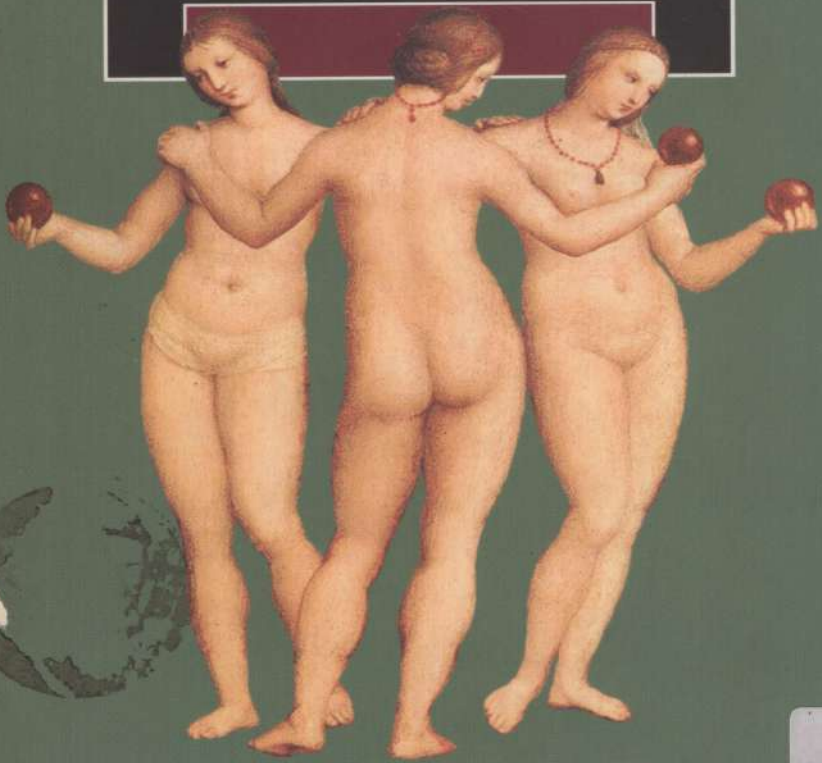
Jacques T. Godbout

Alain Caillé'nin katkılarıyla

Armağan Dünyası



İLETİŞİM YAYINLARI

JACQUES T. GODBOUT Quebec Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Enstitüsü'nde profesör. Önemli eserleri: *La participation contre la démocratie*, *La démocratie des usagers* ve *Le langage du don*.

ALAIN CAILLÉ Paris-X-Nanterre Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü, *La Revue du M.A.U.S.S*'un editörü. Önemli eserleri: *La démission des clercs*, *Don, intérêt et désintéressement* ve *Tournant de décembre* (Jean-Claude Le Goff'la birlikte).

Fransız Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla yayımlanmıştır.

L'esprit du don
© 2000 Éditions La Découverte & Syros

İletişim Yayınları 953 • Araştırma-İnceleme Dizisi 156
ISBN 975-05-0150-0
© 2003 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2003, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Can Belge
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK RESMİ Raphael, "The Three Graces", 1505
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
DİZGİ Hasan Deniz
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Serap Yeğen
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

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

JACQUES T. GODBOUT

Armağan Dünyası

The World of the Gift
(L'esprit du don)

ALAIN CAILLÉ'NİN KATKILARIYLA

İNGİLİZCE'DEN ÇEVİREN
Dilek Hattatoğlu

iletişim

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 7

Armağan Sorunsalının Açtığı Ufuk / AHMET İNSEL 9

GİRİŞ
Armağan Diye Bir Şey Hâlâ Var mı? 21

BİRİNCİ KISIM
ARMAĞANIN YERLERİ 47

BİRİNCİ BÖLÜM
Sosyal Bağın Üç Şekli 49

İKİNCİ BÖLÜM
Kişilerarası Bağlar 53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Devlet Armağanın Yerine Geçtiğinde 87

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Yabancılar Arasında Armağan 105

BEŞİNCİ BÖLÜM
Armağan ve Ticarî Mal 123

ALTINCI BÖLÜM
Liberal Toplumda Armağan 141

İKİNCİ KISIM
ARKAİK ARMAĞANDAN MODERN ARMAĞANA **151**

YEDİNCİ BÖLÜM
Arkaik Armağan: Bazı Etnoloji Dersleri **153**

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Arkaik Armağanın Klasik Yorumları **175**

DOKUZUNCU BÖLÜM
Arkaik Armağan ve Modern Armağan **191**

ONUNCU BÖLÜM
Modern Armağana Geçiş **219**

ÜÇÜNCÜ KISIM
ARMAĞANIN GARİP ÇEVRİMİ **245**

ONBİRİNCİ BÖLÜM
Armağan, Piyasa, Karşılık Beklemezlik **247**

ONİKİNCİ BÖLÜM
Bir Armağan İlişkisi Modeli İçin Taslak **283**

SONUÇ
Değiş Tokuşun Arkası: Armağan **299**

Sonsöz / ALAIN CAILLÉ **323**

Kaynakça **333**

Teşekkür

Özellikle sosyal bilimler ve insan bilimlerindeki çalışmalarda, bir fikrin, bir eleştirinin, bir yorumun, malumat veya malzemelerin ya da duygusal desteğin borçlu olunduğu pek çok kişinin adını anmak âdettendir. Sadece bu olgu bile, armağan ve minnet ilişkisinin -bu kitabın konusunun- ne kadar önemli olduğunu gösterir. Ama gariptir ki armağan hakkında yazmak, borçlu olunanları tanımlamaya vardığı zaman ne insanı daha ferasetli yapar ne de değerbilirliğin daha kolay ifade edilmesi görevini yerine getirir. Bu görev, kitap ortak bir çabanın ürünü olduğunda özellikle külfetlidir. Veren kimdir, alan kim? Şu veya bu fikrin asıl yazarı kimdir? Fikirlerin ortaya çıkıyor ve paylaşılıyor olması, atıflarının "parantez içlerinde" yer almasını gerektirir, bu nedenle bu soruların cevapları önemlidir. Bununla birlikte uzun vadede ve rızasını alarak, inanıyorum ki Alain Caille'e bizi bir araya getiren işbirliği için teşekkür etmek bana düşer. Aslında iş, bizim buluşmamızdan çok önce başladı. Alain Caille zaten armağan hakkında düşünmeye, armağanın önemi hakkında *Bulletin*'in sonra da kurucusu-müdürü olduğu *Revue du MAUSS*'un (editions La Decouverte)[1]

1 MAUSS: Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales ya da "Sosyal Bilimlerde Faydacılık-Karşıtı Hareket".

sayfalarında yazmaya başlamıştı. Paris'te geçirdiğim yıl boyunca, bu çalışmanın ilk taslağıyla uğraşırken karşılaştığımız sorunları tartışmak, burada ele alınan konuların hemen hemen tümü hakkında görüş alışverişi yapmak üzere düzenli olarak buluştuk. Giriş'i birlikte yazdık, Caille, 9. bölümün büyük bölümü gibi, 7. ve 8. bölümleri oluşturdu. Kalan kısmın tek yazarı olarak, ortaya çıkabilecek her yetersizlik ve eksiklikten ben sorumluyum.

Borcumu kabul etmek, ilk görevimdi. Ama ayrıca, Anne Gotman ile yediğim pek çok öğle yemeğine değinmek istiyorum. Bu yemekler, Paris'te geçirdiğim tüm çalışma yılı boyunca beni desteklediler. Onun duyarlılığı, nezaketi ve zekâsı, kaygılarımı ve kuşkularımı hep engelledi.

Yaptığımız tartışmalar ve anlattıkları öyküler sayesinde armağanın önemini kavramama yardım eden herkese şükran borçluyum, fakat her şeyden önce, davranışları, yaklaşımları, gündelikte sergiledikleri bilgelik nedeniyle. Bu kişiler arasında, tam bu kitap tamamlandığı sırada bir gemi enkazında can veren erkek kardeşim Guy'i özellikle anmak istiyorum. Bu kitabı ona adıyorum.

JACQUES T. GODBOUT

ARMAĞAN SORUNSALININ AÇTIĞI UFUK

AHMET İNSEL

Durkheim'ın halefi ve yeğeni sosyolog Marcel Mauss'un (1872-1950) 1924'de yayımladığı, *Armağan üzerine deneme; Arkaik toplumlarda mübadelenin biçim ve nedenleri* başlıklı uzun makalesi, sosyoloji ve antropoloji alanında XX. yüzyılın en önemli eserleri arasında kabul edilir.[1] Vermek, almak ve karşılığını geri

1 Bu makalenin yegâne Türkçe çevirisi, Sadri Etem tarafından yapılmış ve *Hibe; Arkaik cemiyetlerde mübadelenin şekilleri ve sebepleri* başlığıyla İstanbul'da, Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebinin yayını olarak Ahmet Sait Matbaasında basılmıştır. Sadri Etem'in çevirisinde, eserin önemli bir bölümünü oluşturan dipnotların çoğu yer almadığı gibi, birçok paragraf ve cümle eksiktir. Bu çevirinin bir nüshasını uzun aramalardan sonra İTÜ Denizcilik Fakültesi Kütüphanesi'nde bulan Tansel Demirel'e teşekkür ederim.

