

## Lévi-Strauss Üstüne

Birikim 28 - 29/58

Lévi-Strauss çağımızda en çok sözü geçen düşünürlerden biri. Çok sayıda eser vermiş. Kendisini izleyenler, yorumlayanlar var. Onu savunanların ve ona karşı çıkanların hakkında söyledikleri bir hayli değişebiliyor. Bu arada kendisi de, yapmak istediğini açıklayacak birçok şey söylemekle birlikte, özellikle dünya görüşü ve yöntemi konusunda bazı önemli sorunları açıkta bırakıyor. Bunları, eserlerinden çıkarmak gerek. Eserleri ise, genellikle güç anlaşılır metinler olarak kabul edilmekte. Teori ile somut gözlem içiçe geçmiş durumda. Ayrıca, zaman içinde düşüncesinin az çok değiştiği söylenebilir; şu halde, asıl Lévi-Strauss'u hangi metinlerde, nasıl teşhis edeceğiz?

Bunları sıralamakla, hasım kabul edilecekse de en azından saygıdeğer bir hasım sayılması gereken bu zeki ve üretken düşünürü, bu kadar sınırlı bir çerçevede ele almanın getireceği zorunlu sınırlılıkları anlatmak istiyoruz. Söze, Lévi-Strauss'un kendi gelişmesini anlatan satırlarıyla başlayalım: 1955'de yayımladığı **Tristes Tropiques**'de, jeoloji, psikanaliz ve Marksizmi, «Üç sevgilim» diye anlatır:

Bana Marksizm de, tıpkı jeoloji ve psikanaliz tarzında çalışıyormuş gibi görünmüştü... Her üçü de, bir tip gerçekliğin anlaşılmasının, bir başka tip gerçekliğe indirgenmekle mümkün olduğunu gösteriyorlardı; ve asıl gerçeklik, hiçbir zaman, en belirgin olan gerçeklik değildi... bütün bu durumlarda sorun aynıdır: akıl ile duyu-algısı arasındaki ilişki...

Yazarın Marksizmle ilgili sözleri ilginç. Bu tutumuna her zaman bağlı kalmıştır. Öğrencilerine, bilimsel çalışmaya örnek olarak, Marx'ın 18 Brumaire'ini okuttuğu söylenir. Bazı Marksist yazarlarla, örneğin Maxime Rodinson'la polemikleri vardır ve bunlarda tartıştığı sorun, kendisinin mi, onların mı daha iyi bir Marx yorumcusu olduğudur. Lévi-Strauss'

un bu tavrını başka yapısalıcılarda da izlemek mümkündür. Ancak, bütün bu öznel tavırlara karşın, farklılık da ortada. (ne kadar «ortada» olduğunu bu sayfalarda araştıracağız!) Yapısalcılık kendisi geliştikçe, Marksizmle arasındaki mesafe açılmıştır ve açılmaya devam etmektedir. Ancak, geçerken ekleyelim ki, çoğu yapısalcıya göre Marksizm, **kendi açıklama düzeyinde**, doğru ve bilimseldir.

Lévi-Strauss öncelikle bir antropolog; kendi disiplininin çıkardığı sonuçlar, şimdilerde, başka araştırma alanlarına taşmış olsa da. Onu başka antropologlardan ayıran bir özelliği, alan çalışmasına fazla önem vermesi. Ampirizme sınırsız bağlı kalan Anglo-Sakson antropoloji okulu onu özellikle bu açıdan eleştiriyor. Oysa Lévi-Strauss, kendi çıkış noktası açısından, bu konuda haklıdır, çünkü, genel yöntem düzeyinde ampirizme karşıdır. Bu, onu, olumsuz (negatif, yani karşı çıktığı nesnede ortaklık yönünden) Marksist düşünce geleneğine yaklaştırır. Öte yandan, evrimciliğe de aynı ölçüde karşıdır Lévi-Strauss. Demek ki, aynı olumsuz (negatif) ilişki içinde, Marksizmle gene yaklaşmaktadır. Son olarak, doğalcılığa, hele «doğal insan» gibi soyut kavramlara karşı çıkmakla, insanın toplumsallığını sürekli vurgulamakla, bir kere daha Marksizmle aynı safta görünmektedir. Ama bizim için sorun, bu olumsuz birlikteliğin ötesinde, olumlu anlamda bir birlikteliğin var olup olmadığı. Böyle değilse, o zaman aynı safta görüldüğü sırada bile, aslında başka bir düşüncenin temsilcisi olduğunu anlamak gerekecektir. Bu soruyu akılda tutarak, ilkin, Lévi-Strauss'un çalışma yöntemlerini inceleyelim ve kendi alanında ortaya koyduğu ürünlerin başarı derecesini gözden geçirelim.

### DİLSEL SENTAGMA-PARADİGMA İLİŞKİSİNİN TOPLUMSAL HAYATTA GENİŞLETİLMESİ

Benveniste dolayısıyla dilbilim yöntemlerinden söz ederken, «sentagma-paradigma»

yapısının mantığını açıklamıştık. Lévi-Strauss bu dilsel yapıyı, toplumsal hayatın başka alanlarına genişletir. Çıkış noktası, belki de çok iyi bildiği müzik teorisidir. Sentagmatik dizinin, birbirine eklenen anlamlı birimlerden oluştuğunu görmüştük. Lévi-Strauss bunu müzikteki melodiye benzetir. Melodi de, notaların belirli dizilişler içinde birbirlerine ardarda eklenmesinden oluşur. Müzikte paradigmanın yerini tutan şey ise, «armoni»dir; yani, belli bir anda, orkestranın çeşitli âletlerinin çıkardığı sesler. Orkestra yöneticisinin önündeki nota defterinde, melodi, yatay olarak okunur, notaların yatay dizilişi sözkonusudur burada. Armoni ise, dikey olarak okunur. İnsan kulağı ve dolayısıyla beyni, aynı anda hem melodiyi, hem de armoniyi alabilir. Bu, Lévi-Strauss için, aşağı yukarı insan beyninin çalışma şemasına tekabül eder: gazetelerdeki bulmacalar gibi, «soldan sağa» uzanan boyutları ile «yukarıdan aşağıya» uzanan boyutları vardır insan zihninin. Dille ve müzikle bu yetiyi gerçekleştirdiğimize göre, başka yollardan haberler verirken (bildiriler üretirken) de, aynı işlemi yürürlüğe koyabilmemiz gerekir.

«Bildiri üretmek»... Bu, Lévi-Strauss'a göre, her toplumun ürettiği başlıca nesnelere biridir. Toplumsal davranışlarımızın çoğu, dil gibi, doğrudan doğruya bildiri üretmiyorsa da, insan zihninin zorunlu bildiri üretme özelliğinden ötürü, insanların yaptığı her şey, kendileri hakkında bildiriler üretir. Bu üretme işi, dilde ve müzikte olduğu gibi, sentagmatik ve paradigmatik ilişkiler içinde düzenlenir. Bir başka yapısalcı, Roland Barthes, bu konuda ilginç diziler çıkarmıştı.

Giyim konusunu ele alalım. Üşümek için v.b. nedenlerle giyiniriz. Ama insanlar bir kere giyinmeye başladıktan sonra, giyim, bir işaret sistemi haline gelmiştir. Bir insan nasıl konuşarak «ben şuyum, buyum» diye kendi hakkında bilgi verirse, giyim kuşamıyla da kendi hakkında bilgi verir (ikincisi, büyük bir ihtimalle, birincisinden daha doğru bir bilgidir, çünkü bunda bilincin çarpıtıcı payı daha azdır; dolayısıyla, yapı, giyimde, bilinçli sözdekinden daha kolay teşhis edilebilir).

Giyim eşyalarının bir paradigmatik sistemi vardır. Bunlar, dildeki adlar, filler, zamirler gibi takımlar içinde yer alırlar. Örneğin,

başımıza fötr şapka, silindir şapka, bere veya kasket giyebiliriz. Sırtımıza smokin ceket, spor ceket, deri ceket, montgomeri geçirebiliriz v.b. Dildeki sentagmatik diziyeye tekabül eden ise, bedenün değişik kısımlarına giydiğimiz çeşitli şeylerdir. Bir cümlemin öğeleri nasıl birbirleriyle uyumlu olmak zorundaydı, örneğin, «ben eve giderken dolmuşa» diye başladığımız bir cümlemin sonuna «binerim» demek mantıkî, ama, sözgeliliği, «zortlarım» demek nasıl mantık dışı oluyorsa, smokinli ve papyon takmış bir adamın ayağına takunya geçirip sokağa çıkması da aynı şekilde sistemi bozar.

Aynı sistemleri başka alanlarda da buluruz. Örneğin, ev eşyası. Üzerine oturan eşyalar, üzerine uzanılan eşyalar, içine eşya konan eşyalar, üzerinde bir iş yapılan eşyalar v.b. vardır. Bunların paradigmatları, daha çok ayrı stillerde yapılmış yataklar, koltuklar v.b. ile özetlenebilir. Sentagmatik diziler ise, stilli uygun koltuk, masa, sehpa gibi eşyaların bir araya getirilmesidir. Mimarlık alanında gene aynı durumla karşılaşırız. Bir binanın değişik yerlerini inşa etmenin çeşitli üslupları vardır. Bütün bu kısımlar bir araya geldiğinde bina ortaya çıkar. Binayı yaparken, tasarladığımız genel yapıya göre balkonunun, çatısının v.b. üsluplarını da seçeriz. Yemek de böyledir. Meze, çorba, et yemeği, sebze, salata, tatlı, sentagmatik bir biçimde dizilir. Biz bu dizilişi, paradigmatik takımlar içinden seçme yaparak oluştururuz. Lahmacun ve Adana kebabı yemişsek, tatlı kısmında kadayıf gibi bir şeyi seçeriz; lüfer ızgara ve roka yemeyi aklımıza koymuşsak, böyle bir yemeğe domates çorbası veya patlıcan musakkası ile başlamayız.

