayı tinin özerk gelişimine açan spekülâtif idealizm, tarih bilincini saf rasyonel bilgi alanıyla bütünleştiriyordu. Tarih, Tin'in Ansiklopedisi'nde bir bölüm durumuna gelmişti.

Böylelikle felsefe şu soruna indirgenmiş oluyordu: Tarih bilinci dünyası için, *Kant*'ın doğanın bilimsel bilgisi için ortaya koymayı başardığına benzer bir şey nasıl üretilebilir? Tüm dogmatik kurguları reddederken, tarihte ampirik bilgiyi haklı göstermenin de bir yolu var mıdır?

Dilthey bu noktada kendine, daha önce *Hegel*'in Tin'in Mutlak Bilgisi'nin işgal ettiği yere, tarih bilincinin nasıl konabileceği sorusunu sorar. Ama bu soru, çözdüğünden daha fazla sorun yaratır. *Dilthey* bilmenin ancak ve ancak belli bir tarihsel perspektiften olabileceğini vurgulamıştı, çünkü kendimizin de tarihsel varlıklar olduğumuzu düşünüyordu. Ve tam da bilincimizin bu tarihsel varolma biçimi değil miydi, nüfuz edilemez bir sınır oluşturan? *Hegel* bu sorunu, tarihin Mutlak Bilgi'nin *Aufhebung*'u (içinde erimesi) olarak çözmüştü. Ama tarihsel ilişkilerin yorumunda sonu gelmez çeşitliliği olanaklı kabul eden *Dilthey* için, nesnel bilgiye erişmek daha baştan olanaksız sayılmaz mıydı? *Dilthey* usanmadan, yorulmadan bu sorunlar üstünde düşündü; sorgulamalarının amacı tam da, tarih-tarafından-koşullandırılmış olanın bilimsel bilgisini nesnel bilim olarak meşrulaştırmaktı. Kendi merkezinden fıskıran bir birlik olarak “kurulan” bir yapı fikrinin ona çok yardımı dokundu. *Dilthey*'in şeması çok esnek bir şemaydı: Sonsuz derecede karmaşık tarihsel ilişkilerin bilgisi artık kavranabilir hale geliyor, hatta evrensel tarihsel bilgiyi içerecek bir kapsayıcılık kazanıyordu. Bir yapısal ilişkinin kendi merkezi yoluyla anlaşılabilir hale gelebilmesi düşüncesi, hem eski hermenötik ilkeye uygundu, hem de aynı zamanda tarihsel düşüncenin gerekli koşullarını karşılıyordu. Bu koşullara göre, her tarihsel “moment” kendi içinde anlaşılmalıydı ve kendisine göre dışal bir bugünün ölçütlerine vurulmamalıydı. Ne var ki bu şemanın uygulanması, tarihinin kendini, kendi tarihsel durumundan koparabileceğini varsayar. Nitekim, bir “tarih duygusuna” sahip olduğunu söylemek, aslında kişinin içinde yaşadığı çağın önyargılarının etkilerinden sıyrılmış olduğunu iddia etmek demek değil midir? *Dilthey* dünyaya gerçekten tarihsel bir bakış açısı kurmayı başardığına inanmıştı; ama tarihsel sorgulamalarının gerekçelendirebildiği tek şey aslında *Ranke*'nin görkemli ve epik “kendini hiçlemesi”nden başka bir şey değildi.

Bu da, *Dilthey*'in görüşüne göre, sınırlılık ve tarihsellik perspektifinin, hangi belirli anlamda, insan bilimlerinde gerçek bilginin geçerliliğine ilke olarak bir engel oluşturmadığını açıklamaktadır. *Dilthey* için tarih bilincinin işlevi, kendi göreliliğine karşı kazanılmış bir zaferi gerçekleştirmek ve nesnel bilgiyi bu alanda meşru hale getirmektir.

Dilthey'e göre bu meşrulaştırma, artık *Hegel*'in Mutlak Bilgi'sine dayanılarak gerçekleştirilemez. *Hegel*'in Mutlak Bilgi'si, Tin'in ilerleme aşamalarını yeniden-totalize eden bir gerçeklik kazanmış olan öz-bilindir. Bu da, felsefi bilincin Tin'in tarihinin total gerçeğini kendinde içermiş olduğu avuntusundan başka

nedir ki? Öyle bir avuntu-sav ki, tam da tarihsel bir dünya görüşünün kökten reddettiği bir tezi benimsiyor... O halde, insan bilinci her şeyi aynı anda kavrayacak bir sonsuz akıl olmadığına göre, gereksinmemiz olan şey bir tarihsel *deneyimdir*. İlke olarak, sınırlı ve tarihsel bir bilinç için, bilinç ile nesnenin mutlak özdeşliği ulaşılamaz bir şeydir; her zaman tarihsel etkilerle iç içedir. O halde, bilimin kendini aşma ve nesnel bir tarihsel bilgiye hak kazanma yetisi ve ayrıcalığı nereden kaynaklanmaktadır?

İşte *Dilthey*'in yanıtı: Tarihsel yaşamın alanı ne denli nüfuz edilemez olursa olsun, bu yaşam, tarihsel bir tutum sahibi olabilmenin olanaklılığını tarihsel olarak anlama yeteneğine sahiptir. Tarih bilincinin yükselip muazzaf olduğu günden bu yana hep yeni bir durumla karşı karşıyayız. Artık bu bilinç, gerçek yaşamın basit, sorgulamasız bir ifadesinden ibaret olmaktan çıkmıştır. Kendisine aktarılan her şeyi kendi yaşamı hakkında sahip olduğu anlayışın ölçülerıyla yargılayıp bu yolla geleneğin sürekliliğini sağlamaktan uzaklaşmıştır. Bu tarih bilinci şimdi kendini, kendisiyle gelenek arasında iki-yönlü, sorgulayıcı bir ilişkiye oturtmayı bilmektedir; kendisini, kendi aracılığıyla ve kendi tarihi yoluyla anlamaktadır. *Tarihsel bilinç bir öz-bilinç biçimidir*.

Dilthey'in bundan sonra önerdiği şey, bilimsel bilincin doğuşunu ve ortaya çıkışını, öz-bilginin özünü çözümleyerek anlamaya çalışmamızdır. İşte tam bu noktadır ki, *Dilthey*'in çözmeye çalıştığı probleme ilişkin felsefi çıkmazı gözler önüne seriyor.

Dilthey'in çıkış noktası yaşamın kendi içinde sorgulayıcı düşüncüyü barındırdığıdır. *Dilthey*'in bir *Lebensphilosophie*'ye (yaşam felsefesi) olan eğilimini ilk sergileyen *Georg Misch* olmuştur. Bu eğilimin temelinde de, her hayatın kendi içinde bilgiyi taşıdığı fikri yatar. “Yaşanmış deneyim karakterize eden sıkı yakınlık duygusu bile, yaşamla birlikte giden bir çeşit sorgulayıcı düşüncüyü içerir,” der *Dilthey*.¹⁰ Ona göre, hayatın içeriği bu kendini düşünme, anlamlar yaşantımızın temelinde yatan şeydir. Yaşamın bütünlüğü içinde bir anlamlar yaşantısı, ancak kişi “yaşamısal hedefler kovalamaktan” uzak durduğu zaman olanaklıdır; düşünce ancak değişik faaliyetlerimizi yönlendiren ilişkilerin üstüne çıktığımız zaman olanaklı hale gelir. Ayrıca *Dilthey*, haklı olarak, “yaşamın anlamı” dediğimiz şeyin, hayatın kendi kendine doğal bakışında ve herhangi bir bilimsel nesnelleştirmeden (objektifikasyon) çok önce biçimlendiğini vurgular. Hayatın, kendi hakkındaki bu doğal görüşü, atasözleri ve mitlerin hikmetinde, özellikle de büyük sanat yapıtlarında nesnelleşir. Gerçekten de sanat, hayatın anlaşıldığı ayrıcalıklı ortamı oluşturur, çünkü “bilgi ve eylem arasındaki sınır çizgisinin üstündeki konumuyla hayatın, gözlem, düşünce ve teorinin ulaşamayacağı bir derinlikte kavranmasını sağlar.”¹¹

Yine de yaşamın kendine dönük anlamını, sanat yapıtlarında bulduğumuz saf anlatımlarla sınırlanamamalıyız. Hayatın her ifadesinin, onu içeriden biçimlendiren bir bilgi demek olduğunu kabul etmeliyiz. İfade, insan hayatının tüm biçimlerini içine alan tinin – *Hegel*'in Nesnel Tini'nin-plastik ortamının ta kendisi değil midir? Birey, bu tecrit olmuş varlık, diliyle, ahlak değerleriyle ve hukuksal biçimleriyle, o haliyle bile hep kendi tikelliğinin ötesindedir. İçinde yaşadığı ve parçası olduğu ahlaki ortam, öznel güdülerinin belirsiz olasılıklarına karşın, onun kendini yönlendirmesini sağlayan “sağlam” bir zemin oluşturur. *Dilthey* der ki, insanı tikelliğinden ve silik varoluşundan kurtaran işte bu kendini toplumsal amaçlara, toplum için eyleme adaylığıdır

¹⁰ a.g.e, cilt VII, s. 18.

¹¹ a.g.e, cilt VII, s. 207.

Bu kadarını *Droysen* de kabul edebilirdi, ancak *Dilthey* daha ileri gidiyor ve çok değişik bir noktaya geliyor. Diyor ki, “sağlam biçimler aramak”¹² yaşamımızın temel eğilimidir ve bu eğilim pratik yaşantımızda ne kadar varsa, düşüncede ve bilimde de o kadar vardır. Görülüyor ki *Dilthey* için bilimsel bilginin nesnelliği, en az felsefenin sorgulayıcı düşüncesindeki kadar, yaşamın doğal eğilimlerinin bir açılımıdır. *Dilthey*’in kafasındaki, doğa bilimlerinin prosedürlerinin insan bilimlerinin yöntemine saf, basit ve yüzeysel bir uyarlanması değil, her iki yöntemde gerçekten ortak olan bir şeyin keşfedilmesidir. Deneysel metod için asıl olan, öznel gözlemin belirsizliklerinin ötesine giderek doğanın yasalarını keşfetmeye çalışmaktır. Benzerlikle, insan bilimlerinin temel hedefi de salt öznel bakış açısının belirsizliklerini aşarak sistemli bir eleştiriyle tarihsel ve nesnel bilgiye ulaşmaktır. Felsefi düşüncede de benzer bir niyet ve anlayış vardır (salt kavramsal çözümleme yoluyla saf bilgiye ulaşılacağı iddiasından vazgeçtiği zaman bile): “Kendini beşeri ve tarihi bir olgu olarak nesnelleştirmek.”¹³

Dilthey’in tümüyle yaşam ve bilgi arasındaki ilişkiye dayandırdığı pozisyon, onu “tarihsel görelilik”le suçlayan idealist eleştiriye rahatça karşı koyabilir. Felsefeyi hayatın ta kendisi gibi ilksel ve tarih-öncesi bir olguya dayandırmak, önerme ve kavramlardan oluşan basit ve çelişkisiz bir sistem arayışını bırakmak anlamına gelir. *Besinnung*’un (öz-bilinç, kendini sorgulayan düşünce) yaşam boyunca oynadığı rol, *Dilthey*’e göre felsefi düşünce için de geçerli olmalıdır. Bu, hayatın öz-düşüncesini en yüksek noktasına ulaştıran bir *Selbstbesinnung*’dur (kendi kendini-düşünme); dolayısıyla felsefe, hayatın kendisinin nesnelleşmesi olarak görülmelidir. Böylece felsefe, bir “felsefenin felsefesi” haline gelir, ama tabii idealizmin daha önce kendine yakıştırdığı anlamda bir iddiayla değil. Buradaki düşünme programı, kendine yeterli bir spekülasyon ilkinden yola çıkarak tek bir olanaklı felsefenin inşasını amaçlamaz; yalnızca tarihsel *Selbstbesinnung*’un yolunu izler. İşte bu bakımdan *Dilthey*’in felsefesi, görelilik suçlamasından yara almaz.