Bu vesileyle, Fransızca don, İngilizce *gift* kelimelerinin karşılığı olarak armağan kelimesini kullanmamızın nedenlerine kısaca değinelim. Türkçe'de "don/gift" kelimelerini karşılamak için armağan-hediye, hibe-bağış kelimeleri arasından birini seçmek gerekiyor. Sadri Etem, 1934'de hibe kelimesini tercih ederken, metnin bütünü içinde ise hediye kelimesini kullanır. Etimolojik olarak bakıldığında, "don/gift" kelimesinin kavramsal karşılığını belki en iyi karşılayan kelime, bağ kökünden türeyen ve birine bir nesne vererek, birine iyilik ederek, bağlama, kendine çekme anlamına gelen, bağış kelimesidir. Ama zaman içinde anlam kayması, bağış kelimesini birine karşılıksız yardım etme, bir nesne verme anlamını öne çıkarmıştır. Ayrıca, bazı dilbilimciler bağış'ın Farsça bahş'dan yani karşılık beklemeden iyilik etmek, vermek fiilinden türediğini iddia ederler. Bu bağlamda, bağışla bahşiş arasında, aslında olmaması gereken bir benzerlik ortaya çıkar. Buna karşılık gönderme anlamına gelen farsça ermağân kelimesi, osmanlıcaya olduğu gibi girmiş ve anlam kaymasına daha aza uğramıştır. Bu ne-

vermek eylemlerinin nasıl bölünmez bir bütün oluşturduğunun incelendiği bu makale, Claude Lévi-Strauss'a göre, "bütünsel toplumsal olgu" kavramının sosyolojik çözümlemede hayata geçirilmesinin mükemmel ilk örneğidir. "Etnoloji tarihinde ilk kez, ampirik gözlemi aşıp, daha derin gerçeklere ulaşmak için çaba gösterildiğini" ifade eden Lévi-Strauss, *Armağan Üzerine Deneme* ile, toplumsal olgunun anekdot, merak, ahlâkçı bir betimleme için malzeme veya bilgiç mukayeselere konu olmaktan çıkıp, unsurları arasında ilişkiler, eşdeğerlikler ve dayanışmalar keşfedilecek bir sistem konumuna geldiğini belirtir.[2]

Marcel Mauss, döneminin tabiriyle ilkel toplumlarda, yani pazar ekonomisi ilişkisinin ve meta düzeninin izinin rastlanmadığı toplumlarda, toplumsal ilişkinin temelinde armağan ilişkisinin yattığını gösterir. Marx'ın, "nakit parayla ödeme sistemi" olarak tanımladığı meta düzeninde, toplumsal ilişkinin aracı paradır. Metanın fiyatı vardır. Değişim bu fiyata göre yapılır. Mal veya hizmet satın alındığında, karşılığında fiyatı neyse ödenir ve ilişki biter. Kapitalizm düzeninde, sermaye birikimi ve meta ilişkisi, toplumsal düzenin sinir sistemini oluşturur. Bu düzende insanlar arası ilişki, mal ve hizmet değişiminin aracıdır. İnsanın meta değişiminin aracı olma konumu, gerçekte hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmese de, modern toplum varoluşunu bu biçimde tasarlar. Meta toplumunun ba-

---

denle, sultana yollanan "ermağân"dır. Saygın bir bilim adamının onuruna derlenen yazıların bulunduğu kitaba, "bağış" kitap değil, "armağan" kitap diyoruz. Aynı şekilde, ilkokulda çocuklara her sabah "varlıklarının Türk varlığına bağışlandığını" değil, armağan edildiğini haykırtıyoruz. Buna karşılık "organ armağanı" değil de, "organ bağışı" tabirini kullanmamız, bağış kavramının armağanla tam da aynı anlamı ifade ettiği örneği oluşturuyor. Bağış kelimesinin eşanlamlısı olan arapça kökenli hibe kelimesi de, günümüz türkçesinde armağan kavramının kapsama gücünü içermiyor. Bunun yanında ihsan ve lutûf kelimelerinin de armağan ilişkisi içinde değerlendirilecek anlamlar içeriyorlar. "Doğanın bize bir lutfu", "Hak'kın inayeti", "hiçbir ihsan karşılıksız kalmaz" gibi kullanımlarda kastedilen olgu da, Marcel Mauss'un ele aldığı "gift/don" sorunsalının alt anlam kümelerini oluşturuyorlar. Bütün bunları, kudsî ve dünyeviyi içerecek biçimde armağan kelimesi bir nebze olsun karşılayabiliyor. Günumuz turkçesinde kullanılan "Tanrı vergisi" kavramıyla "devlete verilen vergi" nin aynı kelimeyle karşılanması üzerinde de ayrıca düşünmek gerekir.

2 Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

şat simgesi metadır. Bu çerçevede insanlar da metalaşırlar, sermaye birikiminin aracı olarak tasarlanırlar. Varoluş anlamlarını, diğerleriyle ilişkilerini sermaye ve metanın dilinden ifade ederler. Buna karşılık, pazar ekonomisi öncesi toplumlarda, toplumsal olanın temelinde, kişisel, yüzyüze ilişkiler üzerinde yükselen bir karşılıklı zorunluluk sistemi yatar. Toplumsal yapının sinir sistemini, toplumsal ilişkinin sürekliliği oluşturur. Bu çerçevede, armağan ilişkisi, bütünsel bir toplumsal olgu olarak, toplumsal varoluşu düzenler. Vermek bir zorunluktur ama yeterli değildir. Verileni kabul etmek, almak ve, ardından, alınanı geri vermek de bir zorunluktur. Armağan ilişkisinde insanî varoluşun, -ki bu doğal olarak toplumsal varoluştur çünkü bir toplumsal ilişkinin içine doğarız-. toplumsal temelinin yeniden üretilmesinin saikleri ve kadim kuralları yoğunlaşmış biçimde ifade edilir. Vermek bir yükümlülüktür ama verilen bedava değildir. Armağanın karşılığı vardır. Alınan ve verilenin, karşılıklı yükümlülüklerin aritmetik bir eşitlik içinde düşünülmediği, katı kurallı ama ucu açık bir ilişki düzenidir armağan ilişkisi. Verilenin karşılığı alındığında, onu alanın yeniden aynı kişiyle ya da başka bir kişiyle maddi veya simgesel değişim ilişkisinde bulunacağını taraflar bilir. Almak, geri vermek ve tekrardan vermek zorunluluğu toplumsal ilişkide bulunma zorunluluğudur. Bu sadece cömertlik, diğerkâmlık değil aynı zamanda güç, yarışma, diğerine üstün çıkma amaçları da taşıyan, onur ve saygınlık arayışının can verdiği çatışma ve uzlaşmayı, gönüllük ve zorunlululuğu, toplumsal beraberliği ve kişisel stratejiyi birlikte var eder.

Marcel Mauss, makalesine İskandinav *Edda*'sının en eski şiirlerinden olan Havamal'den birkaç mısra ile başlar:

> "Elbise ve silahla, dostlar birbirlerini hoş tutmalıdır; bunu herkes kendi tecrübesiyle bilir. Karşılıklı hediye alıp verenler en uzun zaman dost kalırlar, yeter ki işler iyi bir yol tutsun!
>
> İnsan, dostu için dost olmalı. Hediyeye karşı, hediye vermeli. Gülmeyi gülmekle, yalanı hile ile karşılamalı.

Bilirsin ki, güvenilir bir dostun varsa ve bu dostluktan iyi bir netice almak istiyorsan, ruhunu onunkine katmalı, hediye alıp vermeli ve onu sık ziyaret etmelisin.

Fakat şüphelendiğin başka birisi varsa ve iyi bir netice almak istiyorsan, ona güzel sözler söylemeli ama kötü düşünceler beslemeli, yalana hile ile karşılık vermelisin.

Güvenmediğin, hislerinden şüphelendiğin kişi için de durum benzerdir. Onun yüzüne gülmeli ama içindekini gizlemelisin: verilen hediyeler alınan hediyelere benzemelidir.

Cömert ve kıymetli kimseler iyi günler yaşarlar. Bir şeyden korkmazlar. Ama korkak her şeyden ürker; cimri hediye almaktan hep korkar.

Ilahlara çok kurban vermektense onlardan bir şey istememek daha iyidir. Verilen bir hediye her zaman karşılığını bekler. Hediye vermemek çok fazla harcamaktan daha iyidir."

Mauss, bu alıntıdan sonra, "program" başlığı altında yazısına şu cümleyle başlar: "Konu görülüyor. Iskandinav medeniyetinde ve birçok medeniyette, mübadeleler ve sözleşmeler hediyeler biçiminde gerçekleşiyordu. Bunlar nazarî olarak gönüllü ama gerçekte ise zorunlu olarak verilen ve iade edilen hediyelerdi".