Lévi-Strauss, paradigmatik diziler ve sentagmatik zincirlenmelere başka terimlerle de değinir. Edebiyatın retorik alanından aldığı bu terimler, metafor (istiare, eğretileme) ile metonimdir («metonim»in Türkçe karşılığına rastlamadık). Metafor ve metonim deyimleri, Lévi-Strauss için, özellikle mitlerin analizi açısından yararlıdır. Mitik imgelemde, doğaüstü varlıkların yaşadığı bir dünyayı anlatmak istiyorsak, bu dünyayı bir kuşlar, böcekler, balıklar dünyası gibi gösterebiliriz. Bunlar, bir şeyi simgeleyecektir. Ama tek simgeleştirme yolu bu metafor tekniği değildir. Bazan da bir

Birikim 28 - 29/59

sistemi, bir parçasını gördüğümüz zaman tanıyabiliriz. Örneğin bir taç, kralın giydiği şeylerden sadece biridir, ama yalnız tacı gördüğümüz zaman da, anlatılmak istenenin krallık sistemi olduğunu anlarız (bu, metonimdir). Mitler, bu iki simgeleştirme yoluyla anlam iletilirler.

Lévi-Strauss, son döneminde, en çok mitoloji üstünde duruyor. Ama mitleri inceleyebilmek için kurduğu yöntemi, ilkin başka alanları inceleyerek oluşturmuştu. Şimdi biz, yazarın önemini ve özgünlüğünü kabul ettirdiği bu alanlara kısaca bakalım.

## AİLE SİSTEMLERİ

Lévi-Strauss, antropolojinin, iktisat ve dilbilim gibi, ilişkileri inceleyen bir bilim olduğu görüşündedir. Bütün bu bilimlerde, aslında, insanlar arası iletişimin (komünikasyon) değişik biçimleridir. Çünkü insan, özünde, anlamlar ileten bir varlıktır.

Antropoloji, iktisat ve dilbilim... Bunlar Lévi-Strauss'un temel bilimleri, çünkü ona göre toplumda üç şeyin dolaşımı vardır: kadınlar, mallar ve hizmetler ve bildirimler. Bu üçü dolaşımı bütün toplumlarda görürüz. Her özgül toplum yapısı, bu üç dolaşım düzeyinin özel bir eklemlenişidir. Bir toplumsal formasyonun öğelerinin bu şekilde tesbit etmek bizce ancak kısmen doğru olabiliyor. Ama, Lévi-Strauss'a daha sağlam bir eleştiri yönelmek istiyorsak, eklemlenme biçimini tasarlayış tarzı üstünde durmalıyız. Yazara göre, bunlar bir sistem içinde eklemlenmişse, her birinin iletişim kuralları ötekine indirgenebilir. Hatta, birinin getirdiği iletişim kuralları ötekinin kurallarını dile getirmenin bir başka yoludur.

Burada Benveniste ve dilbilim için yazdığımız tanıtımda değindiğimiz bir özelliğin somut kanıtını görüyoruz. Dilin işler bir sistem olabilmesi için, bütün öğelerinin karşılıklı olarak birbirleriyle uyum halinde bulunması gerekir. Toplumu dil analogisinden hareketle çözen Lévi-Strauss, toplumda varolan yapıların da birbirleriyle özdeşliğini veya en azından hemojenliğini bir postüla haline getiriyor. Bu ise, Hegelci toplumsal bütünlük kavramından farklı değil; orada da, toplum, parçaları birbirlerini dile getiren, çünkü aynı ortak özden türeyen bir bütündür. Bunun daha ayrıntılı eleş-

tirisini biraz ileriye bırakıp, Lévi-Strauss'un aile ilişkileri üstüne söylediklerine kısaca göz gezdirelim. Bu gibi incelemelerde, Lévi-Strauss'un birçok doğru tesbiti olduğunu da göreceğiz. Yöntemini eleştiriyoruz, ama bu yöntemle bazı bilimsel sonuçlar alındığını da görüyoruz. Bu, hiç şüphesiz, bir paradoks. Ancak, böyle bir paradoksu burada açıklanması çok uzun sürer, çünkü bu, bilimsel düşüncenin işleyişiyle ilgili, başlı başına önemli bir konudur. Bu konu, Murat Belge'nin bu sayıdaki «Marksizm ve Yapısalcılık» üstüne yazısında açıklanmaya çalışılmıştır.

Lévi-Strauss'un aile sistemleri açıklamaları genellikle başarılıdır. Buna, gördüğü örneği iyi açıklamaktan ileri gelen bir başarı gözüyle de bakılamaz. Çünkü bir belirli durumda olayı açıklamak için kullandığı ölçüler, bundan farklı bir yerde ve durumdaki kurumu açıklamakta da başarılı olabilmektedir.

Başka konularda olduğu gibi, burada da, Lévi-Strauss'un tutumu ampirizme karşıdır ve sadece bu tutumun bile, başka epistemolojik ilkelerle çalışan antropologlara karşı onu avantajlı kıldığı düşünülebilir. Ampirik yoldan giden bir antropolog, karşılaştığı her aile sistemini kendi başına bir sistem olarak ele almak ve bu tikel sistemin içsel kurallarını anlaşılır kılmakla yetinecektir. Lévi-Strauss ise, ilke olarak, ailenin nesnel bir yapı olduğu, dolayısıyla bu yapının kurallarının, değişik toplumsal bağlamlar içinde yer alan değişik aile sistemlerinde etkili olduğu kanısındadır. İşte bu nedenle, bir aile sistemi için kurduğu açıklama yöntemini, yüzeyde ona hiç benzemeyen bir başka aile sistemine uygulayabilmektedir.

Tarih boyunca, aile yapısının değiştiğini görüyoruz. Ama değişmeyen bir şey, bütün bu değişen biçimlerde, aile üyesi olan kişilerin, aileye karşı tavırları; yani kendilerini bir ailenin üyeleri olarak başkalarından ayırmaları. Aile ölçüsünün her zaman biyolojik olmadığını, bazı ilkel toplumlarda çocuğun oluşumunun biyolojik sürecinin bilinmediğini, örneğin, babanın baba olduğunun bilinmediğini görüyoruz. Buna dayanarak diyebiliriz ki toplumdaki her şey gibi aile de (tabii bu biraz daha şaşırtıcı) doğal değil, toplumsal olarak belirlenir.

Ailenin ortaya çıkışıyla birlikte (ki bu insan toplumunun çıkışıyla eşzamanlıdır), aile-içi cinsel ilişki de bir tabu haline gelerek yasaklanmıştır. Aile sistemi değiştikçe tabunun kimleri ilgilendirdiği de değişmiş, ama kendisi değişmeden kalmıştır. Tabu, aile olarak oluşmuş birimin, kendi dışından kişilerle evlenmesini gerektirdiği için, değişik aileler evlenecek çiftlerin alış veriş üstüne kurulu karşılıklı ilişkilere girmişlerdir. Bu, toplumsallaşmada önemli bir adımdır. Çiftlerin alış verişleriyle kastımız, daha çok, kadınların dolaşımıdır çünkü en eski toplumlardan bu yana kadınlarla erkekler arasında eşitsizlik ve baskı geçerlidir.

Bu konu açılmışken, «anaerkil/ataerkil» sorunu üstünde de biraz duralım. Antropolojinin emekleme çağlarında, anaerkil denilebilecek toplumların varlığı öğrenilmişti. Anaerkillik, soyun, ana soyundan devam etmesi demektir. Bunda bazı durumlarda, babalığın rolünün bilinmemesi de rol oynar. Eski antropologlar, bu evlilik sistemini, ana tanrıçalar gibi mitolojik olaylara da bağlayarak, kadının bir çeşit üstünlük konumunda olduğu bir toplum biçimini varsaymışlardır. Kronolojik olarak da, bu evrenin, erkeğin egemen olduğu ataerkil düzenden önce geldiğine hükmetmişlerdir. Bu tür anlayışlar, Bachofen gibi eski antropologlar yoluyla, Engels'e kadar gelmiştir. Oysa, anaerkil aile biçimleri elbette vardır, ama bunlarda kadının egemen bir konuma sahip olması sözkonusu değildir. Bu tür aileye dayanan toplumlarda, mülkiyeti yöneten ve bütün önemli konularda söz sahibi olan, dayı, yani kadının erkek kardeşidir. İkincisi, anaerkil ve ataerkil düzenlerin evrimsel bir sıralanma içinde birbirlerini izlemesi de sözkonusu değildir. Her iki aile biçimi yanyana yaşayabilir. Lévi-Strauss'un aile sistemleri açıklamalarında başarılarından biri de, bunların, genel aile yapısı içindeki öğelerin değişik örgütlenme biçimlerinden ibaret olduklarını göstermek olmuştur. Bu konularda, örneğin Engels'in kitabıyla Lévi-Strauss'a karşı çıkmak (Tarih, Devrim, Sosyalizm'de Kivılcımlı'nın yaptığı gibi), konuyu hiç bilmeyen başka Marksistlerden alkış toplayabilir, ama bu çağda tartışmaya bu gibi gerekçelerle girmek, tamamen çağdaş bir bilgisizlik göstergisi olur.

Aile sistemini açıklamakta Lévi-Strauss'

un başarısı, bizce, kadını, bir dolaşım ögesi olarak görebilmesidir. Bunu gördüğü anda, kadını «alan» dışında bir de «veren» olması gerektiğini anlamıştır. Böylece, aile sistemine Avrupa merkezli bir gözle bakan ve dolayısıyla aile yapısını evlenenler ve çocukları çerçevesinde kavrayan antropologların göremediği erkek kardeş ögesi, analizin içine girmekte, girince de, eksik çerçevede anlaşılamayan özellikler birdenbire aydınlığa çıkmaktadır. Buna göre, biyolojik ilişki «erkek kardeş/kız kardeş» ve «anne/çocuk» karşıtılarıyla, kültürel ilişki de «karı/koca» ve «kız kardeşin kocası/kadının erkek kardeşi» karşıtılarıyla oluşmaktadır. Bu yapı, soy çizgisiyle birlikte, kadınlarla mal ve hizmetlerin dolaşımını da açıklayabilmektedir.