Dilthey görelilik sorunuyla uğraşmamış değildir. Bütün bu görecelik ortasında nesnelliğin nasıl sağlanabileceği, sınırlı ile mutlak olan arasındaki ilişkinin nasıl kavranabileceği sorusu üstünde uzun boylu düşünmüştür. “Görevimiz,” demiştir, “bir çağın görece değerlerinin nasıl olup da şu ya da bu biçimde birtakım mutlaklıklara dönüşebildiğini” açıklamaktır.¹⁴ Ama *Dilthey*’in görelilik sorununa doyurucu bir yanıt vermesini beklemek boşuna olur. Aslında bu durum da, yerinde bir yanıt bulamamasından çok, sorunun son çözümlemede onun düşüncesinin gerçek merkezini hiçbir bakımdan ilgilendirmemesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, onu görelilikten göreliliğe götüren tarihsel *Selbstbesinnung*’un açılımı boyunca, *Dilthey* her zaman mutlaka giden yol üstünde olduğunu hissetmiştir. Bu bakımdan *Ernst Troeltsch* *Dilthey*’in yapıtını “rölativite’den totaliteye” formülüyle özetlemektedir. Bu ifade *Dilthey*’in kendi formülüyle de tam bir uyum içindedir: “Koşullanmışlığının bilincinde bir varlık olmak.”¹⁵ Tabii bu formül, gerçeği ya da bilinçlenmeyi ancak sonsuz ve koşullanmamış bir bilinç, yani Mutlak Tın olarak gören idealizmin açık-seçik bir eleştirisinin epigramatik bir ifadesidir.

Ama *Dilthey*’in görelilik itirazına karşı bıkmak usanmak bilmeyen kafa yormalarını düşünürsek hemen görürüz ki o da kendi felsefesinin “yaşam”

¹² *a.g.e.*, cilt VII, s. 347.

¹³ *a.g.e.*, cilt V, ss. 339 vd.; cilt VII’ye de bakınız.

¹⁴ *a.g.e.*, cilt VII, s. 290.

¹⁵ *a.g.e.*, cilt V, s. 364.

sorunundan kaynaklanan güçlü anti-idealist sonuçlarının tam farkında değildir. Gerçekten de *Dilthey*'in görelilik itirazının ardındaki entelektüalist motifi farkedip reddetmeyişi başka neyle açıklayabiliriz? Ki entelektüalizm, onun yaşam felsefesinin temel anlamıyla bağdaşmaz olmakla kalmayıp, kendine seçtiği hareket noktasına bile terstir: Bilginin, hayatın tam kalbinde içkin olması.

Dilthey'in sisteminin göbeğinde duran bir tutarsızlığın ardındaki neden, kuşkusuz onun gizil *Kartezyenizm*'iyle ilgilidir. Onun insan bilimlerini temellen-dirmeye yönelik tarihi-felsefi düşünceleri, aslında kendi "yaşam felsefesinin" çıkış noktasına aykırıdır. *Dilthey*, felsefenin, "bilincin, sorgulayıcı ve kuşkucu bir tutumla, otoriter dogmalardan kurtulup gerçek bilgiye erişmeye çalışacağı"¹⁶ tüm alanlara yaygınlaştırılmasını istiyordu. Yukarıdaki ifadenin, çağdaş bilimin ve felsefenin genel ruh halini oldukça iyi yansıttığı, bizim için çok açık. Aynı zamanda buradaki *Kartezyen* çağrışımları görmezlikten de gelemeyiz. Ama ilginçtir ki *Dilthey* bu ifadeyi yine de çok farklı bir anlamda kullanmak-tadır: "Hayat, her zaman ve her yerde, karşısına çıkan her şey üstüne düşünmeye yol açar, düşünme kuşkanmaya götürür ve hayat kuşkuya ancak geçerli bilgi peşinde koşarken karşı koyabilir."¹⁷ Bu alıntı açıkça göstermek-tedir ki aslında *Dilthey*, *Kartezyen* kökenli epistemolojilerin tersine, felsefi önyargıların sarsılmasını hedeflemez. O, daha çok, düşünceyi uyandıran ve yeni bir rasyonel düzen çağrısını getiren şeyin, bir bütün olarak gerçek yaşamın - ahlak, din, hukuk, vd. gelenekleriyle - ta kendisi olduğunu savunur. O halde bu pasajdaki "bilgi" ve "düşünce" sözcükleriyle *Dilthey* basit bir "yaşarken bilme"nin ötesinde, yukarıda değindiğimiz türden bir evrensel içkinliği kasdetmektedir. Zaten, ahlak, din, hukuk gelenekleri gibi, yaşayan gelenekler, her zaman için yaşamın kendiliğinden öz-bilgisinin türevidirler ve yaşamın kendini - düşünmesinden önce vardırılar. Bireyin kendini geleneğe adamakla Nesnel Tin düzeyine yükseldiğine yukarıda işaret etmiştik. Şimdi de *Dilthey*'in düşüncenin hayat üstündeki etkisi hakkındaki şu sözlerine katıl-mamız gerekiyor: Bu etki, "duyusal izlenimlerin, arzuların ve sevgilerin tutarsız değişkenliği ortasında, istikrarlı ve uyumlu bir davranışı olanaklı kılacak sağlam bir tutamak bulma arayışına iten içsel bir gereklikten kaynak-lanmaktadır."¹⁸ Ama bu da, tikel varlığı toplumun nesnellğine bağlayan, ahlak, pozitif hukuk ve din gibi, tinin nesnelleşmesi olan şeyler aracılığıyla yürütülmektedir. *Dilthey*'in *yaşam felsefesi*'nin içindeki tutarsızlık da burada ortaya çıkıyor, çünkü o aynı zamanda, bir çalışmayı "bilim" mertebesine yükseltmek için, tinin bütün bu nesnelleşmelerine karşı "sorgulayıcı ve kuş-kucu" bir tutum alınmasını istemektedir. Çünkü *Dilthey* bu noktada Aydınlan-ma felsefesinin bilim idealine bağlı kalmaktadır. Ne var ki, Aydınlanma felsefesinin bu ideali, yaşamda içkin olan *Besinnung* ile hiç bağdaşmamaktadır. Daha somut bir deyişle, *Dilthey*'in *yaşam felsefesi* ilke olarak Aydınlanma felsefesinin entelektüalizmine ve dogmatizmine kökten karşıdır.

İşin aslına bakacak olursak, kuşku yoluyla elde ettiğimiz kesinlik türü, yaşamdaki erekerin ve değerlerin (bilince mutlak imişçesine sunulan) sahip olduğu öbür, anlık kesinlik türünden özde farklıdır. Hayatın kalbinde yakala-nan bu kesinlik ile bilimsel kesinlik arasında belirleyici bir fark vardır. Bilimlerde elde edilen kesinliklerde her zaman bir *Kartezyen* öge bulunur; bunlar eleştirel bir yöntem sonucudurlar. Eleştirel yöntem, kabul edilmiş görüşleri kuşkuyla sorgulayarak bunları yeni bir incelemeyle doğrulamaya ya

¹⁶ *a.g.e.*, cilt VII, s.6.

¹⁷ *a.g.y.*

¹⁸ *a.g.y.*

da düzeltmeye çalışır. Haklı olarak metodik kuşkudan söz ederiz. *Descartes* ünlü denemelerinde, abartmalı bir kuşku tekniğiyle, laboratuvar deneylerine benzeyen bir yöntemle, bize *fundamentum inconcussum*'u göstermeyi denemektedir: Öz-bilinç. Metodik bir bilim, kendi bilgisinin kesinliğinden emin olabilir için, ilke olarak, kuşkulandırabilecek her şeyden kuşku duyar. Oysa *Dilthey*'in düşüncesinin özelliği, bu tür metodik kuşku ile bizi nedensiz, amaçsız, kendiliğinden sarıveren kuşku türünü ayırtetmesindedir. O bilimsel kesinliğe, hayatın kalbinde hüküm süren kesinliğin gerçekleşmesi olarak bakar. Öte yandan, somut tarihselliğin yükünü bütün ağırlığıyla üstünde duyan *Dilthey*'in, yaşamın kesinsizliğine karşı duyarsız olduğunu da söyleyemeyiz. Tam tersine, kendini çağdaş bilimlere ne denli adadıysa, soyundan geldiği gelenekle çağdaş yaşamın dizginlerini boşalttığı tarihsel güçler arasındaki gerilimle de o denli mücadele etti. Kendi deyişiyle "sağlam" bir şey arayışını, yaşamın gümbürtülü gerçekliği karşısında geliştirdiği savunma içgüdüsüyle açıklıyordu. Ama ilginçtir ki yaşamın kesinsizliğini yenebilme uğraşında, bu "sağlam" şeyi, yaşam deneyiminin ya da yaşamının kendisinde bulunan güvencelerde değil bilimde bulmayı umuyordu.

Dilthey'i bir teoloji öğrencisiyken filozof yapan bu kişisel sekülerizasyon süreci, çağdaş bilimleri doğuran tarihsel sürecin kendisine benzetilebilir. Nasıl doğa bilimleri doğanın sırlarını sınırlı ama emin bir biçimde günışığına çıkardıysa, şimdi de yaşamın sırlarını açıklamayı hedefleyen, bilimsel olarak geliştirilmiş bir "anlama"nın gücüne tanık oluyoruz.