Natalie Zemon Davis, *XVI. yüzyıl Fransa'sında Armağan*[3] adlı kitabında, Marcel Mauss'un eserine bu eski İskandinav şiiri yerine, Rabelais'nin *Gargantua*'sından bir bölüm alarak da başlayabileceğini belirtir. XVI. yüzyılda yazılmış olan bu eserde, Grangousier hayali Kanare halkına kan kusturan korsan kral Alfarbal'ı yendikten sonra, onu hapsedip, fidye talep etmek yerine, armağanlara boğup ülkesine yollar. Geri dönen kral, herkesi etrafına toplayıp, kendisine yapılan insaniyeti anlatır ve Grandousier'ye binlerce geminin taşıdığı yüklü hediyeler yollamaya karar verilir. Grandgousier bu hediyeleri "aşırı" bulup reddeder, kendine sunulan mülk senetlerini yakar ve Kanaryenlere yaptığı iyiliğin normal olduğunu söyler. Verdiğinin kar-

3 Natalie Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, University of Wisconsin Press, 2000.

şılığını almaz. Kanaryen halkı ise karşılığını vermeden aldıkları armağanın karşılığında, gönüllü biçimde her yıl Grandgousier'ye iki milyon altın para yollamaya karar verirler. Bir haraç kendilerinden talep edilmeden, krallarının çocukları esir alınıp karşılığında fidye istenmeden, Kanaryenler gönüllü olarak kendilerini ilelebed Grangousier'ye borçlu addederler. Zaman içinde verdikleri miktarı arttırırlar. En sonunda, bu altın yağmuru altında boğulan Gargantua halkı, kendilerine armağan vermekten vazgeçmelerini Kanaryenlerden rica etmek zorunda kalır. Alınanın karşılığını verememek, borçlu kalmak, altından kalkılmaz bir yüktür. Rabelais, muzip bir üslupla, bedavanın doğasında bu yükün yattığını hatırlatarak, hikâyeyi bağlar.

Armağan tam da bu nedenle bedava değildir. Alınanın karşılığının pazarlıkla, bir dış gücün belirlediği bir tarifeyle tesbit edilmediği, kazanmak kadar kaybetmenin de önemli olduğu, verdiğinin karşılığını almama yoluyla üstünlük arama stratejilerinin mümkün olduğu, alınanın karşılığının geri verilmesinin zaman ve mekana yayıldığı, ucu açık bir toplumsal ilişkidir. Armağan değişiminde geri vermek kadar, verileni almak da zorunlu olduğu için, toplumsal ilişkinin sürekli yeniden üretilmesini sağlar. Modern toplumun aslî ilişki düzeni olan pazar/meta sözleşmesinde ise, verileni almak yani armağanı kabul etmek yükümlülüğü yoktur.

Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*'de iki soruyu yanıtlamaya çalışır: "Geri kalmış veya arkaik toplumlarda alınan alınan hediyenin zorunlu olarak karşılığının verilmesine yol açan hukuk ve çıkar kuralı nedir? Verilen şeyde ne kuvvet vardır ki alanın iadesini icap ettirir?" Bu soruları sorarken, Mauss'un amacı, günümüzün toplumlarının önceli olan toplumlarda insanlar arasındaki değişimin doğası üzerine "bir tür arkeolojik sonuca ulaşmak", tüccarın, paranın ve diğer pazar ekonomisi kurumlarının ortaya çıkmasından önceki iktisadî ilişkileri ve ahlâkı incelemektir. Bunu yaparken, "günümüz toplumlarının üzerinde inşa edildiği insanî temel taşlarından birisi olup", perde arkasında kalmaya mahkûm bırakılan bu

ahlâk ve iktisattan hareket ederek, modern toplumların içinde bulundukları iktisadî ve hukukî açmazları aşacak yollar aramaktadır. Unutmamak gerekir ki, Marcel Mauss sadece bilim adamı değil, aynı zamanda döneminin aktif bir sosyalistidir de. Bir taraftan liberalizmin birey ve pazarı yücelten ideal modeline karşı çıkan, diğer taraftan devlet zorunu mutlaklaştıran kollektivizme mesafeli duran Mauss, kendi ifadesiyle, "doktrinsiz bir sosyalist"tir. Sendikal hareketleri, işçi kooperatifi girişimlerini destekler. Armağan ilişkisinin, pazar sistemi ve totaliter sistemlerin gerçekleştirdiklerinin tersine, insanlar arası ilişkilerde "insanı bütünlüğü" içinde kavrayan, gönüllülükle zorunluluğun birbirine eklemlenmesinden oluşan bir ilişki düzeni olarak Avrupa toplumlarında yaygınlaşıp, güçlenmesini ümit eder.

Mary Douglas, *Armağan Üzerine Deneme*nin ingilizce baskısına yazdığı önsözde, Marcel Mauss'un amacının, döneminin güçlü siyasal kuramı olan faydacılığa (*utilitarianism*) kaşı antifaydacı bir program önermek olduğunu belirtir.Birey ve bütün, özel ve devlet kutuplarının yanında bir üçüncü alanın, "sosyal" alanın gelişmesi perspektifidir bu. Toplumsal ilişkinin karşılıklı yükümlülüklerinin ne pazara ne de devlete indirgenemezliğini vurgular. Aynı zamanda, iktisadiyat ve siyasanın salt kendi bağımsız amaçları ve ilkelerine tabi olmaktan, kendileri merkezli olmaktan çıkıp, toplumsallığın içine oturmalarını ilke ve yöntemlerini düşünmemizi sağlar. Marcel Mauss'un içinde yetiştiği XIX. yüzyıl sonu reformist ortamında, "sosyal/toplumsal" sıfatının eklendiği Cumhuriyet, 1789 devriminin asıl amacına ulaşması, Cumhuriyet idealinin tamamlanmasına işaret eder. Marx da, devrimin siyasal amacının "sosyal cumhuriyet" olduğunu bu nedenle vurgulayagelmiştir.

Karşılıklı yükümlülükler ağı olarak armağan, toplumsal ilişkinin üzerinde yükseldiği kadim, değişmez ilkeyi simgeler. Mauss'un bir bütünsel toplumsal olgu olarak bizim kavrayışımıza sunduğu armağan kuramı, insanî dayanışmanın temelleri, enerjisi ve amaçları üzerine felsefî-siyasal bir düşün bütünü oluşturur. Bu düşün bütünü, Durkheim'ın dayanışma kavra-

mını salt ortak tasarımların paylaşılmasında bulan mekanik yaklaşımını aşan önemli bir adımdır. Çözümlemeye bireysel çıkarların da katılması ama bunların meta değişimi sistemine gerek olmadan düşünülmesini sağlar. Armağan ve karşı-armağan devreleri birbirini kesintisiz izlerlerken, Adam Smith'in betimlediği pazar ekonomisi sisteminde olduğu gibi, bireylere topluluk seviyesinde değişime katılmaları için gerekli kişisel motivasyonu verir. Bu çerçevede armağan kuramı, liberalizm ve yöntemsel bireyciliğin toplum tasarımına karşı toplum bilimlerin tüm olanaklarını kullanarak geliştirilen bir karşı duruşu temsil eder.

Armağan Üzerine Deneme'nin sonuç bölümünde şu gözlem yer alır:

> "Kur'an'da Teğabûn sûresinde (LXIV) Allah için şu söylenir:
>
> '15- Muhakkak ki mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir fitnedir. Allah ise, en büyük ecir O'nun katında olandır.
>
> 16- Gücünüz yettiğince Allah'tan korkup-sakının, dinleyin, itaat edin ve kendi nefsinize hayırlı olmak üzere infakta bulunun. Kim ki kendini nefsinin cimri tutumundan korur, işte o, felah bulandır.
>
> 17- Eğer Allah'a cömert bir borç verecek olursanız, onu sizin için kat kat arttırır ve sizi bağışlar, Allah şükürleri kabul edendir ve halimdir'."

Marcel Mauss, Kur'an'ın "Karşılıklı Düş kırıklığı/Aldatma" başlıklı bu sûresinde, Allah'ın yerine toplumu ve profesyonel örgütlenmeleri, sadakanın yerine de işbirliğini, emeği ve kendi dışındakilere yönelik hizmetleri koyduğumuzda, toplumsal amaçlı bir iktisadi örgütlenmenin ahlâkı hakkında iyi kötü bir fikir edinebileceğimizi belirtir. Bu, hem pazar ekonomisi ve bireyi mutlaklaştıran kapitalist toplum tasarımına karşı çıkmak, hem de insanî varoluşun temelinde yatanı, bizi birbirimize mecbur ve borçlu kılanı, bunun yarattığı dayanışma arzusu ve zorunluluğunu, toplumsal ilişki ağı içine gömülmüş bir özgürlük anlayışı içinde düşünmeye çalışmak demektir.

Armağan kavramının bütünsel bir toplumsal ilişki sistemi olarak ele alınmasının üzerinden seksen yıla yakın bir zaman geçti. O zamandan beri etnoloji, antropoloji, felsefe ve sosyoloji alanlarında bir dizi düşünür Mauss'un açtığı yolu kendilerine göre yorumladılar. Bir kısmı, Derrida gibi, armağan kavramını bütünüyle düşünülemez kılarken, Godelier gibi pozitivist-materyalist analizler ise, onu dinî düşüncenin bir tezahürü olarak ele almayı tercih ettiler.[4] Pierre Bourdieu'nün armağan kavramına yaklaşımı ise, bir yandan yapısalcıların mübadeleyi evrenselleştirip, mutlaklaştıran indirgemesine karşı çıkarken, diğer yandan tahakküm ve çıkar sorunsalını bu defa mutlaklaştırarak, marksist bir faydacılık düşüncesini yeniden üretti. Bu marksist faydacı yaklaşım için, armağan kavramı simgesel sermayenin bir türevidir. Esas olan bu simgeselin zaman ve mekân üstü bir tahakküm motivasyonunun bir aracı olmasıdır. Bourdieu'nün toplum bilimlerinde anti-faydacı yaklaşıma duyduğu içgüdüsel tepkinin, onun sosyolojisinde armağanı bilinçli bir çıkar stratejisinin alt ürünü olarak ele almaya sürüklediği söylenebilir. Halbuki sosyolojik bağlamda, faydacı olmayanın faydaya hiyerarşik bir üstünlüğü söz konusudur. Çünkü mal, evlat, şan ve şeref üretmeye başlamadan önce, toplumsal ilişkinin kurulmuş olması gerekir. Armağan kavramı tam da buna işaret eder. Toplumsal ilişki eşyanın, insanın ve simgenin varoluşundan öncedir, bu anlamda birincildir. Toplumu var eden aslî ilişkiler her şeyi kapsayan bir fayda ereği üzerine kurulmamıştır.