Bu konuların ayrıntısına inemeyeceğiz. Dolayısıyla eleştirimizi de daha önemli bir sorun üstünde yoğunlaştıracacağız. Lévi-Strauss, ilkel toplumlarda aile sistemini yukarıdaki genel ilkeler çerçevesinde açıkladıktan sonra, burada, ekonominin bir rol oynamadığını, ilkel toplumların örgütleyici ve belirleyici düzeyinin kadının dolaşımına dayanan aile ve kandaşlık sistemleri olduğunu söyler. Bu, her toplumda ekonominin belirleyici olduğunu ileri süren Marksist teze aykırı bir anlayış gibi görünüyor. Ama Lévi-Strauss bu konuda değil. Başka Marksistlerle, kendisinin doğru Marksist olduğunu kanıtlamak için en çok polemik giriştiği konu da bu. Yapısal Antropoloji adlı kitabında kendi görüşünü Marx ve Engels'den alıntılarla destekliyor:

Yeni olarak yaptığım, sınıfların varoluşunun, üretimin gelişmesinde belirli tarihî dönemlere bağlı olduğunu ispatlamak olmuştur (Marx, Weydemeyer'e Mektup). (Yani sadece «belirli tarihî dönemlere» - Birikim)

Kendilerini sürekli olarak aynı biçimde yeniden üreten, bir raslantı sonucu yıkıldıkları zaman da, aynı yerde ve aynı adla yeniden ortaya çıkan bu kendine-yeterli toplulukların üretim için örgütlenmelerinin basitliği —bu basitlik, Asya toplumlarının değişmezliği sırrının anahtarıdır... (Marx, Kapital)

Tacitus'un Germenleri ile Amerikalı Kıvılcıklar arasındaki paralellikler konu-

maktadır. Çağdaş antropoloji Marksizmin açıklamadığı ve analitik araçlarının yetersizliği veya uygunsuzluğu nedeniyle açıklayamayacağı bir alan değildir. Tersine, en rasyonel açıklama tarzı, ancak Marksist analizin araçlarıyla mümkündür. Lévi-Strauss'un kadın, mal ve hizmet ve bildirim dolaşımı yapılarını birbirine tercüme edilebilir yapılar gibi ele alan, yani, belirleyici temel öğelere göre hiyerarşik biçimde yapılaşmış bir toplum anlayışından uzak yöntemine oranla, çok daha kapsamlı ve bilimsel bir açıklamayı sağlamaktadır.

### TOTEMİZM KONUSU

Totemizm konusu da, Lévi-Strauss'un kendi yaklaşımının görece doğruluğunu başka antropologlara somut kanıtlarla ispatladığı bir konudur. Bu konuda, Lévi-Strauss'a kadar getirilmeye çalışılan açıklamaların hiçbiri yeterli değilken, en çok bir iki durumda geçerli olup başka örneklerle uygulanamazken, Lévi-Strauss, olayın bütününe kapsamına alabilecek bir açıklama tarzı oluşturmuştur. Böyle bir başarıya ulaşması, kendinden önceki açıklamaları eleştirmesi ve olaya hepsinden farklı bir açıdan, farklı bir temelden bakabilmesi sayesinde mümkün olmuştur.

Totemizm öteden beri bütün antropologları ilgilendiren bir olaydı. Bütün çabalara karşın, totemizm olgularına doyurucu bir sınıflandırma bulunamadı. Ne tür bir sınıflandırmaya gidilse, kurulan kategorilerin dışında kalan olgular oluyordu. Zamanla antropologlar da totemizmi açıklamaya çalışmaktan bıktılar. Böyle bir şey yokmuş gibi davranmaya başladılar.

Çeşitli açıklama tarzları arasında bizi (Lévi-Strauss'u da öyle) eleştirel bir açıdan en fazla ilgilendireni, işlevselciliğinkidir. Bizi ilgilendirmesinin nedeni ise, kaba maddeciliğinin, bayağı Marksizmin ekonomizmiyle çakışması. Burada, sözü uzatmamak için işlevselciliğin (fonksiyonalizm) sözcüsü olarak Malinowski'yi ele alabiliriz.

Malinowski toplumları biyolojik organizmalar analogisi içinde düşünür. Böyle olunca, toplumda ihtiyaçlar ve giderilme biçimleri vardır. Bütün toplumsal etkinlikler bunlara indirgenebilir. Bu, oldukça soyut «ihtiyaç» sözünün içeriği, Malinowski'de, sürekli olarak bi-

yolojiden kaynaklanır. Toplum organizma olarak düşünülünce, uyum ön plana çıkar. Çelişki, bu görüş çerçevesinde, bir çeşit mikrobik hastalık gibidir.

Totemizm konusunda Malinowski'nin yaklaşımı da başka birçok antropologunki gibi işlevsel ve kaba maddecidir. Bilinen totemlerin çoğu hayvan veya bitkiler: Bu, niçin böyle oluyor? Şüphesiz, insanın besinleri olduğu için. İlkel insan, kendisini beslediği nesneyle özdeşliyor; şöyle diyor Malinowski:

Vahşetten vahşinin midesine ve dolayısıyla zihnine giden yol çok kısadır ve dünya onun gözünde, kolay kolay seçilemeyecek bir arka-plandır; bu arka-planın biraz önünde yararlı, yani öncelikle yenilebilir hayvan ve bitki türleri bulunur.

Bu teze karşı hemen ileri sürülebilecek, ampirik düzeyde bir itiraz var: çeşitli ilkel toplumlarda totem olarak kabul edilen hayvan veya bitkilerin çok büyük bir çoğunluğu yenmeyen türden. Bazı topluluklarda, gökssel cisimler ya da ırmaklar, taşlar gibi doğal nesnelere de totem. Bazı başka topluluklarda ise, hayali olan ve hayali olduğu herkesçe bilinen totem hayvanlarına raslanıyor. O halde, totem nasıl olup da beslenme içgüdüsünden türeyebilir. Malinowski ve onun gibi düşünenlere göre, olay ilk ortaya çıktığında totem doğrudan doğruya beslenme işleviyle ilgiliydi. Ama sonradan bu köken unutuldu ve herkes gelişmiş totemler kabul etmeye başladı. Bu, herhangi bir tarihî kanıt bulunmadığı için, bir tahminden ileri geçmiyor. Şüphesiz, oldukça zayıf ve inandırıcı olmayan bir hipotez.

Beslenme içgüdüsüyle hayvan totemler seçildiğini kabul etsek bile, insanın kendisi bu yediği hayvanlarla özdeşleşmesine hangi psikolojik-ideolojik-toplumsal mekanizmanın yol açtığını da araştırmamız gerekir. Malinowski ve işlevselcilere göre bunun da açıklanması kolaydır. Hayvan insana benzer, onun gibi hareket eder, bedeni vardır v.b. Öte yandan, insanların yaptığı şeyleri insandan daha iyi yapar, daha iyi yüzer, görür, koku alır v.b. Böylece, doğa ile insan arasında bir noktada yer alır. Beslenme içgüdüsü, ayrıca hayvana karşı duyulan hayranlık veya korku gibi karışık duygular yüzünden, ilkel insanlar bu hay-

sunda açık bir fikre varabilmek için, senin Bancroft'un birinci cildinden (Pasifik Devletlerinin Yerli Irkları v.b.) bazı nazik alıntılar yaptım. Üretim yöntemleri temelden farklı olduğu için, aradaki benzerlik büsbütün şaşırtıcı oluyor → bir yanda hayvancılık veya tarım yapmayan avcılarla balıkçıları, öbür yanda göçebe hayvancılıktan tarıma geçişi görüyoruz. Bu aşamada, üretim tipinin, kabile içinde eski karşı cinsler topluluğu ve eski kan bağılıklarının erime derecesinden daha az belirleyici olduğunu ispatlıyor bütün bunlar. (Engels, Marx'a Mektup)

Lévi-Strauss'un seçip verdiği bu alıntılar, yazarın neyi kanıtlamak istediğini göstermekte: ekonominin belirleyiciliği, ilkel topluluklarda, aile ilişkilerinin belirleyiciliği yanında çok geri planda kalır. Bu yazısının son dip notunda, önce, Engels'in **Mülkiyetin Kökeni**'nde Morgan'dan aldığı bir **barbarlık** tanımını veriyor:

...insanın evcil hayvan yetiştirmeyi ve tarım yapmayı öğrendiği, doğal ürünler stokunu insan aracılığı yoluyla artırma yöntemleri geliştirdiği dönem...

Lévi-Strauss, ekonomik açıklama tarzı önde gittiği için, Engels'in bu tanımını pek tutmadığını örtük bir biçimde belirtiyor. Ama hemen ardından, bu sefer Engels'in Kautsky'ye yazdığı bir mektuptan, kendi açısına daha yakın bir söz buluyor:

Bir toplumun ilkel karakterini belirleyen şey barbarlık değil, kabiledaki eski kan bağlarının bütünsellik derecesidir. Şu veya bu kabile için tek tek olaylardan birtakım sonuçlar çıkarmadan önce, her belirli kerte, bu kan bağlarının durumu gösterilmelidir.

Böylece, karşımıza bir sorun çıktı. Şu alıntılara bakıldığında, Marx ve Engels'in Lévi-Strauss'la aynı safta olduklarını görüyoruz. İlkel toplumlarda, belirleyici öğe, kan bağıdır. Şu halde, ekonominin bütün toplumlar için belirleyici olduğu postülamız konusunda ne söyleyeceğiz?