Sonuçta *Dilthey*'in romantik hermenötiğe ne denli bağımlı olduğunu görürüz. Romantik hermenötik, tarihsel deneyimle bilimsel bilgi arasındaki temel farkı maskeler; insan bilimlerinin bilgi biçiminin özdeki tarihselliğini ihmal etmemize ve bu bilimleri doğa bilimlerinin metodolojisine uydurmamıza yol açar. Bu yüzdendir ki, *Dilthey*, örneğin insan bilimleri için, onlara doğa bilimleriyle eşit statü sağlayacak bir "nesnellik" idealini savunur. Ayrıca "sonuçlar" sözcüğünü ve metodolojik betimlemeleri çok sık kullanması da bununla ilgilidir. Romantik hermenötik bu bakımdan *Dilthey*'in işine yaramıştır, çünkü insan bilimlerinin temelinde yatan deneyimin tarihsel yapısını o da yanlış anlar. Romantik hermenötiğin başlangıç varsayımı, anلمانın gerçek nesnesinin, deşifre edilip anlaşılmayı bekleyen bir metin olduğu, ama bir metnin her karşılaşmanın da tinin kendi kendisiyle karşılaşması demek olduğudur. Ever, her metin bir sorun yaratacak kadar yabancıdır, ama aynı anda da öylesine yakındır ki, ilke olarak, ondan birtakım anlamlar nasıl olsa çıkartılabilecektir -- bilinen tek şey bunun yalnızca bir metin, yani yazıya dökülmüş tin olduğu gerçeği olsa bile.

Schleiermacher'in gösterdiği üzere, hermenötiğin modeli, Ben ile Siz arasındaki ilişkide varılan karşılıklı anlayıştır. Bir metni anlamak, Siz'i kavrarken sağlanan mükemmel yeterliliğe benzer bir olanağı beraberinde getirir. Yazarın neden sözettiği, metninden hemen belli olur; metin ve yorumcu tam anlamıyla zamandastırlar. Filolojik yöntemin zaferi de buradadır: Geçmiş tını bugün gibi kavramak ve yabancı olanı tanıdık gibi karşılamak. O halde yöntemlerin çeşitliliğine karşın, insan bilimleri doğa bilimleri arasındaki "farklılıklar" artık ortadan kalkmış oluyor, çünkü, her ikisinde de, sorularımızı zaten tümüyle karşımızda duran bir nesneye, her yanıtı içeren bir nesneye, yöneltmiş oluyoruz.

Bu açıdan bakarsak *Dilthey* yüklendiği görevi tam anlamıyla başarmıştır: Tarihsel dünyayı, deşifre edilebilecek bir metin gibi düşünmekle, insan bilimlerine epistemolojik meşruiyet sağlamıştır. "Tarihçi Okul"un yaptığı da buydu. *Ranke*'nin tarihçiye yüklediği kutsal görev de zaten tarihin hiyerogliflerini deşifre etmektir. *Dilthey* daha da ileri gitmekte; ve eğer tarihsel gerçeklik bir

metin gibi deşifre edilebilecek kadar saydam bir anlama sahipse, geriye kalan tek gereksinim tarihi Tin'in tarihine indirgeyecek bir yorumcudur demek ve bu bakımdan *Hegel*'in Tin felsefesiyle olan kan bağıni teslim etmektedir. Ayrıca *Schleiermacher*'ın tinin evrensel bir aracı olma iddiasını taşıyan (ama kendini Hıristiyan dinindeki kurtuluş gücünün ifadesine yardımıla sınırlamış olan) romantik hermenötiğine karşılık; *Dilthey*'in insan bilimlerini temellendirdiğindeki (Grundlegung) hermenötik, tarih bilincinin *telos*'udur (ereğidir). Bu hermenötik, gerçeğin bilgisi olarak tek bir tür tanıır: *İfadeyi anlayan ve gerçeği ifade içinde anlayan bir bilgi türü*. Tarihte, hiçbir şey anlaşılamaz değildir. Her şey anlaşılır, çünkü her şey bir metne benzer. "Sözcüklerdeki harfler gibi, yaşam ve tarihin de anlamı vardır" ¹⁹ der *Dilthey*. Bu nedenle, tarihsel geçmişin incelenmesi, bir tarihsel deneyim olarak değil, bir *deşifre etme* olarak görülmelidir. Bu da, *Dilthey*'in görüşleriyle romantik hermenötikçilerin yaklaşımı arasında önemli bir fark oluşturur. O yaklaşımla açık bağlarına karşın *Dilthey*'deki bu çok önemli farkı görmemezlik edemeyiz.

Tarihsel deneyimi tanımlayan, bu deneyimin kaynaklandığı tarihsel edinimler ile onu bu kaynaktan koparmanın olanaksızlığıdır; dolayısıyla hiçbir zaman saf bir yöntem haline gelemmez. Bu deneyimden belirli kurallar çıkarsamanın belirli yolları hep olacaktır; ama bu adımın metodolojik anlamı, ondan gerçek anlamıyla yasalar çıkarmamızı engeller. Yaşantısal kurallar kavramı – ki bunlar ancak kullanılmakla kurallaşır – , kullanımda sınanmış olmayı gerektirir. Genel ve evrensel anlamda, insan bilimlerindeki bilgimiz için geçerli olan budur. Bu kurallar, tüm deneyimlerin sahip olabileceğinden daha büyük bir "nesnelliğe" asla ulaşamazlar.

Dilthey'in yaşamış deneyimlerden hareketle insan bilimlerini yaşam yoluyla anlama çabası, üstünden nasıl atacağını bilemediği Kartezyen bilim anlayışla hiç bağdaşmaz. Yaşamın kendi içindeki düşünsel eğilimleri ve yaşamın içerdiği" sağlam bir şeyin çekiciliğini ne kadar vurgulamış olursa olsun, *Dilthey*'deki "sonuçlar"ın nesnelliğine indirgenmiş "nesnellik" kavramı, yine de yaşamış deneyimden çok farklı bir kökene bağlı kalmıştır. Bunun için de önüne koyduğu sorunu çözmemiştir: İnsan bilimlerini doğa bilimleriyle eşit kılmak gibi çok açık bir amaçla bu bilimleri meşrulaştırmak.

MARTIN HEIDEGGER'İN HERMENÖTİĞİNİN İNSAN BİLİMLERİ İÇİN ÖNEMİ

Bu arada, *Edmund Husserl*'in başlattığı fenomenolojik araştırmalar da *neo – Kantçı* metodolojizmin zincirlerini iyice kırmış bulunuyordu. *Husserl* tam anlamıyla evrensel bir araştırma temasını yeniden gündeme getirerek, insan bilimlerinin salt metodolojik problematiğini aştı. "Yaşam dünyası"na (*Lebenswelt*) ve deneyimin temelini ve dokusunu oluşturan tüm anlam ve önem anonim bir biçimde "kurulması"na ilişkin çözümlemeleriyle kesin olarak gösterdi ki, bilimlerin temsil ettiği nesnellik anlayışı ancak özel bir durumdur. Doğa ve tin arasındaki karşıtlık baştan incelenmeli, insan bilimleri ve doğa

¹⁹ a.g.e., cilt VII, s. 281.

bilimleri yaşamın evrensel amaçlılığı açısından anlaşılmaya çalışılmalıdır. Bir felsefi *Selbstbesinnung*'un gereklerini ancak böyle bir anlayış yerine getirebilir.

Husserl'in canlandırdığı varoluş sorununun ışığı altında Heidegger onun bu bulgularına daha da radikal bir anlam yükledi. O da Husserl gibi, tarihsel bilimlerin metodolojik tekliğini bilgi teorisi düzleminde meşrulaştırmak için tarihsel varoluşu Dilthey'in yaptığı gibi doğanın varoluşundan ayırmaya gerek olmadığını savundu. Tersine, doğa bilimlerindeki bilgi türünü, "anlama"nın bir alt türü olarak gördü. Anlama ise, Heidegger'in *Sein und Zeit*'ta (Varoluş ve Zaman) dediği gibi "eldeki – bugünü" (*Vorhandene*'yi, somut – varoluşu) temel anlaşılamazlığı içinde kavramak gibi meşru bir görev yüklenmiştir. ²⁰ Heidegger için "anlama" (*le comprendre*) ya da "kavrama" (*la comprehension*), artık ne Dilthey'de olduğu gibi yaşlanmış olan Tin'in kabullenmesi gereken bir bilgi idealdir, ne de Husserl'de olduğu gibi yalnızca felsefenin metodolojik ideali. İkisinin de tersine, anlama, insan *Dasein*'inin (varoluşunun) dünyadaki – varlık olarak gerçekleştirdiği ilkel (primordial) başarısıdır. Ve anlama, pragmatik ilgi ve teorik ilgi olarak iki ayrı yönde farklılaşmadan önce, *Dasein*'in varoluş biçimidir; bu varoluş biçimi de onu "varolabilme – potansiyeli" (*Seinkönnen*) ve "olanak" olarak kurar.

Heidegger'in varoluşçu *Dasein* çözümlemesi temelinde ve bunun metafizik açısından içerdği birçok yeni perspektifle birlikte, insan bilimlerinde hermenötik de tümüyle yeni bir ışık altında görünmeye başladı. Heidegger bir yandan varoluş sorununu bütün geleneksel metafiziklerin çok ötesine geçen bir biçimde canlandırırken bir yandan da tarihsiciliğin klasik *apriori*'lerinin karşısına yepyeni bir olanak çıkarır: Onun anlama

kavramı aynı zamanda artık *ontolojik* bir ağırlık da taşımaktadır. Dahası, anlama, artık "kurucu" yaşamın operasyonlarının antitezi olan ve onlardan sonra gelen bir *operation* değil, insan yaşamının ta kendisinin ilkel (primordial) bir varoluş biçimidir. Dilthey'den yola çıkan Misch, insanın kendine karşı mesafe koymasının özgürleştiriciliğinde (*la distance libre à soi*) yaşamın temel olanaklarından birini, anlama olayının dayandırılması gereken olanağı, buluyordu. Buna karşılık, yine Dilthey'den yola çıkan Heidegger daha ileri gider ve anlamamanın varoluşsal bir olay olduğuna ilişkin radikal bir ontolojik düşünce geliştirir ve anlamamanın her türünü bir tasarıma, bir proje, (*Entwurf*) olarak açıklar. Ona göre anlama, "transandans"ın ta kendisinin hareketidir.