Mauss'un açtığı düşün ufkunun bugün en verimli olduğu alan, bilim ve söylem olarak iktisadın ve iktisadiyat toplumunun toplumbilim cephesinden eleştirisi ve bu eleştiri temelinde birey ve devlet/yapı/örgüt imgelerinin dışında bir üçüncü ortak anlam noktasının ortaya çıkarılması çabasıdır. Jacques

4 Derida, Godelier ve bazı iktisatçıların armağan kavramını kendi sorunsalları içine sokarken yaptıkları çarpıtmaların kısa bir sentezi için, bkz. Ahmet İnsel, "Armağanın günümüz ekonomisindeki yeri", *Toplum ve Bilim*, sayı 68, 1995, özellikle birinci bölüm.

Godbout ve Alain Caillé, *Armağan Dünyası*'nda günümüz toplumlarının temelini oluşturmaya devam eden ve toplumsal yaşamın çok farklı alanlarında süregiden bir ilişki düzeninin, çıkar ve fayda kavramlarının toplumsal devinime bütünüyle hakim olduğu varsayılan gelişmiş modern toplumların gizli kalbini oluşturduğunu göstermeye çalışıyorlar.

Bugün imanlı iktisatçılar dışında pek kimse, modern öncesi toplumlarda armağan ilişkisinin işgal ettiği merkezî konumu yadsımıyor. Moses Finley, antik Yunanistan'da *polis*'in kurulmasından önce, yüzyıllar boyunca mal ve hizmetlerin armağan ve karşı armağan ilişkisi içinde dolaştığını gösterir. Savaş ganimetleri askerler arasında "armağan" olarak dağıtılır. Vergi ve cezalar "armağan" olarak ödenir. Hizmetkârlar "armağan" alırlar ve ticaret karşılıklı kazanç ilkesi üzerine inşa edilir. Finley'e göre, "Homervari mübadelede tabu olan bir şey varsa, o da kârdır". Georges Duby'e göre, pazar pratik ve değerlerinin yavaş yavaş ama önüne geçilemez biçimde gelişmesiyle armağan değişimi ortaçağda giderek toplumun ücra köşelerine çekilmeye başlar. Duby XII. yüzyıl sonunda Avrupa'da kâr zihniyetinin gelişmesinin armağan değişiminin arkasında yatan hesaplanmayışı, göreli belirsiz bırakılışı, cömertlik ve diğerkâmlığı giderek hızlanan biçimde gerilettiğini belirtir.[5]

Karl Polanyi ise, kopuşu daha yakın bir tarihe getirerek, karşılıklığa dayanan armağan merkezli paylaşım sisteminin ve yerel pazarlarda paranın aracılığı olmadan gerçekleştirilen mübadelelerin yerlerini, öz devinimi içinde kendini düzenleyen pazar sistemine bırakmasını XVIII. yüzyıl sonuna yerleştirir. Günümüzde ise toplumsal düzenin salt çıkar dürtüsü ve fayda maksimizasyonu üzerine kurulmadığını kabul eden sosyologların bir kısmı, sanayii toplumları gibi, değişimin bütünüyle pazar kuralları çerçevesinde gerçekleştiği toplumlarda, toplumsal yaşamın bir dizi alanında armağan değişimi rejiminin hakim olduğunu iddia ediyorlar. Godbout, *Armağan Dünya-*

5 Moses I. Finley, *Le Monde de l'Ulysse*, Maspéro, Paris, 1969 (ingilizceden çeviri); Georges Dubuy, *Guerriers et Paysans, VII-XII siecle. Premier essor de l'économie européenne*, Gallimard, Paris, 1973.

sı'nda, bu iddianın somut alanlarda incelenmesinin yanında, bu iddianın arkasında yatan siyasî-felsefî bakışı da somut biçimde açmaya çalışıyor.

Kısaca ifade edilirse bu bakış, armağan ilişkisini pazar ve devletin yanında üçüncü toplumsallık ilkesi olarak ele almayı amaçlıyor. Böylece, sosyoloji ve siyaset felsefesinin bugün içinde sıkıştığı ikilemin aşılması hedefleniyor. Bu ikilemin bir kutbunda bireycilik paradigması yer alır. Bu paradigma toplumsal bütünü bireyin bakış açısından hareket ederek izah etmeye dayanır. İkinci ve karşı kutupta ise, bunun tam tersini yapmaya çalışan holist paradigma var. Toplum bilimlerini iki yüzyıla yakın bir zamandan beri bölen bu birey-toplum, pazar-devlet, bir-bütün zıtlığının, insanlar arası ilişkiyi, toplumsallığı kurucu unsur olarak kabul eden armağan paradigması aşabilir mi? Godbout ve Caillé, bu zıtlığı aşmaya muktedir olan armağan sorunsalının, aynı zamanda, toplum bilimlerinin genelleşmiş bir iktisadî çözümleme kısırlığına dönüşmesini engelleyebilecek, özgün bir bir toplumbilim yaklaşımı vaat ettiğini iddia ediyorlar. Gerçekten de, insanı birbirlerinden ayrı, tek başlarına var olan özneler olarak ele alan birey merkezli yaklaşımın toplumsal ilişkiyi tasarlamakta ve simgelemekte çektiği sıkıntıyı aşmaya çalışırken, kurucu unsur olan toplumsallığın yarattığı karşılıklı yükümlülükler ağı içinde insanî olanı ele almak, her şeyin yukardan, devletten, kurumdan, toplumun üstünden ve geçmişten belirlendiği inancına teslim olmayı gerektirmiyor. Kısmen gönüllü kısmen zorunlu olarak oluşan, bu günüllülük ve zorunluluğun bileşkesinde yatan yaratıcılık kapısının sürekli açık kaldığı bir varoluş anlamı düzlemini armağan ilişkisi ifade ediyor. Armağan, kelimenin tam anlamıyla toplumsal olan, bu bağlamda salt iktisadî çıkarlara veya iktidar ilişkilerine indirgenemeyen bir sistemi betimliyor. Kişiler arasında toplumsal ilişkiyi kurmak, beslemek ve yeniden kurmak amacıyla, karşılığını almanın güvencesinin hukukî-formel bir sözleşmeye tabi olmadığı ama gelenek, güven, şeref karmaşısının oluşturduğu yazılı olmayan bir kuralla belirlendiği genel değişim düzenini ifade eden armağan sistemi, libe-

ral küreselleşmeyi ve dünyanın/yaşamın metalaşmasını dizginleyecek başka bir toplumsal oluşum düşünmemizi sağlıyor. Meta ilişkisi toplumunun ve modernliğin beslenmeye devam ettiği ama varlığını yadsıdığı, onu düşünülemez kıldığı bu insanî dayanışma, yarışına, onur ve saygınlık elde etme, kazanırken kaybetme, kaybederken kazanma ve sonuç olarak sonu gelmeyen biçimde birbirine bağlı kalma, birlikte var olma dinamiğin günümüz toplumlarında buzdağının görünmeyen kısmını oluşturuyor.

GİRİŞ

Armağan Diye Bir Şey (Hâlâ) Var mı?[1]

"Zaman zor, fakat modern"

"Zaman zor, fakat modern" der, Sloterdijk'in (1983) aktardığı bir İtalyan atasözü. Modern birey, pek çok şeyin suçunu kabul edecektir, ama naifliğin değil. Bunun dışında her şeyi kabul edebilir. Modern birey, her ülkeden ve her çağdan bize ulaşan tanrıların, mitlerin, büyük ve şahane masalların arkasında neyin saklı olduğunu gayet iyi bilir. O gerçekçidir, dolayısıyla armağanın arkasında saklı olanı da bilir. Gerçekliğe gözleriyle bakmanın ve görünüşe aldanmamanın verdiği kederli fakat modern imtiyaza sahip olduğu için, üretimi neyin teşvik ettiğini, meta değiş tokuşunun özgecilik veya nezaket değil, maddi çıkar olduğunu; politikanın bir idealler meselesi değil, iktidar ve şiddet meselesi olduğunu; duygusal etkileşimlerin duygularla değil öncelikle cinsellikle yönetildiğini bilir. Daha genel olarak modern sofistike insan, sadece gerçeklik ilkesine atıf yapar ve bu ilke, sadece maddenin ve bedenin gerçekten var olduğunu ilan eder. Kalanı, hayal ürünüdür! Dolayısıyla, dile getirilemeyenin bir simülasyonu ya da yapmacıklı hali

1 Bu girişin daha eski bir versiyonu, *Revue du MAUSS*'ta (No. 11, 1991, 11-32) yayımlandı.

olan armağan hakkında bir sinema salonunun mahremiyeti ya da karanlığında hayal kurabiliriz. Ama katı gerçekliğin analizinde şüphe etmemek mümkün olmayacaktır.