Bizce bu konuda en doğru cevabı veren Marksist, Emmanuel Terray'dir. Terray, ekonominin belirleyiciliği tezine dogmatik bir şekilde bağlı kalmak için somut kanıtları yadsıma yoluna gitmiyor; Lévi-Strauss'la kendi savaş alanında göğüs göğüse çarpışmayı göze alıyor. Bu arada, Lévi-Strauss'un Marx ve Engels'den getirdiği kanıtları da gözden kaçırıyor.

Ekonomi her toplum biçiminde belirleyicidir; öte yandan, ilkel toplumlarda kan bağları ekonomik ilişkilere oranla egemendir. Verilerimiz bunlar, bunları nasıl uzlaştıracamız?

İlkel toplumda üretici güçlerin gelişme düzeyine bakacağız. Burada üretimde ne gibi araçlar ve ne gibi yöntemler kullanılır? Araçlar son derece basittir; dolayısıyla, yeneden üretimleri toplumun üyeleri için bir sorun yaratmaz. Tarım, avcılık v.b. bu tür üretimin tekniği de son derece basittir; bu teknikleri bilmek, kimseye özel bir ayrıcalık kazandırmaz. Bu durumda, üretim sürecinde en önemli rolü oynayan öğe, insan gücüdür. Şu halde toplumun örgütlenmesinde, **insan gücünün yeniden üretimi** egemen rolü oynayacaktır. Bu da, aile sisteminin egemenliğini doğrudan doğruya gündeme getirmektedir. Engels'in yukarıdaki metinleri şimdi bu gözle okunursa, onun da bundan farklı bir şey söylemediği açıkça görülecektir.

Demek ki, ilkel toplumda aile sistemi egemen rolü oynamaktadır. Ama ona bu rolü veren, üretici güçlerin gelişme düzeyidir; yani, maddî hayatın üretilmesi ve yeniden üretilmesi anlamında ekonomi, ilkel toplumda da, belirleyici rolünü oynamaktadır. Belirleyici, ama doğrudan doğruya değil, Marx'ın, Engels'in söyledikleri gibi, **son kerte belirleyici**. (Bu sorunların benzerlerini **Kapitalist Devlet Sorunu** adlı kitabımızda işlemiştik; Terray'in iki makeden oluşan kitabının Morgan üzerine olan birinci bölümünün çevirisi ve notları da hazır durumda; bu kitap, önümüzdeki yayın yılında çıkaracağımız ilk eserler arasında olacak)

Terray'den aktardığımız açıklamanın Lévi-Strauss'un karşımıza koyduğu soruya yeterli cevap verdiği kanısındayız. Bu cevap, öncelikle şunu gösteriyor. Ekonominin belirleyiciliği konusunda Marksizmin genel postülası, ilkel toplumlar düzeyinde de geçerliliğini koru-

vanları dinî özelliklerle donatarak totem haline getirmişlerdir. Totemle ilgili kültler, âyinler v.b. sözkonusu cinsi denetleme işgüdüsünden doğar.

Böylece, Malinowski ve başka işlevselciler, doğal bir durumda yaşıyor gibi gördükleri ilkel insan için, totemizmi de doğal bir kurum saymışlardır. O kadar ki, totem tamamen doğal koşulların insana empoze ettiği bir zorunluluk olarak anlaşılır ve totemizmin kültürel denebilecek bir olgu olduğu düşünülmez. Bu tür bir doğalcılık, aynı zamanda, çok madeci ve dolayısıyla çok bilimsel de bulunmaktadır.

Lévi-Strauss ise olaya bambaşka bir açıdan yaklaşır. Sorun, pratik düzeyde olaya daha karmaşık bir bütünlük içinde bakmasında, totemlerle ailelerin yapıları arasında, mitler arasında bağlar araması ve dilbilimsel analizlere girişmesinden ibaret değil. Olayın bütününe başka bir teorik düzeyde bakar. En kısa özetle bu, insan zihnini insan midesinin uzantısı olarak kabul etmeyen bir bakıştır. Dolayısıyla, insanın ürettiği ideolojik tasarımları, midesel dürtülere indirgemeyen, kendi özertlikleri içinde ele alan bir bakıştır. Bu temel bakışın doğruluğu sayesinde, yukarıda saydığımız analitik yöntemleri de başarılı sonuç vermiş, sonunda Lévi-Strauss totemizmi kendinden öncekilerin hepsinden daha iyi açıklayabilmiştir. Bunun da elle tutulur bir göstergesi var: daha önceki sistemler ancak kısmî olguları açıklayabilir gibi görünürken, Lévi-Strauss'un getirdiği şemaları bütün olgulara uygulamak mümkün olmaktadır.

Lévi-Strauss, totemleri, toplulukların aile, klan sistemleriyle, evlenme kurallarıyla, birbirleriyle evlenen ya da evlenmeyen grupların karşılıklı ilişkileriyle birlikte ele alır. Bu arada, kılı kırk yaran dilsel incelemelere de girer. Totemizmin basit işlevlere indirgenemeyeceğini, bir sürü aykırı örneği gözden geçirerek görmüştür. Ama, bu durumda, gene de, en çok hayvanlardan kaynaklanan bu simgeleştirmeyi açıklamak gerekiyor: böyle bir simgeleştirmeye niçin gerek duyulmuştur? Besin gibi bir içgüdüye indirgenemese de, bu simgelerin saymaca (keyfi) olmadığı, başkalarıyla yer değiştirmeyeceği, yani özgül bir anlamı olduğu bellidir. O zaman, totem hayva-

nyıla, onu benimseyen topluluk arasında belirli bir benzerlik ilişkisi kurulduğunu düşünebilir miyiz? Bu soru sorulduğunda, totemizmi, **öznel yararlılık** düzeyinde araştırmayı bırakır, **nesnel analoji** düzeyinde araştırmaya başlarız. Daha ilk adımından, öncekine oranla çok daha verimli bir araştırma düzeyidir bu. Çünkü o zaman, «Totemcilikteki hayvanlar sadece ya da başlıca, korkulan, sayılan veya kiskanılan yaratıklar olmaktan çıkarlar: algılanabilir gerçeklikleri, ampirik gözleme dayalı kurgusal düşüncenin kavradığı fikir ve ilişkilerin cisimleştirilmesine imkân tanır. Doğal türlerin 'yemeye yaradığı' için değil, 'düşünmeye' yaradığı için seçildiğini de o zaman daha iyi anlarız.»

Lévi-Strauss'un bu sonucu doğrulamak için giriştiği, olguları yeniden sınıflandırma ve yorumlama işlemlerini burada özetle olsa tekrarlamaımıza imkân yok. Bunu ancak, çok yetersiz bir şekilde, kendi uyduracağımız kalıplarla gösterebiliriz. Örneğin, bir klan baykuşu, öteki de serçeyi seçmiş olsun. Lévi-Strauss, dilsel inceleme sonucu, bu hayvanların adlarının o toplulukta, «gündüz-seken» ve «gece-gören» gibi anlamlar taşıdığını ortaya koyar. Demek ki, iki hayvan, bir karşıtlık içinde algılanmaktadır. Bu durum, iki klanın karşılıklı olarak giriştiği ilişkiyle kıyaslanır. O zaman, bu ilişkinin, hayvan simgeleriyle anlatılmak istendiği gibi kurulduğu görülür. Bu açıdan bakıldığında, hayvanların da böyle bir mantığa göre sınıflara ayrıldığı görülür. Şüphesiz, bu sınıflandırmalar, her topluluğa, dilsel gruba göre değişebilir. Kimi, sürüngenlerle balıkları aynı gruba koyabilir; kimi yarasayı kuşlarla aynı ilişkiler içinde, kimi başka tür-lü ilişkiler içinde düşünür v.b. Ama bütün bunların çok kesin bir mantığı vardır ve bu mantık, aynı zamanda, topluluğun kendi kendini kavramasında da kullanılır. Bu nedenle Lévi-Strauss, doğal nesnelere insanların düşüncesi için elverişli araçlar olduğunu söylüyor.

Bu konuda da, Lévi-Strauss'un ele aldığı olayları açıklaması, bir de, bu açıklamadan çıkardığı genel sonuçlar var. Örneğin «İlkel» denilen insanların düşünceleri üzerine... Lévi-Strauss, «Avrupa-merkezli» ideolojiye karşı çıkarak, bu insanların düşünce tarzlarının herhangi bir şekilde «İlkel» olmadığını, yapısı ba-

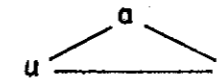
kımından, evrensel insan düşüncesinden farklı olmadığını söylüyor. Kendi toplumsal yapıları ve çevrelerindeki doğal dünyanın verili çerçevesi içinde, onlar da tamamen akılcı, tutarlı ve nesnel bir düşünçeye sahipler. Bunu söylerken Lévi-Strauss, Batılı'nın kendi dışındaki hayat tarzlarına karşı takındığı küçümseyici tavrından uzaktır. Ancak, bizce bu tavrında da belirli bir iç çelişki var. Bunu, yazının daha sonraki bir bölümünde tartışacağız.

## MİTLERİN İNCELENMESİ

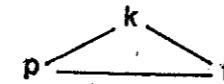
Uzun bir süreden beri, Lévi-Strauss'un mitlere karşı derin ilgisi görülür. Ama 1964'de yayımladığı **Le Cru et le Cuit** (Çiğ ve Pişmiş) adlı kitabından bu yana, bu ilgi daha yoğunlaşmıştır. Son eseri de zaten **Mythologiques** adını taşımaktadır. Şimdiye kadar, bu eserin dört büyük cildini yayımlamıştır. **Çiğ ve Pişmiş**, mitler üstüne bu kapsamlı çalışmanın önsözü sayılabilir.