Tabii Heidegger'in tezleri geleneksel hermenötik için gerçekten meydan okuyucu bir özellik taşır. Almanca'daki *verstehen* (anlamak) fiilinin iki anlamı vardır: Birincisi, örneğin, "Bir şeyin anlamını anlıyorum" dediğimizde ortaya çıkan anlamdır. Ama bu, aynı zamanda "bir şey hakkında bilgi ya da uzmanlık sahibi olmak" gibi ikinci bir anlama da gelebilir. Bir örnek verelim: "Er versteht nicht auf das Lesen" dediğimizde ("İş okumaya gelince filancanın ehliyeti yoktur", yani "*okumasını* bilmez"), *verstehen* fiili, teorik anlamının ötesinde bir işi pratik düzeyde halletmek üzere bir "bilme", bir "yetenek", bir "yeti" de belirtir. Ama, bu anlamıyla *verstehen*, bilimsel bilgiyle elde edilen anlamadan çok farklı görünmektedir. Ama daha yakından bakarsak, burada bile iki anlam arasında ortak bir şey görürüz. Her iki durumda da bir bilme eylemi, "bir şey hakkında bilgi sahibi olmak," "bir şeyle *nasıl uğraşılacağını bilmek*" söz konusudur. Bir metni "anlayanlar", bir anlama çabasıyla kendilerini aşmakla (project) kalmazlar; anlama yoluyla yeni bir zihin özgürlüğü de kazanmış olurlar. Bu da çok sayıda yeni olanaklar elde etmek demektir. Bir

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1977), s. 153. (Bütün alıntıların kaynağı: *Being and Time*, çev. Macquarrie ve Robinson; New York: Harper and Row, 1962).

metni yorumlamak, onun sakladığı gizli ilişkileri görmek, sonuçlar çıkarmak, vb. yani tam da bir metin anlamaktan ya da bilmekten sözettığınız zaman kastettiğimiz şeyi tanımlayan öğeler.... Özetle, bütün anlamalar, “ne yapılması gerektiğini biliyorum” gibi ortak bir düzeye indirgenebilir- yani bir başka şeyle ilişkili olarak bir “kendini-anlamaya”.

Benzerlikle, bir jesti ya da pandomimleştirilmiş bir anlatımı anlamak da, doğrudan doğruya onun o andaki anlamını kavramaktan daha derin bir şeydir; tinde gizli olan şeyi keşfetmek ve onunla “nasıl uğraşılacağını” kavramaktır. Bu nedenle, anlamayı başarmanın, insanın kendi olanaklarından çıkarak bir aşama eylemini gerçekleştirmesi demek olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Almanca *verstehen* sözcüğünün leksikolojik tarihi de bu vargıyı doğrulamaktır. Zaten, sözcüğün ilkel anlamı, çok eski hukuk dilindeki anlamıyla aynıdır: “Eine causa verstehen” (“bir nedeni anlama”) ifadesi, “bir tarafın davasını mahkeme önünde savunmak” anlamında kullanılmaktaydı. Sözcüğün kullanımının zamanla bugünkü genelgeçer anlamına dönüşmesi de rahatlıkla şöyle açıklanabilir: Bir “dava”nın savunulması, onun tümüyle varsayılmasını (tam anlamıyla anlaşılması olmasını) gerektirir ve zorunlu kılar -öylesine ki karşı tarafın ileri sürebileceği her türlü sav karşısında gerileme olanağı ortadan kalkmış olur.

Görülüyor ki geleneksel hermenötik, anlama kavramıyla ilgili sorunların ufkunu fazlasıyla sınırlamaktaydı. Bu bakımdan *Heidegger*’in *Dilthey*’den çok daha kapsamlı bir biçimde gösterdiği inisiyatif çok yararlı olmuştur. Evet, *Dilthey* insan bilimlerindeki naturalist metodları tümüyle reddetmiş, hatta *Husserl* de naturalist “nesnellik” kavramının insan bilimlerine uygulanmasının “abes” olduğunu söylemişti (her çeşit dünyanın ve her çeşit tarihsel bilginin göreceli olduğunu göstererek); ama asıl açılımı *Heidegger*’e borçluyuz. Esas olarak geleceğe yönelik olan insan varoluşuna dayandırılan bir tarih bilincinin yapısı sorununu ontolojik bir değerlendirmeye ele alan odur.

Tarihsel bilginin, *Dasein*’ın “projektif” yapısına olan borcunu teslim etmekle birlikte, hiç kimse bilimsel bilgi dediğimiz şeyin içsel ölçütlerinden kuşku duymaya kalkışamaz. Tarihsel bilgi ne bir proje türüdür (tahmin ya da program anlamında), ne bilinçli amaçların bir çıkarsamasıdır, ne de şeylerin (eşyanın) iyi niyete, kaba önyargılara ya da bir tiranın buyruklarına göre düzenlenmesi. Tarihsel bilgi, bir *mensuratio ad rem*’dir (nesnenin ölçüsü). Ama buradaki *res* (nesne), *factum brutum* (ham veri) anlamında değildir. Yani basit bir “somut varlık” (*Heidegger*’in deyimiyile *bloss vorhanden*) olmadığı gibi, mekanik olarak belirlenebilir ve ölçülebilir bir şey de değildir. Tersine, “tarihsel” olmanın kendisi, insan *Dasein*’ının varoluş biçimlerinden biridir. Şimdi bu çok sık yinelenen önermenin önemini çok iyi anlamak zorundayız. Anlaşılabilir olanla anlaşılanın türdeş varoluş biçimlerinden ibaret olmaları ve insan bilimlerinin “metodu”nun bu türdeşlik üzerine kurulmuş olması değildir söz konusu olan. Böyle olsaydı, “tarihsel olan”, bir psikolojiye dönüşmüş olurdu. Anlaşılabilir olan ile anlaşılanın paylaştıkları ortak ilişki, onları birbirine bağlayan bu “yakınlık” (affinity), onların varoluş biçimlerinin eşdeğerliliğine değil, bu varoluş biçiminin ne olduğuna dayanır. Başka bir deyişle, bilinebilir olan ile bilinen, “ontik” ve sadece “varolan” şeyler değildir; bunlar “tarihsel”dir, yani varoluş biçimleri tarihselliktir. *Yorck*’un dediği gibi, “her şey, ontik ile tarihsel arasındaki genel farka bağlıdır,”²¹ *Yorck* bize varoluşun türdeşliği ile “yakınlı-

²¹ P. Yorck. *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897* (Halle an der Saale: 1923), s. 191.

ğı”nı ayıran karşıtlığı (*Gleichartigkeit*) ile *Zugehörigkeit* arasındaki ayrımı gösterdiği zamandır ki, *Heidegger*’in tüm radikallığı ile geliştireceği sorun iyice ortaya çıkmaktadır. Tarih hakkında ancak geçmiş tarihsel olduğumuz ölçüde konuşabileceğimiz olgusu, *Heidegger* için, geçmişçi canlandırma yeteneğinin önkoşulu insan *Dasein*’inin tarihselliğidir (hiç bitmeyen bekleme ve unutma süreci içinde.) Daha önce ancak tarihsel bilgiye “öznel” bir yaklaşım olarak, bilim ve metod kavramlarına ters gibi görünen şey, artık bugün ciddi soruşturmanın direği haline gelmiştir. “Yakınlık” (*Zugehörigkeit*), tarihsel ilgiyi yalnızca tema ya da sorun seçimini belirleyen öznel, bilimsel olmayan bir etmen anlamında “koşullandırmaz”. Böylesi bir hipotezi kabul etseydik, “yakınlık” kavramını duygulara tutsaklığın özel bir örneği, bir sempati olarak yorumlamak zorunda kalırdık. Tersine, geleneği olan bir “yakınlık”, en az *Dasein*’in kendini hep gelecek olanaklara doğru aşmaya çalıştığı ve tasarladığı olgusu kadar güçlü, primordial ve temel bir belirleyicisidir *Dasein*’in tarihsel sınırlılığının. Bu noktada *Heidegger* haklı olarak vurgulamıştır ki, iki “moment”, “atılma” (*Geworfenheit*) ve “proje” (*Entwurf*) momentleri hep yanyana düşünülmelidir. Dolayısıyla, bu varoluşsal yapının tümünü harekete geçirmeyen hiçbir anlama ya da yorum düşünülemez— amaç, bir metnin olduğu gibi okunmasından ya da belirli bir olayın olduğu gibi ifade edilmesinden ibaret olsa bile.

Bu kadarı, hermenötiğin ortaya attığı soruna hâlâ yeterli bir yanıt oluşturamıyor. Yine de *Heidegger*’in anlamayı varoluşsal bir olay olarak yorumlaması, onun, ne eksik ne fazla, tam da hermenötiğin en temel ögesini yakaladığını gösteriyor. Eğer “anlama” tüm varoluşun aşkın (transandantal) bir belirlenışı ise, o zaman “hermenötik anlama” da yeni bir boyut ve evrensel bir önlem kazanmış oluyor. “Tarihçi okul”un bir türlü gerekçelendiremediği “yakınlık” olayı ve problematiği, artık somut bir anlam taşımaya başlıyor ve adına uygun bir öze kavuşan hermenötiğin görevi, tam da bu kendine ait olan önemi kavramak haline geliyor. “Geleceğe atılmışlığın” varoluşsal yapısı, ki *Dasein*’in anlamlı bir operasyonu olan anlama için esastır, öyle bir yapıdır ki insan bilimlerdeki gündelik anlamının da temelinde yatar. Bir ahlakı ya da geleneği temsil eden somut bağlantılar, daha genel olarak da somut tarihsel koşullar ve bunların içerdiği geleceğe dönük olanaklar, insan bilimlerinde geçerli anlamının özünü oluştururlar. “Atılmışlık” (*Geworfenheit*) gibi varoluşsal bir doktrinin önemi, gelecekteki kendi “varolma potansiyeli”ne uzanmaya çalışan *Dasein*’in şimdi burada olmuş olan bir varlık olduğunu göstermesindedir. Öyle ki bütün kısıtlanmamış enerjileri, kendi varoluşunun somutluğu karşısında ve onun tarafından engellenir. İşte, *Husserl* fenomenolojisindeki transandantal bir belirlenme arayışına karşı çıkan *Heidegger*’in “somut olgusal hermenötiğinin” can alıcı noktaları buradadır. Bu hermenötik şunun tam bilincindedir ki, kendisine bir proje sahibi olma olanağını veren *nesnenin* mutlak önceliği tartışılmaz. Zaten bu yüzden her proje de sınırlı bir proje olmak zorundadır.

Tarihsel bir geleneğin anlaşılması da zorunlu olarak *Dasein*’in bu varoluşsal yapısının izlerini taşır. Sorun, insan bilimlerinin hermenötiğinde bu izlerin nasıl ve ne zaman teşhis edilebileceğidir. Çünkü insan bilimlerinde, kendi de tarihsel olan ve bu bilimlerin tarihe ulaşmalarını sağlayan bir gelenek sürecine “karşıt” olmak diye bir şey olamaz. Gelenekten sıyrılmak ya da “kurtulmak”, geçmişe karşı olan tutumumuzun ilk kaygusu olamaz— o geçmiş ki, kendimiz tarihsel varlıklar olarak hiç durmadan katkıda bulunuruz. Tam tersine, miras alınmış bir “kültür”e, bir gelişim (bir “ekin”) ve hepimizi birbirine bağlayan somut bir köprünün devamı olarak bakmalıyız (yani kültür ve miras sözcüklerinin tam sözlük anlamlarıyla.) Atalarımızdan bize kalanlara objektivist bir tarzda, yani bilimsel bir metodun nesnesi gibi yaklaştığımızda (sanki bunlar

bize tümüyle uzak ve yabancı imişçesine), kültür mirasımızı iyi anlayamayacağımız açıktır. Devralmaya hazır olduğumuz şeyler içimizde mutlaka bir yankı bulacaktır; kültür mirası her birimizin içinde kendini göreceği bir aynadır. Gerçekten, geleneğin gerçekliği hiç de bir bilgi sorunu değildir; aktarılmış bir işerinin kendiliğinden ve üretken biçimde özümsemesidir.