Bunu kavrayınca, her şeyi kavramış olduk. Ve eğer başka bir şeyi daha iddia edecek olursak, bu da, görünenin ardında nelerin gizlendiğini görmek istemiyor olduğumuzdur. Freud, Marx, Lévi-Strauss veya Bourdieu'den sonraki modern sofistike insana göre, masumiyet artık, "ironi dışında" mümkün değildir. Tersine, Umberto Eco'nun açıklığa kavuşturduğu gibi, masumiyet "masumiyet değildir". Kundera, "insan düşünür, Tanrı güler" diye ekler. Dünyayı kavramak için yeni bir anahtar, moderniteyi okumak için yeni bir yol aramak, elbette ki kışkırtıcı, övgüye değer ve caziptir. Faydacılık, Marksizm, yapısalcılık üzer ve "büyünün kaybolmasına" yol açar. Belki de hepimiz modernite tarafından aldatılıyoruz. Ama bu böyle. Masumiyet, ilanihaye yok oldu. Buna alışmalıyız, kendimizi nostaljilerimize kaptırmayıp küçük bir modern adam olmayı öğrenmeliyiz. Halbuki modern (ya da postmodern) olmayı göze almak her şeyden önce, armağanın var olmadığını ya da önemli olmadığını kabul etmektir: "Sadece katı gerçekliğe inanacaksın, armağanın seraplarına ve çekiciliğine bırakmayacaksın kendini." Modernler için tasarlanmış bir kateşizmin ilk düsturu bu olabilirdi.

ARMAĞAN YOKTUR ARMAĞAN HER YERDEDİR

Bütün bunlar, bu kitabın yazılmasına yol açan armağan hakkındaki tepkilerimizin çelişkilerini daha iyi anlamamızı sağlar. Öyle ki, bir yandan armağan yoktur, çünkü gerçek olan sadece beden ve çıkardır, fakat diğer yandan armağan hâlâ fazlasıyla mevcuttur da. Hipotezlerimizi çözümlemeye girişmeden önce bu ilk tepkilerimize bir bakalım: Modern zihniyetin dediğini hemen kabul edersek, armağanın varlığını yadsımaktaki bu ısrarcılığın ardında neyin saklandığını kendimize sorabilmek için onun sözüne inanmayı reddetmiş ve kuşkunun da içine kuşkuyu sokmuş oluruz.

Armağan diye bir şey (artık) yok

"Ciddi olamazsın, armağan hakkında yazmak istiyorsun ha? Yardımı, hayır işlerini incelemek istiyorsun? Ya da cömertliği? Ne konu ama! Ne yazık ki, bunlar neredeyse yok artık." Ya da pek çok kişinin fikrince, iyi ki yok. İnsan armağanın yerini soğuk hesaplara ve ticarî değiş tokuşa bıraktığı olgusuna hayıflanabilir, daha dost, insanca ve kardeşçe bir dünyanın ardından yas tutabilir veya böyle bir dünyanın özlemini duyabilir. Ama hiç kimse, hukukun yardımın yerini almasından, refah devletinin güvence altına aldığı sosyal yardım hakkının sadaka vermenin yerine geçmesinden şikâyet etmez. Bunlar söz konusu olduğunda armağan artık var olmuyorsa, çok daha iyidir.

Cömertlik de yok oldu; yerini bencil hesaplar aldı, deniyor. Bencillik, kendiliğinden tepkilerin kilit sözcüğü budur. "İnsanlar öyle bencil ki!" Hayırseverlik ve dinî göndermelerin ötesinde, "kendinden vermek" geliyor akla. Hemen ardından, armağan fikriyle kendinden vermek fikri birbirine bağlanıyor. Ve bu da oldukça modası geçmiş ve tuhaf görünüyor.

"Armağan hakkında bir kitap mı? Bana bir örnek ver." Kısa bir duraklamadan sonra dedim ki: "Sana bir aperatif ısmarlamayı önermiştim. Sen dersin ki, 'Tamam fakat o zaman ben de şarap hesabını ödeyeceğim' Bu mukabelenin sebebi ne? Bizim cevabını arayacağımız bu tür bir soru işte." Böyle bir örnek genellikle insanları rahatsız eder, ki bu da armağan konusundaki kuramsal literatüre aşina olanları şaşırtmayacaktır, çünkü bu literatürün başlıca sonuçlarından biri şudur: Piyasa dünyasının aksine, armağanların dünyası, zımnî ve söze dökülmeyenin büyük ağırlık taşıdığı bir dünyadır. Armağanın büyüsü ancak, kendisine temel oluşturan kurallar formüle edilmediği sürece varlığını sürdürebilir. Bu kurallar açık hale geldikleri anda, fayton balkabağına dönüşür, kralın çıplak olduğu görülür ve armağan karşılıklılığa indirgenmiş olur. Böylece kısa bir sessizlik ve düşünme süresinin ardından soru sorulan kişi, kendini toplar ve saldırıya geçer: "Ama bu başka, çünkü şarabı da ben ısmarlıyorum, ortada armağan yok ki." Buna cevabımız

şu: "Ama parasal açıdan hiçbir fark olmadığını varsaymış olsak bile, hesabı aperatif ve şarap olarak bölmekte mutabık kalmış olmamız, gerçekten aynı şey mi? Eğer aynı hesaba geliyorsa, niye bunu böyle yapmayalım ve hayatımızı zorlaştırmaktan kaçınalım?"

Bir bakıma, meselenin düğümü budur. Eğer armağan ve karşı armağan eşit değilse, o zaman bir galip ve bir mağlup vardır ve muhtemelen bir sömürü ve aldatma söz konusudur. Öte yandan, eğer bunlar aynı şeyseler, o zaman armağan ile rasyonel, öz yararı gözeten ticarî değiş tokuş arasında görünürde hiçbir fark yoktur. Kısacası, armağan ya hiç de hayırsever olmayan güdülerin sonucudur ve dolayısıyla gayri meşrudur ya da yoktur, yanılsamadır. Konuştuğumuz kişinin formüle ettiği modern bakış açısıdır bu. Muhasebe defteri ilkelerinden her uzaklaşma girişimi, kuşkulu ya da en iyi ihtimalle gülünç bulunur. Ama sosyal bağların oluşturulmasının, ekonomik mantıkla bağlantıları çoğu durumda garip ve paradoksal olan, pek net görülemeyen kurallara uyup uymadığını kendi kendimize sormamız gerek. Eğer ilişkileri başka her türlü bağı dışlayan, ticarî ilişkilerden ibaret olsaydı, Robinson ile Cuma adada ne kadar süre sağ kalırlardı? Belki şarap, aperatifle aynı değerdedir, ama eğer akşam yemeğini birlikte yiyen iki kişinin parasal güdüler dışında gerekçeleri olmasaydı, muhtemelen buluşmazlardı ve eşdeğerlilik sorunu da hiçbir zaman çıkmazdı.

Yani, armağan üzerine bir kitap yazma fikrimize verilen ilk tepki, inkâr tepkisidir. Armağan yoktur. Ya da varsa bile karşılık beklemezlik ve cömertlik havası takınmanın, böyle bir rol oynamanın bir yolundan ibarettir, çünkü başka her yerde olduğu gibi gerçekte geçerli olan öz çıkar ve karşılıklılıktır.

İkinci kendiliğinden tepki, bir utanma sıkılma tepkisidir; hani gittiğiniz bir toplantıda bazı yabancılar, cinsel hayatınız ya da tam olarak kaç para kazandığınızı sormaya başladığındaki gibi. "Ona ne ki?" dersiniz. Soruyu şaka yollu geçiştirmeye çalışırsınız belki, ama rahatınız kaçmıştır. Armağan konusu da aynı savunmacı refleksleri harekete geçiriyor. Bu şaşırtıcı değil. Geçmişte, "gizli" olan para ve cinsellikti. Sosyal bilimler,

bunların açıkça tartışılması kabul edilemez olduğuna göre, derindeki gerçeği oluşturuyor olmaları, bir temel hakikati cisimleştiriyor olmaları gerektiği sonucuna vardı. Garip bir dönüşümle, armağan bir zamanlar parlak söylemlerin konusuyken, müstehcenlikten daha müstehcen hale gelmiş durumda. Artık birinin cinsel ya da malî başarıları hakkında uzun uzadıya konuşmak, neredeyse bir zorunluluk sayılmaya başlandı. Öte yandan armağan, hakkında konuşulamaz bir tabu haline geldi. Olsa olsa tıpkı din gibi özel bir konudur armağan ve eğer bu konuyu kurcalamaya devam edeceksek, bunun sebebi, armağan fikri insanları utandırdığına göre, birşeyleri gizlediğinden kuşkulanmamız olacaktır.

Armağan her yerdedir

Gelgelelim, amaçlarımızı açıkladığımızda, ilk tepkiler yerini genellikle artan bir ilgiye bırakıyor. Kayıtsızlık ve huzursuzluk yerine çoğunlukla "itiraflar" başlıyor ve hiçbir yerde bulunmayan armağan, ansızın her yerde bulunmaya başlıyor. "Modern dünyada her şeyin temelinin bencillik olduğunu" iddia eden biri, arkadaşlarına bakılırsa, çok cömert oluyor: "Robert'in böyle davranması beni şaşırttı. Böyle cömert olsun; kendinden bu kadar versin ha. Malî açıdan zor bir dönem geçirdiğimi biliyor ve kızımın okul ücretini ödemeyi bile önerdi." Ya da başlangıçta armağanın var olduğunu ya da önemini inkâr eden aynı insanlar, şöyle hikâyeler anlatırlar:

- Ateist ve rasyonalist, tamamen laik bir emekli devlet memuru, yoksullar için uğraşan bir dinî kurumda gönüllü çalışıyor. "Görüyorsun, verdiklerimin karşılığını fazlasıyla alıyorum" diyor hemen, sanki faydacı mantık mahkemesi önünde böyle bir davranışta bulunmasının hesabını veriyormuş gibi. "Çoğu kez bir şey söyleyemiyorum, ziyaret ettiğim kişi, sürekli konuşuyor." Mesaj açıktır: Verdiklerinden fazlasını aldığı sürece, her şey yolundadır - modern özgürlük kodunu ihlal etmemektedir. (Şaşırtıcı bir ayrıntıyı

da geçerken belirtelim: Konuşmak, armağan olarak yorumlanıyor. Belki de ilk armağan odur.)