İlkin, «çiğ ve pişmiş» ayrımını açıklamaya çalışalım. Lévi-Strauss burada da, dilsel modelden yola çıkmaktadır. Jacobson, dillerin genel bir sistemini çıkarmıştı. Lévi-Strauss da bunu kabul eder:

Dünyadaki bütün dillerde fonemler arasındaki karşıtlıkların karmaşık sistemleri, hepsinde ortak olan daha basit bir sistemin çok-yönlü zenginleştirilmesinden başka bir şey değildir; yani, vokal ile konson («sesli» ve «sessiz» dediğimiz) arasındaki karşıtlığın. Bunlar, sıkışık ve gevşek ile tiz ve pest arasındaki ikili karşıtlığı işleyerek, bir yandan «vokal üçgenini»:

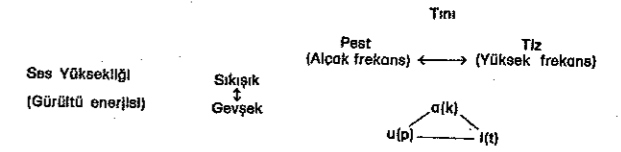


ve bir yandan da «konson üçgenini» oluştururlar:

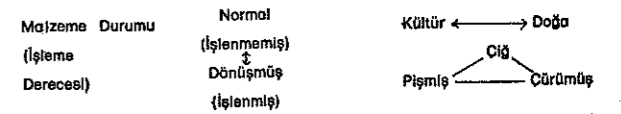


Yani, bütün dillerdeki sesler, «vokal/konson» olarak ikiye ayrılır. Bunların telaffuzu, sesi çıkarmak için verilen enerjinin yoğunlu-

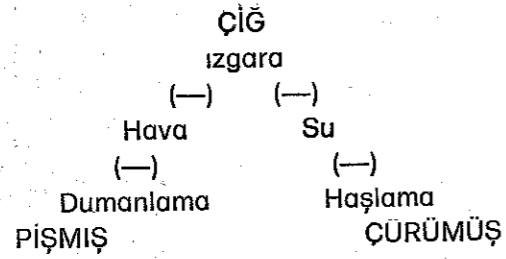
ğuna veya gevşekliğine göre belirlenir. Bir çocuk, dili, bu karşıtlıkları denetlemeyi öğrenerek kavrar. Jacobson bundan şöyle bir şema çıkarıyor (Biz bunu Edmund Leach'den aldık):



Lévi-Strauss, dilin sessel yapısının bu şemada gösterilen temel yapısını, konuşma kadar temel bir etkinlik olan yemek pişirme eylemine de uygular. Burada karşıtlık çiğ ile pişmiş arasındadır. Ama bir karşıtlık daha tesbit edebiliriz. Çiğ bir besin çürütülerek yenilebilir yumuşaklığa getirilebilir. Bu, yiyeceğin doğal yollardan dönüştürülmesidir. Ama yiyecek, pişirilerek de yenilebilir yumuşaklığa getirilebilir. Bu, kültür yoluyla bir dönüştürmedir. Böylece, dilsel şemaya tekabül eden bir şema da, yiyeceklerin karşılıklı düzenlenişi için yapılabilir:



Lévi-Strauss'a göre, başlıca pişirme yöntemleri birincinin tersine çevrilmiş biçimi olan yeni bir yapı oluşturur. Buna göre, ızgara, eti, dönüştürme aracı olan ateşle dolaysız temasa sokar. Burada herhangi bir kültürel araç, hava veya suyun yardımı yoktur. Haşlama, çiğ yiyeceği doğal çürüme sürecindeki benzer bir ayrışmaya getiren bir pişirme yöntemidir, ama doğal çürümenin tersine, hem suyu, hem de bir kültür aracı olan tencereyi gerektirir. Bir de dumanlama vardır. Bu da, ağır, ama haşlama gibi besini sonuna kadar pişiren bir yöntemdir (oysa ızgara, kısmî bir pişirmedir). Burada da kültürel bir aracın aracılığı gerekmez, dumanlama, hava yardımıyla yapılır. Böylece, ızgara ve dumanlama, aracı olmamak bakımından, doğal süreçler, haşlama ise kültürel süreçtir. Öte yandan, sonuçlarına bakılınca, dumanlanmış yemek kültüre, ızgara ve haşlama ise doğaya aittirler. Bu anlatılanlar da şöyle bir şemaya sokulabilir:



Hayvanlar, besinleri çiğ olarak yerler. İnsanlar ise, yemeği pişirme yoluyla toplumsal bir olay haline getirirler. Pişirmede, doğal bir nesne olan yiyecek, kültürel, toplumsal bir nesneye dönüştürülür. Bu toplumsallaşma, yenen, pişirilen nesnelere arasında özel sınıflandırmalar, değerlendirmeler getirir. Belli durumlarda belli yiyecekler yenir, yiyecekler durumlara göre belli biçimlerde sıralanır v.b.

Olaya bu açıdan baktığımızda, nasıl toplumlar «yemeye yararlı» olmaktan çok «düşünmeye yararlı» ise, yiyeceklerin de, şüphesiz yenen nesnelere olmakla birlikte, aynı zamanda «düşünmeye yararlı» olduklarını görebiliriz. Yani, bunlar da, insan düşüncesinin düzenleyici ilkelerine göre sınıflanmış, örgütlenmişlerdir.

Lévi-Strauss, mitleri incelerken, bu yiyecek sistemlerini temsil eden birçok simgeyi saptar. İlkel topluluklarda, ateşin bulunması, yemeğin pişirilmesi, önemini büyük ölçüde koruyan bir olaydır. Prometheus miti gibi, çok farklı düzeylerde yorumlanmış mitlerde bile, bu, insanlara ateşi getiren ve yemeği pişirmeyi öğreten yarı-tanrı kahraman motifini görürüz (ateşi insanlara verdiği için Prometheus'a uygun görülen ceza, akbabanın gelip ciğerini —çiğ olarak— yemesidir, örneğin).

Tahsin Yücel'in bu sayıdaki tanıtıcı yazısında, Lévi-Strauss'un mitlere yaklaşımının açıklaması ve Oidipus miti üzerinde bir örneklemesi var. Onun için, biz de bu konuya sadece birkaç tema daha eklemekle yetineceğiz.

Lévi-Strauss'a göre mit, insan zihninin işleyişinin evrenselliğinin bir kanıtıdır. Belli bir mitin öğeleri, her zaman, kendi başına eksiktir. Düşünür, bu tezini belli ölçüde kanıtlamayı da başarır. Belli bir topluluğun mitleriyle işe başlar; bir mitte bulunmayan, ama yapısı gereği onunla ilintili öğeleri, aynı topluluğun başka mitlerinde tesbit eder. Sonra komşu topluluklara geçer; aynı öğeleri orada da bulur.

Daha sonra, araştırma alanını iyice genişletir. Örneğin, eski Yunan mitleri ile Güney Amerika'nın Bororo yerlilerinin mitleri arasındaki yapısal benzerlikleri gösterir.

Mitler arasında benzerlikler, öteden beri, bu konuyla uğraşanları düşündürmüştür. Bunu açıklamak için çeşitli teoriler ileri sürülmüştür. Kimisi, bunların tek merkezde doğup sonra göçlerle dünyanın çeşitli yerlerine yayıldığını ispatlamaya çalışmış, kimi benzer toplumsal yapıların benzer mitler ürettiğini göstermek istemiş, psikolog Jung gibileri, bütün insanlarda değişmez simgelerin (arketipler) insanlığın ortaklaşa bilinçaltında varolması nedeniyle, mitlerin behzeştiğini savunmuştur. Lévi-Strauss'un yaklaşımı da, bu ortaklığı açıklamak için girişilmiş çabalardan biri. Bu yaklaşım, öbürlerinde tesbit edilmemiş yeni benzerlikler de kurabiliyor. Lévi-Strauss'a göre ortaklığın nedeni, insan zihninin ortak yapısıdır.

#### BİR DEĞERLENDİRME DENEMESİ.

Şimdiye kadar, değerlendirme ölçütlerini asgari ölçüye indirgeyerek, Lévi-Strauss'un zengin teorik üretimini tanıtmaya çalıştık. Güç bir iş bu, bu kadar yere sığdırılmıyor, gördüğümüz gibi. Anlatırken, bazı konular fazla genişleyebiliyor, bazılarında hiç yer verilemiyor. Şimdi girişmek üzere olduğumuz iş de eşit derecede güç. Sözü kısa kesme zorunluğu, her zaman için şematizm tehlikesine açıktır.

Lévi-Strauss'un buluşlarını anlatırken, genellikle, olumlu yanlarını vurguladık. Düşünürün, gerçekten ciddiye alınması gereken bir kişi olduğunu göstermek için yaptık bunu. Karşımıza alırken en az onun kadar ciddi olmamız gerektiğini gösterebilmek için. Şimdi, Lévi-Strauss'un düşüncesine daha geniş bir çerçeve içinde bakmak istiyoruz. Yalnızca antropolojinin şu alanında, bu alanında söyledikleri değil, kendi temel ilkeleri ve aynı zamanda, getirdiği açıklamaların daha geniş kapsamlı sonuçları üstünde kısaca duracağız.

Lévi-Strauss ve genel olarak yapısalcilık, evrimciliğe, ampirizme, doğalcılığa ve öznelciliğe karşıdır. Hiç değilse, çıkış noktasında böyledir. Ama, vardığı sonuçlarla da böyle olabilmemiş midir? Öncelikle bu soruyu koyalım.

Dilden yola çıkıyoruz. Kısaca özetlersek, her dil kendi içinde, kendine yeterli bir bütündür. Her dil, ayrı bir benzersiz ilişkiler yapısıdır. Her ses bu bütünlük içinde özgül olarak belirlendiği gibi, dilbilgisi kuralları ve anlamlar da ancak o dil yapısı içinde anlaşılabilir.