Artık şu soruyu sorabiliriz: Tarih bilincinin doğuşu, bilimsel tutumumuzla tarihe karşı doğal ve kendiliğinden yaklaşımımız arasında geçilemez bir uçurum yaratıyor mu gerçekten? Başka bir deyişle, tarih bilinci denilen şey, kendi tarihselliğinin totalitesini, aşılması gereken basit bir önyargı olarak nitelemekle, kendini kandırmış olmuyor mu? “Varsayımsız Bilim” (*Vorurteilslose Wissenschaft*) anlayışının ta kendisi de, farkında olmadan, geçmiş bize yaşayan bir gelenek olarak sunan naif algılayıcı ve sorgulayıcı tutumun hatasını paylaşmıyor mu? Bu anlayışın gelenekten ödünç aldığı araştırma nesnelerinin anlamının tümüyle bir gelenek tarafından biçimlendirildiğini teslim etmemiz gerekmiyor mu? Belli bir tarihsel nesne bugünün tarihsel ilgisine hiç hitap etmese bile, şu da bir gerçektir ki, bizi, onu tarihsel bir olay olarak her zaman kökten sorgulamaya itmeyen hiçbir tarihsel nesne yoktur. Başka bir deyişle, onu, değişmez hiçbir yanı olmayan, anlamlı bir şey ama asla bir kez ve kesinlikle tanımlanabilir olmayan bir şey, gibi kavramalıyız.

Sonuç olarak, tarihsel bir hermenötüğü geliştirebilmek için işe, gelenekle tarihsel araştırma ve tarihle tarihsel bilgi arasındaki soyut karşıtlığı ortadan kaldırmakla başlamak gerekiyor. Bir yanda geleneğin, öbür yanda tarihsel araştırmanın içerdiği her şey son çözümlemede gerçek bir birlik oluşturur; bu da ancak bir karşılıklı eylemler ağı olarak incelenebilir. Öyleyse tarih bilincini yepyeni bir olay olarak değil, görece ama devrimsel bir dönüşüm olarak ele almak daha doğru olacaktır—içinde insanın hep kendi geçmişine karşı olan tutumunu belirlediği bir dönüşüm. Başka bir deyişle, yapmamız gereken şey, geleneğin tarihsel tutum içinde oynadığı rolü görmek ve bunun hermenötik üretkenliğini irdelemektir.

HERMENÖTİĞİN TEMELLERİ ÜSTÜNE BİR TASLAK

Şimdi konferanslarımızın asıl konusuna dönelim.²² *Aristoteles*’in ahlak sorununa ve bu alandaki bilgi biçimine yaklaşırken benimsediği tutum, bize hermenötik çalışmalarımızı geliştirmekte yol gösterecek niteliktedir. “Uygulama” hermenötikte de, en az *Aristoteles*’te olduğu kadar belirleyici bir ögedir. Hiçbir zaman anlamının arkasından gelen ikincil bir operasyon değildir; uygulamanın nesnesi, daha baştan ve tümüyle hermenötik anlamının gerçek ve somut içeriğini belirler. “Uygulama”, daha önceden bilinen bir genel doğrunun, belli bir durumu açıklamak için uyarlanması demek değildir. Örneğin bir metinle ilgilenen bir yorumcu, genel bir ölçütü o metne uygulamaya çalışmaz; tersine, elindeki yazının orijinal anlamıyla ilgilenir.

²² Gadamer’in “Hermenötik Sorun ve Aristoteles’in Etikası” başlıklı alt bölümünü buraya almadık. Kendi ifadesine göre de: sadetten bir ayrılma oluşturan bu bölümde yazar, kendi problematiği ile *Aristoteles*’in *Etika*’da geliştirdiği bir problematik arasındaki koşutlukları göstermeye çalışıyor. “Aristoteles ahlaki hermenötik sorunla ilgilendiğinden değil” diyor Gadamer; yine de *Aristoteles*’de ahlın ahlaki davranışlarda oynadığı rol ile tarihsel bilginin hermenötikte oynadığı rol arasındaki benzerlikler dediği şeyleri açmaya koyuluyor. (F.H.)

Gerçekten tarihsel bir hermenötüğün anlamını açmak için *Dilthey*'de bulduğumuz tarihsiciliğin yetersizliğinden yola çıktık, sonra da *Husserl* ve *Heidegger*'in fenomenolojik çalışmalarına borçlu olduğumuz yeni ontolojik boyutları anımsattık. Tarihsel bilgi objektivist bilgi modellerine göre betimlenemez, çünkü kendisi tarihsel bir olayın bütün özelliklerini taşıyan bir süreçtir. Anlama, varoluşsal bir eylem olarak kavranmalıdır; bu nedenle de "atılmış, tasarlanmış bir proje"dir. Objektivizm bir kuruntudur. Biz tarihçiler bile, modern ve metodik bir bilimin temsilcileri olarak, geçmişin bize sesini duyurduğu kesintisiz bir zincirin halkalarıyız. Ahlak bilinci aynı zamanda pratik ahlak bilgisi ve ahlaki varoluştur. Bize tarih bilincinin ontolojik boyutlarını çözümleyecek modeli sağlayan, işte pratik bilginin ahlakın özüyle ve "eğitim" in ya da "kültür"ün (etmolojik anlamda) ödevler ve ereklere somut bilgisiyle bu bütünleşmesidir. Aynı *Aristoteles* gibi, ama çok farklı bir düzlemde, göreceğimiz ki tarihsel bilgi aynı zamanda tarihsel beceri (pratik bilgi) ve tarihsel varoluştur.

Şimdi sıra hermenötüğün temelinde yatan anlamının yapısını daha somut bir biçimde belirlemeye geldi. Bu yapı, daha önce de değindiğimiz gibi, gelenekle esaslı bir "yakınlık" gibi bir şeydi. İlk olarak romantik hermenötikçiler tarafından formüle edilmişti, ama kökeni antik retorikçilere kadar uzanır. Bütün ile parçalar arasında dairesel bir ilişki söz konusudur; bütünün anlamı parçaların yoluyla anlaşılır, ama parçalar da aydınlatıcı işlevlerini bütünün ışığı altında görürler.

Yabancı dilde yazılmış bir metnin incelenmesini örnek olarak alabiliriz. Genel olarak, bir tümceden herhangi bir şey anlamadan önce, sonunda bizi anlamaya ulaştıracak olan belli bir önyapılanmaya bakarak ilerleriz. Bu süreçte önümüzde duran global bir anlam ağır basar; bu süreç daha önceki bir bağlamın bize sağladığı ilişkiler tarafından yönlendirilir. Tabii tümüyle bir ön-hazırlık niteliğindeki bu global anlam, bütünsel ve tutarlı bir görüş oluşturma yeteneğine bağlı olarak doğrulanmayı ya da düzeltilmeyi beklemektedir. Bu yazıyı dinamik bir tarzda ele alalım: Ulaşılmayı bekleyen anlamın gerçek bütünlüğü, kavrayışımız genişledikçe ve iç içe daireler biçiminde yenilendikçe ortaya çıkmaya başlar. Global ve son anlamın mükemmel iç-tutarlılığı, tam anlamının ölçütüdür. Tutarlılık yoksa, anlamının eksik olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün ve parçalardan oluşan hermenötik daire, özellikle nesnel ve öznel boyutları, *Schleiermacher* tarafından incelenmiştir. Bir yandan, her metnin yazarın tüm yapıtının bütününe ve dolayısıyla bağlı olduğu edebiyat türüne aittir. Öte yandan, eğer bir metni özgül anlamının otantikliği içinde kavramak istiyorsak, o zaman o metni bir yaratma ânının belirtisi olarak görmemiz ve onu tekrar yazarın bütünsel zihinsel bağlamı içine yerleştirmemiz gerekir. Böylece anlama, yalnızca nesnel olguların değil, her şeyden önce yazarın öznelliğinin oluşturduğu totatiletaye bakılarak gerçekleştirilebilir. *Schleiermacher*'in teorisinde *Dilthey*'in izlerine, onun bütünü anlaşılmamasını tanımlamakta kullandığı "merkeze yöneliş" sözlerine rastlarız. *Dilthey* tarihsel araştırmalara, bir metnin o metnin kendisi aracılığıyla anlaşılması gerektiği yolundaki geleneksel hermenötik ilkeyi uygular. Ancak, anlama dairesi kavramının doğru bir tanımlamaya dayanıp dayanmadığını irdelememiz gerekiyor.

Bir yandan, *Schleiermacher*'m ve romantiklerin yaptığı gibi, anlamının öznel etmenlerine bakmak hiç de ikna edici görünmüyor. Bir metni anladığımız zaman kendimizi başkasının yerine koymayız ve yazarın zihinsel faaliyetine nüfuz etmeyi denemeyiz; yalnızca bize aktarılan şeyin anlamını, önemini ve amacını kavramaya çalışırız. Başka bir deyişle sorun, ileri sürülen savların içsel değerini olabildiğince kavramaktır. Bir adımda kendimizi metnin, zaten hemen

anlaşılabilir olan olan amacının (*la visée*) boyutunda buluruz ve yazarın öznelliğine bakmaya gerek görmeyiz. Hermenötik soruşturmanın anlamı, metinleri ve sözleri anlama mucizesini açıklamaktır, ruhların esrarlı iletişimini değil. Anlama, ortak amaca katılmadır.