- Kinik zihniyetli bir üniversite profesörü, AIDS hastalarıyla gönüllü çalışıyor. Bir arkadaşı şu yorumu yaptı: "Öyle iyi bir kalbi var ki, oysa en iyi arkadaşlarıyla bile daima mesafelidir. Ama AIDS'lilerle çalışıyor. Bunu kimse bilmez."
- Bir arkadaş, bir telefonla yardım servisinde gönüllü çalışıyor. Daha işe başlamadan önce, sahip olduğu eğitimden çok büyük yarar sağladığını ileri sürmüştü. Dedi ki, "hayatta bana verilmiş olanın birazını geri vermek istiyorum. Bana çok fazla şey verildi."
- Bir arkadaşın karısının "hayatını kelimenin tam anlamıyla Adsız Alkolikler kurtarmıştı." Adsız Alkolikler, tamamen armağan ilkesine dayalı bir grup. "Adsız Alkoliklere gitmeye başladığından beri bambaşka biri oldu".

Bir bakıma, bu örnekler gerçek olamayacak kadar iyi, armağanı aşırı saf ve açık bir olgu olarak anlatıyorlar. Tabiî ki, bu, söz konusu hareketlerin içtenliğinden kuşkulanmak için bir neden olduğunu söylemek demek değil. En sarkastik modernler bile, "iyi insanların" var olduğunu kabul edeceklerdir, gerçi onlardan söz ederken, belli belirsiz bir küçümseyici tavır takınırlar. Bu anlatımlarda bizi rahatsız eden şey, aşırı basitlikleridir. Bu anlatımlar, armağanın modern reddinin fazlasıyla simetrik bir cevabını temsil ediyorlar. "Armağan yoktur, her şey bencillikten ibarettir" diyor çağın ruhu. "Armağan canlı ve sağlıklıdır, özgecilik de" diye ilan ediyor bu örnek anlatılar - bunları destekleyecek daha pek çok anlatı bulunabilir. Bu tip bir özgecilik her zaman için, modern ruh tarafından, bireyin keyif almasının bir başka yolu olarak yorumlanabilir. Fakat hiç değilse, keyiflerini özgecilikte bulan bir bencillik, modern insanın evrenselliğini kendinden menkul saydığı kaba, ilkel bencillikten çok farklıdır.

Yani tartışma döngüsel ve sonsuza dek sürecekmiş gibi görünüyor. Modern gerçekçi, armağanın varlığına inanmayı reddeder, çünkü armağan maddi, bencil öz yararın taban tabana

karşıtı gibi görünür. "Hakikî" armağan sadece karşılıksız, parasız verilmiş olabilir. Böyle bir şey imkânsızdır ("kimse kimseye bedavaya yemek vermez"), armağan, gerçek armağan da aynı ölçüde imkânsızdır, buna bir de şu sonuç eşlik eder: Cömert davrananların görünüşteki özgeci davranışları, aslında kendi yararlarınadır. Bir yandan, belirtmiş olduğumuz gibi, böylesi bir inkâr onların çağın bencil ahlâkına uymalarına imkân sağlar. Fakat daha derindeki bir düzeyde, motivasyonlarının karşılıksızlık olduğunu inkâr etmek suretiyle, armağanlarının gerçekliğini doğrulamış olurlar. Çünkü Mary Douglas'ın gösterdiği gibi (1989), -asosyal davranışın bir işareti olması hariç- karşılıksız armağan yoktur, armağan her şeyden önce ilişki kurulmasına hizmet eder ve (armağan alan bireyden veya onun yerine geçenden) karşılık umudu taşımayan bir ilişki, karşılıksız ve motivasyondan yoksun tek taraflı bir ilişki, artık ilişki sayılamaz. Soyut bencillik ve özgecilik fikirlerinin ve hesaplı maddi çıkarın güya gerçek anı ile radikal karşılıksızlığın güya ideal fakat bir türlü gelmeyen anı arasındaki katı antitezin ötesinde, armağanı sadece tek taraflı ve süreksiz eylem dizisinin bir parçası olarak değil, fakat bir ilişkinin bir öğesi olarak da düşünmek zorundayız. Armağan Marx'ın kapitalinden daha bile fazla, bir nesne değildir, bir sosyal bağdır. Belki mükemmel bir sosyal bağdır, arzulandığı oranda korkutucu olabilen bir bağ. Bir yandan, armağanın daima bencil kökenleri olduğunu, öte yandan her zaman karşılıksız olması gerektiğini söylemek, bize sadece steril bir armağan kavramı verir; ayrıca, modernite, armağanı tehlikeli bulduğu için ondan kaçınıyor ve reddediyorsa, bunu algılama yolumuzu kapatır.

ARMAĞANIN TEHLİKELERİ VE REDDEDİLMESİ

"Patronumun verdiği armağanı reddettim" der bir sekreter. "Armağanını kabul etmeye layık biri değil. Armağanını kabul etseydim, istemediğim türde bir ilişkiye girmeye hazır olduğum anlamını taşıyacaktı." Yunanlıların armağan getirdikleri zaman korktuklarını biliyoruz: *Timeo Danaos et dona ferentes.*

Marcel Mauss, Cermen dillerinde "armağan" karşılığı kullanılan kelimenin hem armağan hem zehir ifade ettiğini belirtmişti. Sadece bir tesadüf mü? Muhtemelen değil, çünkü, Yunanca "dosis" kelimesinde de aynı çifte anlamı buluruz; bu kelime, bizim "öldürücü doz"da kullandığımız "doz" kelimesinin kökenidir.

Dilsel kökeni ne olursa olsun, verilme şeklinin ya da armağanı verenin şu ya da bu şekilde zararlı olduğu durumlarda, armağanların özellikle zehirli olduğu açıktır. "Bir arkadaş bana ve başkalarına, kendi cebinden bastırdığı bir kitabı sunmuştu. Hiç kimse okumadı, herkes reddetti. Arkadaş çok bozuldu. Korkunçtu. Fakat kitabı okunacak gibi değildi; her sayfada on kere sözlüğe bakmak zorundaydınız, hakikaten zehirli bir armağandı. Aslına bakarsanız, bu kitabın o arkadaşımız için gerçekten bir ihtiyacın, bir şekilde kabul görme ihtiyacının ifadesi olduğunu hissetmiştik: Onun değerini kabul etmeli, kitabını okumak için büyük gayret harcayarak saygımızı göstermeli, armağanını kabul etmeli ve onu sevdiğimizi göstermeliydik." Bu armağan, aslında, karşı-armağan için dolaylı bir çağrıydı. Bu, armağan verme kurallarının ihlaliydi ve arkadaşlar, böyle talepkâr ve "yükümlülük getirici" olan armağanı reddettiler.

Nadine, kısa bir süre önce ayrıldığı Jerôme'a doğum gününde ev yapımı reçel sundu. Jerôme'un tepkisi, keyfini kaçırdı: "Jerôme hiçbir şey söylemedi. Sonunda memnun olup olmadığını sordum ona. Sadece hassas bir noktaya dokunduğumu söyledi. Tek bir kelimeyle olsun teşekkür etmedi!" Bu örnekte, armağan alan, armağan verenle zor bir ilişkiden, benlik imgesine bir tehdit oluşturan bir ilişkiden yeni çıkmıştı, armağanın yeniden fethedilmenin habercisi olacağından korkuyordu ve teşekkür sözü ağzından çıkamadı. Teşekkür etmek, "bir kez daha emrinde olmayı kabul ediyorum" demek olacaktı. Bu adamın, hassas bir "nokta"ya dokunulduğu yolundaki açıklamasında açıkça görülüyor; söz konusu nokta, onu bağlamış olan bağdı. Bu gündelik dilin açıklama gücünün mükemmel bir örneğidir, fakat ilk bakışta banal görünebilir. Herhangi bir

analiz, "teşekkür ederim" ve "lütfen" gibi, toplumun evrimi içinde biçimsel ve yapay hale dönüşmüş kelimelerin yalnızca görünüşte nötr olduklarını ve hâlâ ilk kullanımlarında sahip oldukları ifade gücünü taşıdıklarını gösterir. Örneğin "teşekkür ederim" kelimesi -Fransızca'da *merci*- bir armağan almanın insanı bir anlamda bağımlı kılabileceği, insanı armağanı verenin "merhametine" (Fransızca'da *merci*) bırakabileceği gerçeğini dile getirmenin dolaylı bir yolu olarak görülebilir. Kelimenin yuzeysel bir bakışla yüzeysel denebilecek bir nezaket ifadesi olarak bugünkü statüsüne doğru izlediği tarihsel yol, kelimenin gücünü yok etmemiştir ve bu güç belirli koşullarda ortaya çıkar. Bu örnek, bir hediyenin sosyal bağlarla ilişkili bir nesne olduğunu da gösterir. Burada armağanın kalitesiyle -reçelin güzel olup olmamasıyla- ilgili bir sorun yoktur. Gerçekte reçel güzel olduğu ve bizzat yapan tarafından verildiği için -böylelikle bir bakıma yapanı cisimleştirdiği için- armağan olarak verilmesi, bir bağ yaratılmasına yol açabilir. Böylesine kaliteli olduğu için, içinde bağı taşır, iletir ve dolayısıyla armağanı alan için tehlikelidir, onun "hassas bağı"nı çarpar. Alan "teşekkür ederim" diyemez. Kelimeler "boğazında düğümlenir."