Dil alanında kalındığı sürece, bu ilkeleri doğru bulduğumuzu belirtmiş, dilin toplumu açıklamak için bir model olmasına karşı çıkmamızın nedenlerini de saymıştık. Bunların başlıcası, yukarıda anlatıldığı gibi tanımlanan bir dilsel yapının içine kapanıklığı, buna karşılık, bir toplumdaki öğelerin, mekân ve zaman boyutu içindeki açıklığıydı. Yapısalcılık, niçin dilin, toplumu anlamak bakımından bu kadar zorunlu olduğunu ileri sürüyor?

Çünkü en genel anlamda toplumsal ve kültürel olayları, dildeki kelimeler gibi, işaretler olarak kavriyor. Yukarıda, giyinmekten mimariye kadar çeşitli olayların nasıl yarı-dilsel sistemlere indirgendiğini ya da çevrildiğini izledik. İkinci olarak, bütün bu olaylar kendi başlarına bir öze sahip değillerdir. İçsel ve dışsal olarak, bir ilişkiler ağı tarafından tanımlanırlar.

Bütün bu önermelerde, olayları tekilleştirme yönünde aşırı bir eğilim sezilir gibi. Birbirinden bağımsız yapılar görüyoruz. Bütün öğeler, olaylar, ancak bu bağımsız yapıları içinde anlam taşıyorlar. Ama öte yanda da, özellikle Lévi-Strauss'da, bir evrensellik arayışına raslıyoruz. Tekil olaylar arkalarında yatan yapılar tercüme edildikçe, bu yapı evrensellik kazanıyor. Örneğin, bütün mitlerin aynı yapının varyasyonları olduğunu görüyoruz. Tarihte olup biten her şey, tek bir yapının varyasyonları gibi. Totemciliği alalım. Bir kabilenin kartal ve ayı totemine sahip iki klanı, birbirleriyle, ayı ile kartalın karşılıklı ilişkisi biçiminde tasavvur edilmiş bir ilişki içindedirler. Fakat zamanla, kabile yapısı bozulup, iki klan, aynı bütünün iki parçası olmaktan çıkabilirler. Bu, bir kast sistemi içinde, iki ayrı yapı oluşturmak demektir. O zaman biri gerçekten ayı, öbürü gerçekten kartal haline gelirler. Aralarındaki bütün bağlar kopar. Şimdi, böyle bir durum, bir toplumsal durumdan bambaşka bir toplumsal duruma geçmek demektir. Ama böyle bir sürecin kendi nesnel akışını izlemek Lévi-Strauss'a ilginç

gelmiyor, dolayısıyla analizlerinde bu tür değişiklikleri kavrayacak ve açıklayacak analitik aletlere ihtiyaç duymuyor. Onun için önemli olan, mantık düzeyinde olup bitendir. Kartal ve ayı klanlarından kartal ve ayı klastarı haline gelişi, mantıkî dönüşümler yoluyla açıklayabildiği zaman, ayrıca, toplumsal dönüşüm mekanizmalarına aldırış etmemektedir. Aynı şey, mitler için de geçerli. Yapısalcılığın birinci adımında yaptığı gibi toplumsal birimleri dilsel birimler gibi ele alıp içedönük sistemler olarak açıklayacaksa, bir mitin bir toplumdaki belirli varyasyonu, o toplumun kendi yapısı içinde ele alınmalı ve açıklanmalı. Ama Lévi-Strauss, bunu yadsımakla birlikte, mitin toplumsal belirlenmesinin, mantıkî yapısı kadar ilginç olmadığını söylüyor. Dolayısıyla mitin asıl açıkladığı, toplumsal çevreden çok, zihnin yapısıdır.

Bir mit de, yapısalcılığa göre, şüphesiz bir bildiridir. Ama, sınırlı bir bildiri. Mitin bütün bildirisini bulabilmek için, bütün mitleri kapsayan yapıyı bulmak gerekir. O zaman, her mitin, kendisini aşan bu toplam bildirinin bir parçasını iletildiğini görürüz.

Bütün bunlar bizi nereye getiriyor? Lévi-Strauss, öznelciğe karşı çıkarak işe başlamıştı. Dil gibi, toplumsal davranışlar da, konuşan veya eylemde bulunan insanların öznelciğiyle değil, gerilerinde yatan belirleyici yapılarca oluşurdu. Ama şimdi bu yapının, son analizinde, insan zihninde cisimleştiğini görüyoruz. Ünlü «ikili karşıtlık» (binary opposition) kavramı, yalnızca düşüncenin değil, bitki, hayvan ve insan dünyalarının da temeli. Yani, nesnel gerçekliğin bir yansıması ve aynı zamanda, kendisi. Bu, özne ile nesnenin özdeşliğidir şüphesiz. Baştaki, öznelciliğe karşı tutum, her şeyi beyin-özne ile açıklama ve gerçekliği beyin-özneye indirgemede son bulmuştur. Bu durumda bunun, Hegel tarzında bir «nesnel idealizm»den pek fazla farkı kalmıyor. Oysa Lévi-Strauss her zaman, maddeci olduğunu söylemiş, idealizme çatmış, idealist ve ideolojik bulduğu felsefeyi küçümsemiş, maddeci olduğu için bilimi yüceltmıştır. Ama sonuçta, pek maddeci denebilecek bir yere varmadığı görülüyor. Bir karşılıklı konuşmada, zaman-mekân içinde «ilkel düşünce»nin ne za-

man başladığı kendisine sorulduğunda, şöyle cevap veriyor:

Ne zamandan beri düşünen varlıklar var? Hiç fikrim yok, fiziksel antropoloji üstüne çalışan meslektaşlarımda da bir fikri olacağını sanmıyorum. Hatta daha ileri gidip diyebilirim ki, bu gelişme içinde insanın düşünmeye başladığı anı teorik olarak tesbit edebileceğimizden bile şüphedeyim. Onun için, düşüncenin insandan önce başladığını söylemekten yanayım. (*Esprit* dergisinin 1963'de düzenlediği seminerdeki konuşmalardan)

İlk ağızda görüldüğünden daha derin bir söz, ama gene de idealist. Düşünce insandan önce vardı, demek, bir düzeyde, fizyolojik olarak, beyinde, sinir sisteminde vardı demek (bu konuya biraz sonra geliyoruz); bir yandan, nesnel dünyasında vardı, demek. Totemcilikte, ilkel insanın nesnelere düşünmek için kullandığını görmüştük. Lévi-Strauss'a göre, bu kibernetiği, otomasyonu ile, modern dünyaya ve onun getirdiği düşünce tarzına daha yakın, bu anlamda, örneğin on dokuzuncu yüzyıldakinden daha modern bir düşünce tarzıdır. Çünkü aydınlanma çağı sonrasında aydın, kendi kafasının içine doldurduklarıyla düşünen, dolayısıyla öznel bir düşünce yapısı olan kişiydi. İkel insanla modern insan ise, dış dünyanın nesnelere düşünce nesnesi olarak kullanılmaktadır. Tabii, gene Lévi-Strauss'a göre, nesnelere düzeni ile düşüncenin düzeni arasında özdeşlik kurulunca, düşünceyi oluşturan nesnelere varlığı yoluyla, düşünce insandan önce vardı.

Yukarıdaki paragrafta, düşüncenin, beyinde içkin olması bakımından, insana öncel olduğunu görmüştük. Düşüncenin kendisi ile beyin arasında ilişki kurmak, Lévi-Strauss'u, idealizmden çıkarıp maddeciliğe ulaştırır mı? Bizce hayır. Bu psikolojik indirgemecilik de idealizmin türlerinden biridir. Ayrıca, gene, çalışmasının daha önceki evrelerinin doğalcılığa karşı tutumuyla çelişmektedir.

Lévi-Strauss, «doğal insan» kavramına haklı olarak karşı çıkıyordu. İnsan için her şeyin, toplumsal olarak belirlendiğini söylüyor ve pek çok yerde bunu kanıtlıyordu. İnsan için doğa bile, insanın yarattığı doğa idi. Ama

son kertede her şeyi beyin yapısına indirgemekle, doğalcılığın en çarpıcı biçimini de kabullenmiş oluyor. Bu da, şüphesiz, epistemolojik düzeydeki «özne/nesne» özdeşliğinin kaçınılmaz bir sonucu. İşlevselciliği eleştirirken, biyolojik doğalcılığı, hem de parlak bir biçimde çürütmüştü. Ama, biyolojik doğalcılığın yerine psikolojik doğalcılık konulduğunda, ne değişmiş oluyor?

Dilin kendisi şüphesiz homojen bir yapı ve ayrı dillerin ayrılıkları bir yana konduktan sonra, bütün dillerde ortak olan önemli özellikler bulmak mümkün. Mantığın dilde içkin olmasına paralel olarak, ortak bir mantık da düşünülebilir. Ama bunu toplumun ölçüsü olarak aldığımızda, tarihin önemini kaybetmeye başladığını görüyoruz. Bütün toplumsal olaylar böylece ortak bir mantığa indirgenerek birbirleriyle özdeşleniyorlar. Sonuçta, Hegel'in Mutlak İdea içindeki özdeş yapısından farklı olmayan bir yapısallığa erişiyoruz. İnsanın üreticiliğiyle, içinde bulunduğu toplumsal formasyonla değişmesine bir pay bırakılıyor. Ama evrensel mantığıyla birlikte, değişmeyen **homo sapiens**, Lévi-Strauss'un düşüncesinin temeli. Toplum yapısı, dil gibi, senkronik olarak kendi kendisiyle özdeş. Bu nedenle, miti aile yapısına, aile yapısını dile doğrudan doğruya tercüme etmek mümkün. Arada bir, Lévi-Strauss'un deyimiyse, bir alanda «bir dengesizlik» belirse de, zamanla, sistem kendini yeniden bütünselleştiriyor. Bu da, senkroninin, diyakroni olarak kendini yeniden üretmesi oluyor. Lévi-Strauss'un toplumsal bütününde, «belirleyici yapı», «egemen yapı» yok. Her şey eşdeğer.