Öte yandan, hermenötik dairenin nesnel boyutunu da *Schleiermacher*'dan değişik bir biçimde tanımlayacağız. Çünkü asıl ilişki kurduğumuz, beklentimizi belirleyen ve anlamamızı yönlendiren şey, gelenekle *paylaştığımız* şeydir. Dolayısıyla bu “daire”, öznel yönden de nesnel yönden de, salt biçimsel bir nitelik taşımaz. Tersine, metin ile onu anlayacak olan arasında kurulan uzam içinde hükmünü yürütür. Yorumcunun amacı, kendini metin ile metnin içerdiği şeyler arasında bir *aracı* haline getirmektir. Bu nedenle, hermenötüğün amacı hep metnin otantik niyetini, iç uyumunu kurmaya ve savlarındaki boşlukları gidermeye çalışmaktır. Hermenötüğün tarihi de bu sözlerimizi doğrulamaktır: *Augustinus*, Hristiyan doğrularına göre okunması gereken bir Ahdi Atik'ten söz etmişti; Reformasyon sırasında Protestanlık aynı görevi üstlenmişti; Aydınlanma çağında ise, bir metnin “rasyonel” anlamının, onun anlaşılmasına giden ilk adımı oluşturduğuna ve ancak böylesi bir “rasyonel” anlamın yokluğunun tarihsel bir yorumu gerektireceğine ikna edilmiştik. Ama ilginç değil midir ki, romantikler ve *Schleiermacher* tarihsel öz-bilincin habercileri oldukları halde, aynı romantikler ve aynı *Schleiermacher* kendi geleneklerine gerçek bir temel gibi değer vermeyi düşlememişlerdi bile.

Ne var ki *Schleiermacher*'ın hemen ardından gelenler arasında hermenötüğü çok iyi anlamış olan bir *Friedrich Ast* da vardı. Ona göre hermenötik bir aracı rolü oynuyordu: Antikitenin gerçek gelenekleriyle Hristiyanlık arasında uzlaşma sağlayan bir rol. *Aufklärung*'un (Aydınlanma) tersine, bu perspektif yeni bir durum yaratır ve artık sorun geleniğin otoritesiyle doğal aklı bağdaştırma sorunu olmaktan çıkar, iki değişik gelenek arasında bir ilişki kurmaya dönüşür. Ne var ki *Ast*, antikiteyle Hristiyanlık arasında içsel ve somut bir uzlaşma kurmak için eski geleneğe başvurur; böylece *Schleiermacher* ve haleflerinin dönemine kadar unutulmuş bir görev olan, gerçek bir non-formel hermenötik geliştirmek görevini yüklenir. Eğer filolog *Ast* bu unutkanlıktan kaçınmayı başardysa, bu esinlediği idealist felsefelerin, her şeyden önce de *Schelling*'in manevi etkisi sayesinde gerçekleşmiştir.

Bugün anlamının dairesel yapısının derin anlamını yeniden keşfedebildiysek, bunu *Heidegger*'in varoluşsal çözümlemesine borçluyuz.

Hermenötik daire, bir kısır döngü, hatta yalnızca hoşgörülen bir daire düzeyine indirgenmemelidir. Bu dairede, en ilkel türde bir bilmenin gerçek olanağı gizlidir. Emin olun ki, bu olanağı gerçekten yakalamamızı ancak, yorumumuzu yaparken ilk, son ve sürekli işimizin, öngörümüzün ve ön-anlayışımızın bize fanteziler ve popüler kavramlar tarafından sunulmasına izin vermemek ve bilimsel temamızı sağlam temellere oturtmak için önyargıları şeylerin (eşyanın) kendileri yoluyla formüle etmek olduğunu anlamamıza mümkündür.²³

Şu birkaç satır bile yalnızca anlama eylemini etkileyen koşulları açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda, “nesnenin kendisi”ne uyarlanmış bir anlamayı amaçlayan yorumun nasıl yapılması gerektiğini de anlatıyor. Anlamanın gerektirdiği dairenin pozitif *ontolojik anlamının* açık seçik doğrulanmasına ilk kez burada tanık oluyoruz. Her otantik yorum kendini, barok fikirlerin tesadüfi etkilerine ve bilinçsiz düşünme alışkanlıklarının getirdiği sınırlamalara karşı korumalıdır. Bir metnin anlamına sadık bir anlamanın, basit ve muğlak bir arzu ya da “iyi ve hayırlı niyetler” sorunu olmadığı, *Heidegger*'in yorumcu anlamının “ilk, son

²³ Heidegger, *a.g.e.*, S.153.

ve sürekli görevi” dediği programa uygun olması gerektiği açıktır.

Metinsel yorum üstüne bir kez daha düşünelim. Yorumcu, baştan kimi anlaşılabilir öğeler keşfeder keşfetmez, bütün metnin anlamının bir taslağını çıkarır. Ama bu ilk anlamlı öğeler ancak, yorumcunun, okumasına belli bir ilgiyle başlaması halinde öne çıkabilir. Yorumcunun metinde karışısına çıkan “şeyi” anlaması, yorumcu okuma süreci içinde giderek düzeltilecek bir ön-projenin işlenmesinden başka bir şey değildir. Şimdi bu süreci betimleyelim, ama bu betimlemenin yalnızca bir çeşit “kısaltma” olduğunun ayırımına vararak. Çünkü bu süreç çok daha karmaşıktır. Başlangıçta, daha birinci projenin revizyonu ortada yokken, yeni bir anlama temel oluşturacak hiçbir şey yoktur; ama aynı zamanda, çatışan projelerin her biri kendilerini asıl bütünsel anlam olarak kabul ettirmek çabası içindedirler ta – ki “birinci” yorum düzeltilsin ve bunun ilk kavramlarının yerine daha yeterli kavramlar konulsun. İşte *Heidegger* ön-yorumların bu gitgellerini, yani bir projenin biçimlenme sürecini oluşturan anlama olayını anlatmaya çalışır. Bu yolu izleyen kişi her zaman için kendi kaba taslaklarının etkisi altında kalma riskine girer; bulmaya hazırladığı ya da bulmayı beklediği anlam, “nesne”nin kendisinin gerçekten ne olduğuna uymayabilir. Bu nedenle, anlamının değişmez uğraşı, otantik ve nesnesiyle oranlı projelerin geliştirilmesidir. Başka bir deyişle, anlama, ödülünü nesnenin doğrulanmasıyla alan cüretli bir girişimdir. Burada nesnellik olarak terimlendirebileceğimiz şey ise, geliştirilme sürecinin ta kendisi içinde gerçekleşen bir beklentinin doğrulanmasından başka bir şey değildir. Bir anlam beklentisinin keyfi ya da eksik olup olmadığını değerlendirebilmek için, onu, kendi boşunalığını gösterebilecek tek şeyle karşılaştırmayıp da ne yapacağız? O halde her metinsel yorumun ilk adımı, yorumcunun, kendini içinde bulduğu “hermenötik” durumdan kaynaklanan ön yargıları gözden geçirmesi, bunları meşrulaştırması, yani kökenlerini ve yeterliliklerini sorgulamasıdır. Artık, *Heidegger*’in betimlediği anlamda hermenötik uğraşın neden basit bir yöntem önerisinden ibaret olmadığını anlayabiliriz. *Heidegger*’in talep ettiği, gerçek anlamının radikal bir açıklamasıdır.

Sözünü ettiğimiz prosedüre bir örnek olmak üzere, eski zamanlara ait bir metnin çözümlenmesi ya da bir çeviri söz konusu olduğunda ortaya çıkacak sorunları düşünelim. İşe elbette yazarın metnindeki tümüyle kişisel sözcük kullanımlarını ve anlamları kavramaya çalışarak başlayacağız. Yoksa metni, doğrudan kendi vokabülerimizin ve özel kavramsal bagajımızın bir fonksiyonu olarak anlamak istememiz ne kadar keyfi olurdu. O halde, şurası çok açık ki, anlama çabamızı yönlendiren, dönemin ya da yazarın özel linguistik âdetleri olmalıdır. Ancak, bu amacın *somutta* nasıl gerçekleşebileceği sorusunu da sormalıyız özellikle semantiğe ilişkin olarak. Yani, genelde konvansiyonel olmayan dil ile metne özgü olan konvansiyonel olmayan dili birbirinden nasıl ayırdedeceğiz? Yanıtımız, ilk yönelişimizi metnin kendisinden almamız gerektiği olacaktır. Bir çıkmazla karşılaşabiliriz; metin bize tümüyle anlaşılabilir gelebilir ya da bize verdiği ilk tepki beklentilerimizle çelişiyor gibi görünebilir – işte bu, konvansiyonel olmayan bir dil kullanılması olabileceğinin göstergesidir.

Linguistik bir kullanımın zımnî amaçları açısından değerli olan şey, yani sözcüklere yüklenmiş olan anlamlı eğilimler, bir metnin *içeriği* hakkındaki beklentimiz (ilk okumamızı büyük ölçüde belirleyen beklentilerimiz) için daha da geçerlidir. Bu konu ise, demekinden de karmaşıktır.

Genellikle kabul edilir ki, günlük dili konuşurken sözcükleri her zamanki anlamlarında kullanırız. Ancak bu varsayımı yapmak, anlaşılan düşüncelerin (daha doğrusu “başkalarının görüşleri”nin-*les dires d’autrui*) bağımsız varlıklar olduğunu ve sırf kavranmış olmaları yüzünden bizim kendi görüş ve beklentiler sistemimizle organik olarak bütünleştiğini de varsaymamızı gerektirmez.

Bir şeyi “kavramak” henüz onu “onaylamak” demek değildir. Başta yalnızca “başkalarının görüşleri”yle tanışmaktayızdır – kendimizi bağlamadan.

Bu önemli ayrıma şunu da eklemeliyiz. “Başka insanların görüşleri”ni tanımaya başlamakla, kendimizi *ipso facto* bu görüşlerin konusu hakkında bir tutum belirtmeye davet edilmiş hissetmeyiz, hele olumlu bir tutum belirtmeye hiç. Yalnızca ifade edilmiş olan “görüş”ün “kabul edilebilir” anlamının ne olabileceğini tartmaya başlarız. Açıktır ki, somut bir durumda bu iki boyut ya da aşama birbirinden pek ayrılamaz: Birinci aşamadaki basit kavramdan daha gelişkin bir şey olan ikinci aşama, *her durumda*, “kavrama”nın somut karakterini de belirler. Hermenötik sorununun devreye girdiği yer de işte bu bağlantı noktasıdır.

Birini dinlediğimiz ya da bir şey okuduğumuz zaman, kendi görüşlerimizi unutamız ya da bunların içeriği hakkında öndüşünceler edinmekten kendimizi alkoyalım demek istemiyorum. “Başka insanların görüşlerine” ya da bir metne açık olmak demek, zaten bunların doğrudan doğruya bizim kendi görüş sistemimize *yerleşmiş* olmaları, daha doğrusu bizim kendimizi bunlara göre yerleştirmiş olmamız demektir. Başka bir deyişle, herkesin de doğruluğunu kabul ettiği üzere, başkalarının görüşlerim *kendi içlerinde* elbette sınırsız bir anlam çeşitliliği taşıyabilirler (sözcüklerin sözlük anlamlarının görece sınırlılığından farklı olarak); ama *somutta* birini dinlerken ya da bir metni okurken, biz kendi açımızdan, çeğışik anlam olanaklarını ayırdetmeye çalışırız - yani *bizim* olanaklı gördüklerimizi ayırır ve *bize* “tartışılması bile abes” gibi görünenleri eleriz. Bu yüzden de “sadık” ya da “bire bir” bir okuma için taşıdığımız iyi niyetlere karşın, kendi beklentiler sistemimizle bağdaştıramadığımız her şeyi “olanaksızlık” adına feda etmeye sürükleniriz.