Bu üç anlatıda ilk bakışta gizemli hiçbir şey görülmeyebilir. Üç örnekte de, armağanı kabul etmek, istenmeyen bir ilişkiyi zımnen onaylamak olacağı için, verilenler ya reddedilir ya da armağan olarak kabul edilmez. Fakat bunu söylemek hiçbir şeyi açıklamaz, çünkü aslında açıklanması gereken sorunu, bir olgu olarak kabul etmekten öte bir anlam taşımaz. Armağanın, kişisel ilişkilerin bir simgesi ve bir anlamda da "harekete geçiricisi", seçilmiş akrabalıkların katalizörü ve belirleyicisi olduğunu gösterir. Her şeyden önce, armağanın, karşılık verilmesi gereken bir olgu olduğu dahil, yükümlülükler dayattığı varsayılır. Rasyonel bakış açısından bu örnekler kafa karıştırıcıdır. Zehirli de olsa bir kitabı neden kabul etmeyesin ve yazarından hoşlandığını, ama bu tür yazılardan hoşlanmadığını söylemeyesin ki? Niçin reçeli almayasın ve güzel olmuş demeyesin, zaten biten bitmiştir, değil mi? Verilen örneklerde, duygusal misilleme kor-

kusu yüzünden, kişiler bunu yapmamayı tercih etmiş olabilirler. Aşağıdaki iki örnekte ise, herhangi bir tür yaptırım uygulanması muhtemel görünmese, hatta armağanı alan usandırıcı ya da ilginçlikten yoksun bir ilişkiye girmiş olsa bile, aynı türde karşılık verme yükümlülüğünün gücü şaşırtıcıdır.

Haiti'den dönen Albert, Quebec'te kimsenin kendini başkasına borçlu hissetmemesi gibi bir garip ihtiyacın var olduğunu ve bunun kendisine çarpıcı geldiğini, oysa Haiti'deyken, durumun tam tersi (tabiî bu da başka sorunlar getirir) olduğunu söylemişti. Albert aşağıdaki örneği vermişti: "Kızım iyi bir karne getirdi. Onu ödüllendirmek üzere karım ve ben köşedeki dükkândan birkaç şekerleme almaya gittik. Orada kızımın okul arkadaşlarından birine rastladık, ona da şekerleme sunduk. On dakika sonra çocuk, elinde babasının yaptığım harcamanın karşılığı olarak verdiği bir dolarla evimize geldi."

Bir başkası: "Bir adam kapımı çaldı. Arabası evimin önünde bozulmuş ve telefonu kullanmak istedi. Ayrıca bir bardak su istedi. Giderken cebinden 20 dolar çıkardı ve bana uzattı. Parayı reddettim. Bana kartını verdi ve dedi ki: 'Umarım bir gün size borcumu ödeyebilirim... mümkün olduğu kadar çabuk'". Faydacı zihniyet günümüzde o kadar yerleşmiş durumda ki, sürücünün kendi kendine "kısa günün kârı" diye düşünmesine yol açmalıydı. Fakat aksine sürücü, bu borç çok küçük de olsa özü gereği tehlikeli ve taşınması imkânsızmış gibi davranmıştı. Meğer ki, daha basitçe, karşılığında bir şey vermekten doğan belirli bir haz olmasın. Herhangi bir armağanda saklı tehlikelerle karşılaşıldığında, para ve ticarî mantığa başvurmak, hem panzehir hem de karşı-armağan anlamında mükemmel bir kurtuluş yoludur.

Françoise anlatıyor: "Bir süre önce bir armağan başıma bela oldu. Birisi bana doğum günümde hoş bir armağan verdi. Sonra onun doğum günü geldi ve normal olarak ona benzer bir şey armağan edecektim. Fakat aslında ona armağan vermek istemiyordum, veremedim, kilitlenmiştim, çünkü bu tür bir ilişkimiz yoktu. Doğru değildi. Bir yandan, ona aynı tür bir armağan borçlu olduğum gerçeği, öte yandan böyle bir armağanın

yanlış birşeyler ima edeceği düşüncesi arasında işkence çektim. Armağan verdiğim vakit aramızda bir şey yokmuş gibi davranamazdım; iki şey birbirine bağlıydı. Sonunda ona epey pahalı, fakat nötr bir şey armağan ettim, herhangi birinin ona verebileceği bir şey, kişisel bir armağan değil." Bu kişi iki farklı değer sistemiyle oynamak suretiyle problemine çözüm bulmuştu: Nesnelerin sadece birbirleriyle ilişki içinde değer taşıdığı piyasa sistemi ile nesnelerin ilişkinin değerini aldığı ve ilişkiyi beslediği armağan sistemi. Françoise nesnelerin bağı pekiştirmesini istemiyordu. Dolayısıyla piyasa değeri, kendisine verilen armağanınkine denk bir nesne seçti, fakat armağan olarak bu nesne nötrdü. Bizim toplumumuzda bu sık başvurulan bir tavırdır. Örneğin, bir armağan zincirini bozmak için yarı ticarî bir yaklaşım takınmak mümkündür. Mesela akşam yemeğine davet edilen bir çift öyle pahalı bir armağan (iki şişe çok kaliteli şarap) getirirler ki, ev sahipleri bunu konukların karşılığında kendilerini davet etmeyeceklerinin işareti olarak yorumlar. Ve haklı çıkarlar.

Sadece insanların armağan konusu açılınca verdikleri karşılıkların sırasını izleyerek, garip bir şekilde fiilî armağanın izlediği parkuru tamamlamış olduk. Başlangıçta, yalnızca kendi çıkarlarıyla ilgilenen ayrı ayrı bireylerden başka hiçbir şey yoktur. Sonra armağan sahneye çıkar. İster gerçek olamayacak kadar iyi, ister mütevazı ya da önemsiz olsun, bir yükümlülük duygusu yaratır. Bu, aynı türde bir karşılık verme yükümlülüğü olsun, o zaman kişisel ilişkiler ağı kurulur, merkezinde de bağları pekiştiren nesneler vardır. Ya da bu yükümlülük, anında parasal bir karşı armağanla geri çevrilir, o zaman başa döneriz, ama hayatî bir farkla: Egoist ve hesapçı bireylerin başlangıçta doğal görünen ayrışık halleri artık bir ilişki reddi haline gelir.

Şimdi armağanın modern toplumda nasıl her yerde hazır ve nâzır olduğunu, nasıl ayartıcı ve tehlikeli olabildiğini yeterince gördük, şimdi ilk genellemede bulunup birkaç hipotez ortaya koyacağız.

Armağan hakkında kitap yazma fikrine verilen ilk tepkilere baktığımızda, izlenimlerimiz, Marcel Mauss'un ünlü eseri, muhtemelen modern antropolojinin en büyük kitabı *Essai sur le don* için etnografiden ve dinler tarihinden derlediği verileri birleştirerek vardığı sonuçlardan pek farklı olmaz. "Çok sayıda (arkaik uygarlıkta)" diye yazar Mauss, eserinin başında, "değiş tokuşlar ve sözleşmeler armağan biçimini alırdı; teoride bunlar gönüllüdür, gerçekte karşılıklı yükümlülük gereği verilirler" (1950, s.147).

Armağanın modern toplumda süren gücü

İlk sözlerinin ihtiyatlı niteliğini ve verilerinin sınırlılığını göz önüne alarak bulgularını bütün arkaik toplumlara genellemekteki isteksizliğine rağmen, Mauss'un pek çok anlatı ve örnekle keşfettiği şey, antik toplumlarda armağanın evrenselliğinden başka bir şey değildi. Evrensellik fikri iki şekilde anlaşılmalıdır. İlki, armağan bütün toplumlarla ilgilidir, ikincisi armağan her toplumun bütününe nüfuz etmiştir. Kendisinden önceki uzmanların sadece özgül örnekler aktarabildikleri yerde, Mauss, genel bir modelin anahatlarını çizmeye ve bu modelin etkisinin ne kadar yaygın olduğunu görmeye başladı. Aynı şekilde, konuştuğumuz kişiler de, bir kez başlangıçtaki inkârlarının ötesine geçtiğimizde, nihaî ve dönüşsüz yok oluşuna inanmak için öne sürülen bütün gerekçelere rağmen, armağanın günümüzde hâlâ her yerde olduğu izlenimini bıraktılar. Eğer bu doğruysa, eğer armağanın her yerde oluşunu betimlemeye ve bunun üzerinde düşünmeye başlamak istiyorsak, Mauss'un bilimsel ihtiyat refleksini yenmemiz gerek. Armağan ruhunu yeniden canlandırma umuduna ve armağanı bürokratik sosyalizmin şiddeti ile asosyal liberalizmin bencilliği arasındaki orta yolda karşılıklı bağımlı bir toplumun dayanağı yapma umuduna rağmen, Mauss armağanın günümüzde varlığını sürdürmesini açıklamakta zorlanmış görünmektedir.