Hegel'de, tarihin ve toplumsal bütünü yapılarının özdeşliği, Mutlak İdea'dan kaynaklanıyordu. Toplumsal bütün her zaman bu özün tezahürü olduğu için, bütünü her parçası da, bu özü dile getiren, dolayısıyla öbür yapıları, parçaları da yansıtan bir ayna gibiydi. Lévi-Strauss'un mutlağı ise fizyolojik beyinde cisimleşiyor. Bu tarih anlayışının sakatlığından başka yer ve zamanlarda yeterince söz ettiğimiz için, şimdi Lévi-Strauss'la ilgili bir başka konuya geçelim.

Bu konu, Lévi-Strauss'un «yaban düşünce»ye (*pensée sauvage*) verdiği değer. Yukarıda gördüğümüz, bu sayıdaki yazılardan

birinde de göreceğimiz gibi, Lévi-Strauss, ilkel toplumlarda görülen düşünce biçimiyle bizim «bilimsel düşünce» dediğimiz biçim arasında bir ayırım yapmıyor. Her ikisini de kendi alanları içinde yeterli olmak bakımından eşdeğer sayıyor. Bu tutumunun çeşitli gerekçelerine göz atabiliriz. En başta, şüphesiz, anti-empyalist tavrı gelir. Batılı beyaz adamın, teknolojik üstünlüğüne dayanarak, bu düzeye ulaşmamış insanlara ve uygarlıklarına karşı küçümseyen bakışına gösterdiği tepkisi. Bir ikinci nokta, evrimci düşünce sistematığına tepkisidir, diyebiliriz. On sekizinci yüzyılın iyimser akılcılığından kaynaklanan bu anlayışa göre, insan toplumları çizgisel bir ilerleme içindedir. Bu ilerlemenin çizgiselliği, aklın evrenselliğine göre belirlenir. Ancak, akli böyle kullanabilen, ya da başka bir deyişle, akla kendini böyle uydurabilenler, yalnızca Batılılar olmuştur. Dolayısıyla, Batı toplumlarının evrimi, insanlık için evrensel bir şema sunmaktadır. İlerleme, bu kalıplardan geçmekle mümkündür. Böylece, Batılı insan, kendisinin terkettiğine inandığı toplum biçimlerinde yaşayan insanlara bakınca, kendini evrim zincirinin ileri bir aşamasında, onları ise aynı zincirin bir başka aşamasında görmektedir. Oysa, bütün insanlığı kapsayacak böyle bir evrim çizgisi, zinciri sözkonusu değildir.

Lévi-Strauss'un gerek emperyalist tutuma, gerekse evrimci tutuma karşı (ilkelerine bakınca, ayrıca, ikisinin bir yerde özdeş olduğu da görülüyor) bu tepkisi, ilk bakışta doğru görünüyor. En azından, hümanist geçinen Batılıdan daha gerçekçi bir biçimde insandan yana, demokratik bir tutum. Lévi-Strauss'un ilkellere karşı demokratik tutumunun içtenliğini tartışmaya niyetli değiliz. Ama içtenlik başka, teorik doğruluk başka.

Batı'nın bugünkü üstün düzeyine erişmek için, Lévi-Strauss'un gösterdiği talandan yarılmadan yararlandığı, nice uygarlıkları yıkmak pahasına kendi uygarlığını kurduğu, hepimizin bildiği bir şey. Gene aynı şekilde, bugünkü üstünlüğüne dayanarak, kendini tarihin öznesi gibi gördüğü, yukarıda anlatılan türden bir evrimciliğe buradan vardığı da bir gerçek. Ancak, Batı'nın bu öznelciliğine karşılık olmak üzere, Batılı olmayan toplumların öznelciliğinin savunmasını yapmak, ne derecede bir çö-

züm sağlayabilir soruna? Elbette Batı'nın üstünlüğünü, ne Batılı ırkların, ne bireylerin, ne de Batı'da oluşmuş toplumsal formasyonların üstünlüğüne bağlayacak değiliz. Batı'nın üstünlüğü kapitalizme bağlıdır. Kapitalizm ise, ancak belirli koşulların birleşmesiyle gerçekleşmiştir. Aynı koşullar dünyanın başka bölgelerinde bir araya gelse, biraz değişik türden de olsa, gene kapitalizm ortaya çıkacak ve çıktığı yerde büyük bir tarihî dinamik yaratıyordu. Bizler, Batı kapitalizminin oluşmasını, Batı feodalizmine dahi bağlamıyoruz. İlk birikim sürecinin, başka bir kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonda da oluşabileceğine inanıyoruz. Bu anlamda, kapitalizmin Batı'da oluşması ve buna bağlı olarak Batı'nın belirgin bir üstünlük kazanması, tamamen **koşulsaldır**. Ne var ki, bu oluşum bir kere ortaya çıkmıştır ve çıktıktan sonra da dünyayı belirleyebilmiştir. Bu da inkâr edilemez.

Lévi-Strauss, kapitalizmin ilk birikim sürecindeki, Marx'ın da işaret ettiği talan olayına değiniyor. Ama biliyoruz ki tarihte nice uygarlıklar yıkıldı, nice talanlar, yağmalar oldu. Cengiz'lerin, Atilla'ların ve daha nicelelerinin istilâları da kapsamları bakımından, Batı yayılcılığından pek aşağı kalmıyordu. Ama bunlar, Batı kapitalizminin yarattığı yeniliği yaratamadılar. Yıkılanın yerine kurdukları, yıkılandan pek de farklı değildi. Onca servet yağma edildi, ama bunlardan bir kapitalist birikim çıkmadı. Yağma, ancak belirli koşullarda, yepyeni bir uygarlığın oluşması için gerekli «ekstra» hızı veren bir öge olabildi. Marx'ın önemli yanı, kapitalizmin bütün olumsuzluğunu, bu olumlu yanıyla birlikte görebilmesindedir. Marksizmin özgüllüğü de buradadır. Ne Batı'yı ve dolayısıyla kapitalizmi, insanlığın varabileceği en büyük ve tek noktaymış gibi ele alanlara, ne de, Batı'nın ve dolayısıyla kapitalizmin üstünlüğünün talana ve teknolojiye dayalı bir üstünlük olduğuna savunanlara benzer Marksizm. Dolayısıyla, Lévi-Strauss'un, Marx'ı, kendi «anti-empyalist» tutumunun yandaşı ve öncüsü gibi göstermesine katılmayacağız.

«Yaban düşünce» ile «bilimsel düşünce» arasında değer ayrımı gözetmemek de bu bakışın bir sonucu. Bir bakıma, eşitlikçi ve demokratik. Ama bu, gerçekte eşitlik olmayan

bir yerde eşitlik aramak oluyor. Bu niteliğiyle, sonuçlarına da çok eşitlikçi demek mümkün değil. Çünkü, olmayan bir eşitliği kabul etmek, eşitsizliğin gerçekten aşılması için gerekli olandan kaçınmak anlamına da gelir.

Daha önceleri, klasik dilcilerle modern dilciler, buna benzer bir tartışmayı doğrudan doğruya dilsel düzeyde sürdürmüşlerdi. Klasik dilciler, Avrupa-merkezli bakışlarının bir sonucu olarak, Batı dillerini dilsel yapı olarak üstün, «ilkel» bilinen dilleri de dilsel düzeyde aşağı buluyorlardı. Bu, şüphesiz yanlıştı. Çağdaş dilbilimcilerin haklı olarak savdukları gibi, dil, insanlar için bir anlaşma aracıdır. Anlaşmayı sağladığı ölçüde yeterlidir. Ve zaten dünyada, yapısı bakımından, anlaşma sağlayamayacak bir dil yoktur. Klasik dilciye, Yunanca veya Latince'nin gramatik yapısının mantıklılığı çok yüce ve ideal görünmüştü. Buna karşılık, bu dillerde anlatılamayacak nice inceliğin «ilkel» diye bilinen dillerde anlatılabileceği gösterildi. Aynı klasik dilciler, Batı dillerinin kavram ve nüans zenginliğiyle övünürlerdi. Buna karşılık, örneğin, Eskimo dilinde kar için, karın değişik durumlarını tanımlayan yüzlerce kelime olduğu anlatıldı. Diller arasında tam bir eşitlik vardır; eşitsizlik, dili konuşan topluluğun en genel anlamda teknolojik ve kültürel düzeyindedir. Ama, gene bir Eskimo dili, varılan en ileri teknolojik ve kültürel düzeyi, dilsel yapısıyla kavrayabilir, kapsayabilir. Otomobili bilmeyen bir halk, bu gerçeğe birlikte yaşamayı öğrendiği zaman, ya kendi dilinden uygun adı türetir ya da kelimeyi ödünç alır (kelimelerin dilsel «arılığı» dil yapısıyla hiçbir ilgisi yoktur, çünkü diller, ödünç kelimeleri özümleyebilirler; ödünç alınan kelime, girdiği dilin yapısını bozamaz). Böylece, her dil en ileri düzeyde gelişebilir. Aynı şekilde, o dili konuşan topluluk da en ileri düzeyde gelişebilir.

Şimdi, bu dilsel tartışmayı, gene dili toplumun anahtarı olarak kabul ederek toplumsal ve kültürel bir tartışmaya dönüştürmek, bu durumda ters sonuçlar verecektir. Dilin kendine yeterliliği, toplumun kendine yeterliliği için bir ölçü olamaz. Aydınlanmacılığın evrimsel anlamında olmasa da, toplumlar arasında, aşama farkları vardır. İnsanların bilgileri ve düşünceleri de, ister istemez bu aşama

farklarından etkilenecektir. Dilin kendine yeterliliği analogisinden hareketle toplumun kendine yeterli olduğunu söylemek, insanların geri üretim tarzlarında yaşamalarına, hiçbir zaman bilimselleşemeyecek ideolojik kalıplar içinde kalmalarına razı olmak demektir. Bunun politik sonuçlarına «Milliyetçilik» konusundaki yazılarda değinmiştik.