Oysa gerçek anlamaman amacı şudur: Bir metni okurken, onu anlamak isterken, her bekledigimiz, onu bizi bir şey hakkında *bilgilendireceğidir*. Gerçek bir hermenötik tutumla oluşan bilinç, ona kendi ufkunun dışından gelen şeylerin kökenlerine ve tümüyle yabancı özelliklerine karşı açık olmalıdır. Ancak bu açıklık, objektivist bir “yansızlık”la kazanılamaz; kendimizi “araçlar içine almamız” ne olanaklıdır, ne gereklidir, ne de arzu edilir bir şeydir. Hermenötik tutumun tek koşulu vardır: Kendi görüşlerimizin ve önyargılarımızın tam bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak. Ancak bu yolladır ki, bir metne, bize gerçekten değışik, otantik bir varlık olarak görünebilme fırsatını tanıyabiliriz ve onun kendi gerçeğini bizim ön-düşüncelemimizin barikatlarını aşarak gösterebilmesine olanak verebiliriz.

“Şimdi-burada verili olan”a dayanarak tüm anlamayı kuran beklentisel yapıyı vurgulayan *Heidegger*’in fenomenolojik betimlemeleri son derece doğrudur. Ama iş burada bitmiyor. *Varoluş ve Zaman* aynı zamanda anlamaman ayırdedici özelliğı olan beklentisel yapıdan kaynaklanan evrensel bir hermenötik uğraşın somut bir olaya uygulanmasına da iyi bir örnek oluşturuyor. *Varoluş ve Zaman*’daki “somut olay”, ontolojik sorundur. *Heidegger*’e göre “ontolojik sorunun” hermenötik durumunu açıklayabilmek için, yani içerdigi “öngörüler ve ön-düşünceleri” açıklayabilmek için, genel “ontolojik sorunu” somut bir biçimde yeniden incelemek zorunluluğı vardır. Bu nedenledir ki, *Heidegger* metafiziğın tarihindeki belirleyici aşamalara sistemli biçimde bu soruyu yöneltiyor. Her şey şunu gösteriyor ki *Heidegger*’in yaklaşımı, tüm boyutlarını ancak tarihsel-hermenötik bir bilincin görebileceğı bir evrensel görevi, en iyi biçimde yerine getiriyor.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bilişsel yaklaşımlarımızda yer alan beklentileri yönlendiren ve denetleyen bir bilinci geliştirmeye olan gereksinim büyüktür. Gerçekten geçerli bir anlamayı ancak böyle sağlayabiliriz, çünkü bu bilinç, amacımızın dolaysız nesnesiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. *Heidegger*’in, “bilimsel

temayı, bu ön-yapıları” “nesnelerin kendileri” açısından formüle ederek sağlama bağlayabiliriz” derken kasdettiği de budur.

Bu çözümlerlerin sonucu olarak artık tarih bilincinin sınırsız bir projeksiyon olmaktan çıktığını söylersem, hiç kimsenin beni ölçsüz bir abartmacılıkla suçlamayacağından eminim. Bilincin, kendi önyargılarını ve egemen beklentilerini hesaba katması şarttır. Bu “arıtma” olmadıkça, tarih bilinci sayesinde kazanabileceğimiz aydınlık loş ve verimsiz kalacaktır; tarihsel olarak “başka” olan hakkındaki bilgimiz, basit bir indirgmeden öteye gidemeyecektir. Yalnız önyargılar ve beklentilerle yüklü bir prosedür değil, yöntem hakkında ya da neyin bir tarihsel olgu olması gerektiği hakkında ön-düşüncelerle yüklü bir prosedür de deneyimi yavanlaştırır ve “başka” olanın gözardı edilmesini kaçınılmazlaştırır.

Şimdi, “işlevsel” bir tarih bilincinin hermenötik alanında nasıl geliştirilebileceğini göreceğiz. *Heidegger*’in görüşleri bu noktada da önemli bir dönemeç oluşturur. *Heidegger* öncesi teoriler, kendilerini, bütün ile parçalar arasındaki tümüyle biçimsel bir ilişkinin çerçevesi içinde sınırlamışlardı. Özel bir bakış açısından ifade edecek olursak, hermenötik daireyi, bütünün anlamının “kestirilmesi” ile bu anlamın daha sonra parçalarda ifade bulması arasındaki bir diyalektik olarak görüyorlardı. Başka bir deyişle, romantiklerin teorisine göre dairesel hareket, soruşturmanın bir sonucu değil, ne denli gerekli olursa olsun, eksikliydi. Bir metnin içinde gezine gezine, tüm yönlerine ve çeşitli eklemlerine baka baka, sonunda dairesel hareket mükemmel anlayışa varıp ömrünü tamamlıyordu. Bu hermenötik anlama teorisi *Schleiermacher*’da en uç noktasına ulaşıyor; tümüyle öznel bir fonksiyon olan, katıksız bir kestirme eylemi düşüncesine indirgeniyordu. Açıktır ki böyle bir hermenötik anlama anlayışı, metinlerde saklı duran, gerçekten yabancı ve esrarlı öğeleri “ihlal” etme eğilimindedir. Oysa *Heidegger* yorum dairesini anlatırken, bir metni anlama sürecinin *hiçbir zaman* ön anlamının beklentisel güdülerinden etkilenmemezlik edemeyeceğini şiddetle vurgular.

Bir adım daha ilerleyelim. Demin dedim ki bütün anlamlar, bütün ile parçalar arasındaki dairesel ilişkiler sistemi olarak nitelendirilebilir. Ancak, bu niteleme ek bir belirlemeyle tamamlanmalıdır. Bu sözümü, “tam tutarlılık” diyebileceğimiz bir şeyle açıklayacağım. İlk olarak, tam tutarlılık beklentisi kavramından, tümüyle beklentisel nitelikte bir beklenti anlaşılmalıdır: Bu bir “fikir”dir. Bu anlamayı gerçekleştiren değişmez araçlardan biridir. Tutarlı bir anlam biçiminde sunulmadığı sürece, hiçbir şeyin gerçekten anlaşılabilir olamayacağını gösterir. Örneğin, bir metni okumaya niyetlendiğimiz andan itibaren o metni “tutarlı” varsaymışız demektir— meğer ki bu varsayım isabetsiz çıksın, yani metnin anlaşılmasız mesajını daha baştan anlaşılmasız bir şey diye mahkûm edelim. İşte kuşku da tam bu noktada ortaya çıkar ve işin içine eleştirel gereçlerimizi sokarız. Böyle bir eleştirel incelemenin kurallarını burada belirtmemize gerek yok, çünkü bunların doğrulanması, her yönüyle, bir metnin somut olarak anlaşılmasından ayrı tutulamaz. O halde anlama, tam bir tutarlılık beklentisi tarafından yönlendirilir ve bu beklenti de gösterir ki bir metnin salt biçimsel olmayan bir içeriği vardır. Zaten, anlama sürecinin somut operasyonlarından ortaya çıkan şey yalnızca bir metinde *içkin* olan anlamın birliği değildir; her metinsel anlama, *aşkın* beklentiler tarafından yönlendirilmeyi gerektirir.

Tam tutarlılık beklentisi, hem metnin bir düşüncenin yeterli bir ifadesi olmasını hem de metnin bize gerçekten *doğruyu aktarıyor* olmasını gerektirir. Bu da, anlama kavramının en eski zamanlardan beri taşıdığı anlamı doğrular: Anlama, esas olarak “bir şey hakkında bilgi sahibi olmak” demektir; kişisel görüşler olarak bir başkasının niyetlerini anlamak biçimindeki anlamı ancak

bir türevidir ve ikincildir. Böylece, bütün hermenötiklerin ilk koşuluna dönmüş oluyoruz: Yorum, “nesnelerin kendileri”ne yapılan ortak ve anlaşılabilir bir göndermedir.

Bilişsel yaklaşımımız içinde belirli ve kesinlikle belirleyici beklentilerin, yani hepimizdeki beklentilerin oynadığı rolü vurgulamış bulunuyoruz. Şimdi artık “yakınlık” (*affinitiy*) olayının anlamını, yani tarihsel –hermenötik bir tutumdaki gelenek faktörünü daha açık bir biçimde ele alabilecek duruma gelmiş oluyoruz. Hermenötüğün hareket noktası, anlamının, hem bir gelenekte ifade-sini bulan “*nesnenin kendisi*”ne, hem de o nesnenin bize içinden hitap edebileceği bir geleneğe ilişkin olduğu gerçeğidir. Öte yandan, hermenötik anlamayı başarabilen herkes de şunu bilmelidir ki, “nesnelerle” olan ilişkimiz çok da “olağan”, basit ve sorunsuz değildir. Zaten hermenötüğü tam da, geleneğin bize ilettiği mesajın “aşına” ve “yabancı” karakteri arasındaki gerilim üstüne bina etmekteyiz. Ama bu gerginlik, *Schleiermacher*’ın durumunda olduğu gibi, psikolojik bir gerginlik değildir. Tersine, hermenötik tarihselliğin *anlamı* ve *yapısıdır*. Bir ruh hali değil, hermenötik soruşturmanın nesnesi olan geleneğin aktardığı “şey”in ta kendisidir. Tarihsel mesajların hem “aşına” hem de “yabancı” karakteriyle olan ilişkisi nedeniyledir ki, hermenötik, “merkezi bir konum”dadır. Yorumcu, bir geleneğe aidiyeti ile soruşturmasının teması olan uzaklığı arasında parçalanmış durumdadır.

Bu “hermenötik konum”, şimdiye kadar üzerinde pek durulmamış olan bir olaya dikkatimizi çekmeye yarayabilir. O da *zamansal uzaklık* sorunu ve bunun anlama açısından anlamıdır. Genellikle düşündüğümüzün tersine, zaman, geçmişini geri getirmek için üzerinde köprü kurabileceğimiz bir büyük yarık değil, aslında geçmişin gelişini destekleyen ve bugünün köklerini barındıran bir zemindir. “Zamansal uzaklık”, köprüyle bağlanarak ya da aşılacak bir uzaklık anlamı taşıyan bir uzaklık değildir. Bu görüş, tarihsiciliğin safdil önyargısıydı. İnsanın kendini geçmişteki bir çağın bakış açısına yerleştirmeye ve o çağa özgü kavramlar ve sembollerle düşünmeye çabalamasıyla tarihsel nesnelliğin sağlam toprağına ulaşılabilirliğine inanılmıştı. Oysa, “zamansal uzaklık”, anlama için olumlu ve üretken olanaklar sağlayan bir kaynaktır. Kapatılacak bir mesafe değil, giderek bir gelenek oluşturabilecek öğelerin yaşayan sürekliliğidir. O gelenek ise, geçmişimizden taşıyıp getirdiğimiz her şeyi, bize aktarılan her şeyi aydınlatan ışıktır.