Bundan önce, beyin, düşünce ve bilgi sorunları üstünde biraz duralım. Lévi-Strauss'un bütün bu konular üstüne söylediklerinde doğru öğeler var şüphesiz. İnsanlar, beyin yapıları bakımından olsun, zihnin işleyişi ve düşüncenin yapısı bakımından olsun, eşittirler. İlkel dediğimiz insanın düşüncesi ilkel değildir. Hayat üstüne açıklamaları bize yanlış görünecektir, çünkü bilimsel olmayacaktır. Gelgelelim, bu, sözkonusu düşünce tarzı ile bilimsel düşünce tarzı arasında yapısal bir farklılıktan ileri gelmiyor. Farklılık, **üretilen bilgi ile ilgili**.

İnsanlar doğdu doğalı, beyin yapısında değişiklik olmadı. İnsan algılarında, öte yandan, doğanın kendisinde, kayda değer değişiklik olmadı. Buna karşılık, insanın bilgilerinde büyük değişiklikler oldu. Bu değişme, bilimsel düşüncenin ürünüdür (bilimsel düşünce de, toplumdaki başka etmenlerle ilgilidir). Tarihi gelişme, ancak bilimsel düşünce için sözkonusu olabilecek bir şey. Bizim kendi terminolojimizde, Lévi-Strauss'un «yaban düşüncesi» karşılığı kullanabileceğimiz «ideoloji» ise, Marx'ın **Alman İdeolojisi**'nde gösterdiği gibi, tarihsizdir, tarih dışıdır. Çünkü her zaman gündelik yaşamın dolaysız yansımasıdır ve her zaman için kendi içine kapalıdır. Gelgelelim, böyle olması da, iki düşünce arasında türsel bir ayrım olduğunu, bir türlü düşünmeye alışmış insanın öbür türlü düşünemeyeceğini göstermez. Çünkü farklılık düşünce tarzında, düşüncenin, nesnelere arasında ilişkiler kurma biçiminde değil, kavramlarının içeriğinde, bilgilerinin içeriğinde yatar. Bir bireysel özne olarak aya bakışımız, on yedinci yüzyıldan diyelim, bugüne kadar pek değişmemiştir. Bu yüzden, on yedinci yüzyılda yazılmış bir şiirde geçen «ay» imgesini bugün de yakın bir zevkle okuruz. Ama, ayla özne-kendimiz olarak ilişki kurmadığımız, onu bir nesne olarak araştırdığımızda, on yedinci yüzyılın

ayla ilgili «bilimsel» düşüncesinden çok farklı bir yerdedir. Bu farklılığın, bilimsel buluşlarla (kendi alanında ve başka alanlardan etkilenerek) ilgili bir tarihi vardır. Bu tarih, nesnel olarak araştırılabilir, tesbit edilebilir.

İdeolojik düşünceye baktığımızda, o da, dil gibi, yaşanan ilişkiyi anlaşılır kılmaya yarar. Bu bakımdan, ilkel toplumdaki ideolojik düşünce ile modern toplumdaki ideolojik düşünce arasında pek fazla fark yoktur. İlkel toplumun miti ile modern toplumun televizyon veya Holywood miti de son analizde benzer. Ama bilimsel düşünceyi ilkel toplumda bulamayız. Fark buradadır ve bu önemli bir farktır. Gerçek demokratik tutum, bilimsel bilgi üretimine bütün insanlığın katılmasını sağlamaya çalışmaktadır bizce.

İlkelerle modern insanı karşılaştırırken, arada bir fark bulunmadığını söyleyen Lévi-Strauss, modern toplumda iki düşünce tarzına baktığımızda, daha değişik düşünüyor gibi. Örneğin şu sözlerine bakalım:

Her ikisinin (yani bilimsel ve «yaban» düşünce-Birikim) bir arada varolmasının ve karşılıklı içiçe geçmesinin mümkün olduğunu bugün daha iyi anlayabiliyoruz; tıpkı (hiç değilse teoride) doğal türlerin, yabancı durumda olanlarıyla tarım ve evcilleştirme yoluyla dönüştürülmüş olanlarının bir arada varolabildiği ve birbirleriyle çiftleşerek yavrulayabildiği gibi; ancak —gelişmeleri ve gelişmelerinin gerektirdiği genel koşullardan ötürü— evcillerin varlığı evcil olmayanları yok etme tehdidini taşıyor. Gelgelelim, bu olguya ister sevinelim, ister yerinelim, yaban düşüncenin yaban türler gibi görece korunduğu bölgeler hâlâ vardır; tıpkı sanat gibi: uygarlığımız sanata bir ulusal park statüsü tanımıştır, böylesine yapay bir formülün bütün avantaj ve dezavantajlarıyla birlikte; ayrıca, toplumsal hayatımızın henüz «temizlenmemiş» birçok sektöründe, belki kayıtsızlık ya da yeteneksizliğimizden ötürü, çoğu zaman da bizler sebebinin bilmeden, ilkel düşünce yaşamaya devam etmektedir. (**Savage Mind**, s. 219)

İlkel düşüncenin bilimsel düşünce ile eşdeğer bulunması bizce aşırı bir tutumdur (il-

kel düşünceyi büyütmek anlamında); öte yandan Lévi-Strauss bilimsel düşünceyle sanatı karşılaştırdığında, sanatı, çağı geçmiş, bir çeşit müze eşyası gibi görerek, gene bize aşırı görünen bir tutum takınıyor. Sanatsal imgelemin varlığını neredeyse bir bilgi eksikliğine bağlayarak, daha bilimsel bir dünyada büsbütün yok olması gerektiğini savunuyor. Sanatı «yaban» düşünce ile özdeşlediğine göre, burada herhalde bir çelişki olmalı.

Son olarak Lévi-Strauss'un düşüncesinin epistemolojik sonuçlarına bir göz atalım. Paul Ricoeur, düşünürün bu konudaki tutumunu, «aşkın öznesi olmayan bir Kantçılık» biçiminde tanımlar; Lévi-Strauss kendisi de, **Çiğ ve Pişmiş**'in önsözünde, bu tanımın doğru olduğunu kabul etmiştir. Bilindiği gibi, Kant'a göre, insanın bilgi sahibi olması, zihnindeki birtakım kategorilere bağlıdır (**Hegel Üstüne** adlı kitabımızda bu konu açıklıkla anlatılır): örneğin, zaman ve mekân kavramları olmadan, herhangi bir şeyi bilemeyiz, algılayamayız. Ama zaman ve mekân dünyadaki şeyler değil, soyut kategorilerdir. Kant böylece, bilgi ve algıyı mümkün kılan soyut kategorileri sayar ve sınıflandırır. Bunlar, bilen öznenin zihninde olmalıdır. Gelgelelim, bu, bir birey anlamında bir özne de olamaz. Çünkü kategoriler birey-üstüdür, aşkındır. Dolayısıyla ancak aşkın bir özne de varolabilirler.

Lévi-Strauss'da, Kant'ın saydığı kategorileri görmüyoruz. Bunun yerine, beynin tuşlarını oluşturan sentagmatik-paradigmatik diziler var. «Aşkın özne» de, bu çağın anlayışına uymayacak kadar idealist bir kavram. Ama Lévi-Strauss'un «insan zihni» kavramı da, bireyi aşan bir «özne» haline gelmekte gecikmiyor. Bu bakımdan, Kantçılık da, öznelcilik de, Lévi-Strauss düşüncesinin, önceden görülmeyen aslı öğeleri oluyorlar.

Edmund Leach ise, Lévi-Strauss'un «insan ruhu» veya «insan zihni» diye adlandırdığı kategoriyi Hegelci bir «nesnel ruh»a benzetiyor. Parçaları özü dile getiren bütün kavramının Hegel'deki kökenini bildiğimize göre, Leach'in bu önermesini akla yakın bulmamak için neden yok. Böylece, Lévi-Strauss düşüncesini bir başka düzeyde, yeniden idealist düşüncenin doruklarından türetebiliriz.

Lévi-Strauss'u maddecilikten ve Marksizm'den ayıran, aynı zamanda tabii idealizme bağlayan özelliklerinden önemli bulduklarımızı böylece sıraladık. Yazarın şu sözü, nasıl bir sorunsal içinde düşündüğü konusunda bize bir ipucu verilebilir: «Kendi önüme koyduğum bütün görevler, **insan ruhunun** nasıl işlediğini ortaya çıkarmaya yöneliktir.» (altını biz çizdik) Şimdi, cevaplanmamış önemli bir

soru kalıyor geriye: Lévi-Strauss'un vardığı nokta, idealizm ise, ilk çıkış noktası da bu idealizmden pek uzak olamaz. Şu halde, incelemelerinde varlığını inkâr edemediğimiz maddeci bölümler nasıl mümkün oluyor? Bu, bilimsel düşünce sorununu kapsayan çok daha geniş bir konu. Bu soruyu bir başka yazıda (Murat Belge, «Marksizm ve Yapısalcılık») cevaplandırmaya çalışacağız. ■



3. KİTAP ve  
1. KİTAPIN 2. BASKISI ÇIKTI  
İSTEME ADRESİ - BİLİMSEL İŞ  
Nuribey Han Kat. 2 No, 207  
ÇEMBERLİTAŞ - İSTANBUL  
PK 10 ÜSKÜDAR - İST.  
TAN DAĞITIM, BAŞMUHASİP SOK.  
ÇAĞALOĞLU - İSTANBUL