“Zamansal uzaklık”, sürekli bir evrenselleşme hareketi içindedir. Zamanın arıttığı evrensellik, zamansal uzaklığın ikinci üretken boyutudur. Bu hareket, bir dizi yeni “önyargı” geliştirir. Ama bunlar parçacıl ve tikel “önyargılar” değildir; tersine gerçek anlamaya yol gösteren meşru önyargılardır.

Hermenötüğün *eleştirel* görevi, ancak “zamansal uzaklık” dediğimiz olay ve bunun açıklığa kavuşturulmuş kavramı sayesinde başarılabilir. Başka bir deyişle, kör önyargılarla aydınlatıcı önyargılar ve yanlış önyargılarla doğru önyargılar birbirinden ayırdedilebilir. Anlamayı yöneten önyargıları bilinç düzeyine çıkarmalıyız ve bu yolla, gelenekten kendi bileğinin hakkıyla çıkıp gelen “başka amaçlar”ın da olanaklı olduğunu görebilmeliyiz. Bu da, bir şeyi *başkalığı* içinde anlayabilmemizin olanaklı olduğunu idrak etmemizden başka bir şey değildir.

Genel olarak yargıları, tabii her şeyden önce de önyargıları “ayraç içine almak”, sonunda bize *sorgulama* fikri üstüne uzun boylu düşünmek görevini yükler. Sorgulamanın özü, olanakları ortaya çıkarmak ve bunlara karşı uyanık olmaktır. Bunu biraz sonra açacağız. Kanılarımızdan ya da görüşlerimizden biri yeni bir hermenötik bilginin ışığında problematik hale gelince, hatta bir önyargı olduğu ortaya çıkınca, onun ille de otomatik olarak bir çeşit “kesin doğru”ya yerini bırakması gerekmez. Bu, tarihsel objektivizmin naif teziydi.

Bu tezin unuttuğu şey ise şuydu: Çürütülen kanı da, onu çürüten ve yerine geçen “doğru” da, her ikisi de, kesintisiz bir olaylar zincirinin halkalarıdır. “Birinci” önyargı bir yana atılamaz. Çünkü daha sonra oynayacağı önemli bir rol vardır— ama hâlâ geçerliyen oynadığı rolden değişik bir rol. Hatta şunu da eklemeliyiz; Mahkûm edilen önyargı, yeni rolünü ancak sonuna kadar çürütülünce oynayabilir. Bir kanıyı önyargı ilan etmek ve onu yerinden atmak zor bir iştir; çünkü onun yerine her ne konacaksa, bunun geçerliliğini kanıtlaması, ancak birinci önyargının maskesinin tümüyle düşürülmesine bağlıdır. Başka bir pozisyonun yerine geçen her “yeni” pozisyonun, “önceki” pozisyona gereksinimi vardır, çünkü *neye* ve *niçin* karşıt olduğu bilinmeden kendisi de açıklanamaz.

Görülüyor ki “önceki” ve “yeni” önyargılar arasında diyalektik bir ilişki vardır: Bir yandan belli bir kanılar ve görüşler sistemimizin organik bir parçası olan eski önyargı, öbür yanda da onu reddeden yeni öge, yani sistemimizi ya da sistemimizin parçalarından birini sorgulayan önyargı. Aynı şey, bir önyargı olduğu sergilendiği için ikna gücünü kaybetme *süreci içinde* bulunan *benim kendi görüşümle*, şu an için benim görüşler sistemime göre hâlâ dışsal olan ama *benim kendi görüşüm* haline gelme *süreci içinde* bulunan yeni öge arasındaki ilişki için de söz konusudur. Yani, *benim olan* otantik görüşle (önceki önyargı) *benim olan (olacak)* otantik olmayan görüş (yeni ve *başka* önyargı) arasında diyalektik bir ilişki vardır. Bu diyalektik evrensel aracısı ise, bir görüşün önyargı olarak sergilenmesinin ve hermenötik bilgiyle gelen yeni ve başka bir önyargının ortaya çıkmasının, eski bir “benim”i yeni bir “benim”e dönüştürmesi, kabul edilemez bir “başka”yı otantik bir “başka”ya çevirmesi böylelikle de onu başkahlığı içinde ve başkanlığına karşı içerme ve asimile etmesidir.

Tarihsel objektivizm safdildir, çünkü düşündüklerini hiç bir zaman sonuna kadar götürmez. Yönteminin varsayımlarına körü körüne güvendiği için, “kendisine ait” olan tarihselliği tümüyle unuttur. Gerçekten somut olma savı taşıyan bir tarih bilinci, *kendini daha baştan* tarihsel bir olay olarak görmelidir. Ne var ki bilinç, tarihsel bilinç olarak *tanımlamak*, tarih bilinci *gerçekleştirilmediği* yani kendi kendini radikal biçimde sorgulamadığı sürece, boş laftan ibaret kalır. Buna karşılık “tarihsel nesne” kavramı, tarihsel objektivizmin safdil bir ürünüdür; nesnenin tarihselliği tarihsel objektivizm için giderilmesi gereken bir kuruntudur, çünkü “gerçek nesne” bu kuruntuların dışında artık tarihsel değildir. Ya da başka bir deyişle, tarihsel objektivizme göre “*tarihsel nesne*”, “kendi içinde” ile “bizim-için”in bir karışımıdır, yani “*gerçek bir tarihsel olmayan nesne*” ile bizim “*tarihsel kuruntularımız*”ın bir karışımı. Oysa sözünü ettiğimiz radikal sorgulama, objektivist düşüncenin tanımladığı türden bir “tarihsel nesne” anlayışını reddeder.

Yalnız “tarihsel nesne” kavramını değil, “tarihsel nesne” ifadesini de işe yaramaz buluyorum. Bu ibare ile kastedtiğimiz, hiç de bir “nesne” değil, “benim olan” ile “başka olan”ın birliğidir. Sık sık söylediğim bir şeyi yinelemek istiyorum: Her hermenötik anlama, “nesnenin kendisi” ile başlar ve biter. Ama iki şeye karşı da tetikte olmak gerekir: Bir yanda başlangıç ile sonuç arasındaki “zamansal uzaklığın” rolünü yanlış anlamaya karşı, öbür yanda da tarihsel objektivizmin yaptığı gibi “nesnenin kendisi”nin idealize edilmiş objektifikasyonuna karşı. Buna dikkat edersek, “tarihsel nesne”de “kendi” kanı ve görüşlerimize karşı gerçekten “başka olanı” bilmenin nasıl mümkün olduğunu; yani *her ikisini birden* bilmenin nasıl mümkün olduğunu anlayabiliriz. O halde, terimin gerçek anlamında tarihsel nesnenin bir “nesne” olmadığını, iki ögenin “birliği” olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Tarihsel nesne, her ikisinin de ifadelerini buldukları ilişki, yani “yakınlık”tır: Bir yanda tarihsel gerçeklik, öbür yanda “öbürü”nü bilen tarihsel anlamının

gerçekliği. Bilginin ve tarihsel nesnenin kendilerini birbirlerine “bağlılık”larında ifade ettikleri bu “birlik”tir en eski tarihsellik. Bize tarihin içinden gelen bir nesne, yalnızca uzaktan seçtiğimiz bir nesne değil, tarihselliğini gerçekleştiren varlığın ve tarihselliğini gerçekleştiren bilincin ortaya çıktığı bir “merkez”dir.

Sonuç olarak şunu söyleyeceğim: Hermenötüğün, doğru kavranmış tarihsel gerçeklik üstüne düşünebilmesinin koşulu, *tarihsel üretkenlik ilkesi* dediğim kurala uymakla yerine getirilir. İyi anlaşılırsa bu, geçmiş ile şimdi arasında bir dolayım sağlar; geçmişin kendini bize sunacağı ve bize sesleneceği sürekli bir dizi perspektif geliştirir. Bu radikal ve evrensel anlamında, tarihsel özbilinç ya da tarih bilinci, felsefenin ebedi görevinin terk edilmesi değil, her zaman başlıca amacımız olan gerçeğe ulaşmada bize bağışlanmış bir yoldur. Ve ben, bilincin tarihsel üretkenliğe açılabilme şansını, anlama ile dil arasındaki ilişkide görüyorum.²⁴

²⁴ Gadamer’in burada geliştirdiği anlamıyla tarihsel hermenötikle ilgili ayrıntılı görüşleri ve dil konusuna verdiği büyük önem, yazarın *Wahrheit und Methode* kitabının III. bölümünde (ss. 361 – 465) bulunabilir.

BU kitapta yer alan makaleler 1976-77 ders yılında Kaliforniya Üniversitesi'nde (Berkeley) düzenlenen "Kültür Sosyolojisi" seminerine verilen bildirilerin bir bölümüdür. Tamamı 1979'da İngilizce olarak Kaliforniya Üniversitesi Basımevi'nce yayımlanmıştır. Makalelerin en önemli ve ilginç olanları Türkçe'ye çevrilerek elinizdeki derleme oluşturulmuştur.

Her biri kendi alanının önde gelen adlarından olan yazarların yazıları arasındaki ortak nokta, toplum bilimlerinde ya da kitapta katkısı bulunanlardan bazılarının yeğlediği deyişle insan bilimlerinde yorum yönteminin açıklayıcı gücünü ortaya koymaya çalışmalarıdır. Burada yöntemden anlaşılması gereken, dar anlamda bir açıklama ve araştırma tekniği değil, daha geniş anlamda bir metodolojik yaklaşımdır.

Yazarlar yorumcu yaklaşımı siyasal iktisat, antropoloji, bilim tarihi, tarih felsefesi gibi çeşitli alanlarda uygularken, hem belli toplumsal olay ve süreçleri açıklamaya, hem de bu yaklaşımın ardında duran bilgi kuramını ve toplumsal bilimler felsefesini belirtmeye çalışmışlardır. Kimisi Marksizm'le fenomenolojiyi lağdaştırmayı denerken, kimisi de "yorumbilim" in (hermenötik) temellerini irdelenmiştir.

Editörlerinin de belirttiği gibi, kitabın kesin çerçevesi çizilmiş, yaygın yandaş ve uygulayıcıları olan, bütüncül bir yaklaşımı temsil etme iddiası yoktur. Toplum bilimlerinde kimi temel yöntem sorunları karşısında birbirine yakın arayışlar içinde olan düşünürlerin yanıt denemelerini bir araya getiren bir derlemedir. Yanıtlar yer yer incelikli, bazen de yetersiz bulunabilir, ama sorulan sorular ve ele alınan sorun önemli sayılmalıdır.