Mauss armağanı sadece doğum günü veya Noel hediyelerinde görebilmişti, oysa bunlar, armağanın bir zamanlar olduğu şeyin marjinal bir izinden ibarettirler. Claude Lévi-Strauss (1967, 68 ve devamı) da aynı şekilde, karşılıklılık kavramını örneklemek için, Fransa'nın güneyindeki küçük bir lokantada şarap değiş tokuşu uygulamasını anlatır. Hakikaten örnek cazip ve açıklayıcıdır. Fakat armağan günümüzde kendini sadece böyle küçük ve marjinal yollardan gösteriyorsa, nostalji ya da folklorik çalışmalar merakı hariç, armağanla pek ilgilenmek gerekmez.

Bununla birlikte biz, armağanın tıpkı arkaik toplumlarda olduğu gibi modern ve çağdaş toplumlarda da tipik olduğuna, sadece sosyal hayattaki münferit ve ara sıra görülen olaylarda değil, her sosyal hayatın bütününü etkilediğine giderek inanmaya başladık. Günümüzde hâlâ armağanla beslenmeyen hiçbir şey başlatılamaz ya da üstlenilemez, gelişemez ya da işlev göremez. Başından başlarsak, bu, hayatın kendisi için de doğrudur: Hayat en azından şimdilik ne satın alınabilir ne de zorla elde edilebilir, çoğu yerde, geleneksel olsun ya da olmasın bir aile bağlamının parçası olarak, sadece ve sadece verilir. Sosyologlar öz çıkar ve iktidar hakkında ne söylerse söylesinler, her şey bizi, eğer armağan ve karşı armağanın talepleri göz ardı edilirse, ailelerin anında çözüleceğine, artık ticarî bir ortaklıktan ya da bir savaş meydanından öte bir şey olmayacaklarına inanmaya yöneltiyor. Bu, arkadaşlık, yoldaşlık ve komşuluk için de geçerlidir, bunlar da satın alınamaz ya da zorla veya kanun gücüyle dayatılamaz, sadece belirli bir karşılıklılık ve karşılıklı güven üzerinde yükselirler. Listeyi uzatabilirdik, ama, çalışanları ücretlerinin gerektirdiğinden fazlasını yapmazsa, bürokratlar bir kamu hizmeti anlayışı sergilemezse ve yeter sayıda yurttaş, ülkeleri için ölmeye hazır olmazsa, işletmelerin, hükümetin ve bizzat ulusun hızla batacağını vurgulamak, şu an için yeterli.

Şimdi son derece açık görünmesi gereken şey, armağanın yok olmak veya ortadan kalkmak bir yana, gayet canlı olduğudur. Fakat basit gözlemin ötesine geçip, bu uzun ömürlü-

lüğün, sadece -olumsuz bir şekilde- ticarî çıkar ve devlet iktidarının sağlam mantığına biraz ruh gıdası ekleme ihtiyacımızın bir sonucu olmadığını, tıpkı piyasa ve devlet gibi armağanın da bir sistem oluşturduğu olgusunu doğruladığını ileri sürebiliriz.

Bunu görmenin en iyi yolu, sözün statüsü ve işlevi üzerine biraz düşünmektir. Armağanın önemini örneklemek üzere, mal ve hizmet değiş tokuşu örnekleri vermiştik. Fakat insanların ürettiği ve ötekilerle değiş tokuş ettiği, her şeyden önce kelimeler, cümleler ve savlardır. Kuşkusuz, gittikçe daha çok, sadece bilgi aktarmak ya da emir vermek için konuşuyoruz. Ama bilgi vermeden ya da başkalarının isteklerimize uyup uymadıklarını görmeden önce, söz başkasına başkası olarak gider. Tıpkı arkaik toplumlardaki değerli nesneler gibi, sözler de ancak iki kişi ya da gruplar arasında sözün kullanımını uygun kılan bir ilişki -insanın diyaloga girmesine olanak veren, bu diyalogla beslenmesini sağlayan bir ilişki- kurulmuşsa etkilidir. Böylelikle, birisi bir başkasına söz hakkı "verir" ya da eğer birileri size vermeyi reddederse, siz onu "alırsınız". Ve sonra, "özür dilerim", "teşekkürler", *"gracias"*, *"grazie"*, *"pardon"* ya da *"merci"* demeden olmasa da, tekrar söz alırsınız, çünkü tıpkı konuşurken kendinizi ötekinin "insafı"na bıraktığınızı göstermek zorunda olmanız gibi, sizinle konuşarak verdiği armağan için de ötekine teşekkür etmek zorundasınız. Bu şekilde hem "onun emrinde" hem de "onun sizin emrinizde" olabildiğini, *"muito obrigado"*yu* gösterirsiniz. Mal ve hizmetleri değiş tokuş edebilmek için, ötekine ve ötekiyle asgari bir güven kurmak zorundasınız, bu da genellikle sizin "söz verdiğiniz" ve çok iyi bir neden olmadıkça "sözünüzü geri alamayacağınız" anlamı taşır. Böylelikle konuşma/sohbet herkese konuşma imkânı verir. Konuşma her bireyin, görünürde hiçbir bedel olmaksızın, ama en değerli olanı verme duygusunu sürdürmesini sağlar: Bu en değerli şey, kelimeler, basit kelimeler, bilgece kelimeler, emir kelimeleri, kaba kelimeler, ender rastlanan fi-

(*) Ispanyolca'da karşılıklı yükümlülük anlamına geliyor - ç.n.

kirler, iyi tasarlanmış cümlelerdir ve belki sadece dinleyicilerin zihinlerinde bir yuva bulabilirler.

Öyle görünüyor ki, modern dünyada konuşma B. Malinowski'nin (1922) enine boyuna betimlediği, Trobriand Adalıların törensel değiş tokuşu *kula* ile aynı amaca hizmet ediyor. Tıpkı Trobriand halkının değerli malları *vaygua* gibi, dolaşıma giren sözlerin başlıca amacı da faydacı değildir. Havanın güzel mi kötü mü olduğuna ilişkin bir tartışmaya katılınmasının nedeni, bilgi sağlamak değildir. Sözün asıl amacı verilmesi ve dönmesi, gelmesi ve gitmesidir. Tıpkı Malinowski'nin açıkladığı gibi, bir adalının törensel değiş tokuşu, ticaretle karıştırdığını söylemesinin utanç verici olması gibi, konuşmayı basit bir yararlı bilgi alışverişine indirgemek de yakışıksız olurdu. En faydacı alanda, iş hayatında bile, öğle yemeklerinde diğer konulara eşlik eden konuşma, sadece ham bilginin değiş tokuş edildiği uzman toplantılarından daha fazla bir şeydir.

İlk bakışta garip görünebilecek olan, ama ortaya çıkan soru şudur: Hayat armağanının, konuşma sanatının, aile ya da vatan aşkının, iyi yapılmış bir işi takdir etmenin, ekip ruhunun, kan bağışının ve iş yemeklerinin ortak bir yanı var mıdır?

Piyasanın ve devletin ardında: Görünmeyen armağan sistemi

Armağan konusuna verilen ilk tepkiler hakkındaki değerlendirmemiz, aşağıdaki ampirik gözlemlerle yanlışlanıyor gibi görünebilir. (Ama neyse ki, bu gözlemlerin çok az geçerlilikleri var.) Şöyle devam edilir: Hâlâ, armağan değiş tokuşu yapma vesileleri, yardımseverlik gösterme, barlarda ısmarlama yarışına girme, borçlu hissetme, "altında kalmama" fırsatları olduğu doğrudur, ama öte yandan, külfetli, simgesel borçlardan para ve ticarete başvurarak kendini kurtarma da vardır. Fakat bu vesileler çok sınırlıdır ve faydacı hesaplar denizinde münferit adacıklar olarak birbirinden uzaktır. Yine de bu, armağanın ara sıra ve süreksiz olarak sadece varlığını sürdürebildiği hipotezi, bizim en son gözlemlerimizle çelişir. Bu gözlemler, arma-

ğanı bir sistemin temeli olarak, bütün sosyal sistemden hiçbir eksiği olmayan bir sistemin temeli olarak görmemiz gerektiğini gösterir. Armağan, bu son derece sosyal olan ilişkiler sisteminin cisimleşmesidir ve bu ilişkiler iktidar ya da ekonomik çıkar etkenlerine indirgenemez.

Ama, hepimizin bağımlı olduğu, faydacılıkla ilişkili çağdaş düşünce süreçlerinin soruları belirleme şekli yüzünden, aslında apaçık olduğu halde, bu olguyu göremiyoruz. Çağdaş düşünme tarzına göre armağan yoktur, çünkü ya ancak gerçekten karşılıksız bir armağan hakikî armağandır ve karşılıksızlık imkânsızdır ya da otantik armağan gerçek özgecilik gerektirir ve özgeci, özgeci olmak için bencil nedenlere sahip olsa gerektir, dolayısıyla bu da imkânsızdır. Bizi yalnızca karşıt iki terimle düşünmeye zorlayan bu dikotomik totolojiler, gerçeği görmemizi önleyen bir sis perdesi yaratırlar. Kısa süre önce Moskova'dan dönen bir *Time* dergisi muhabiri demişti ki: "Komünizmin sorunu, işlememesi. Soylu bir kavram, fakat insanlar bencil. Ermiş olmadıkları için, genellikle mümkün olduğu kadar az iş yapıyorlar" (*Time*, 31 Temmuz 1989). Genellikle, komünizmin bugünkü çöküşüne bakışımız budur, sanki sadece iki seçenek varmış -ermişlik ve bencillik- ve bunların toplumdaki eşdeğerleri devlet için çalışmak ya da piyasa için çalışmakmış gibi. Fakat bu makaleyi yazdıktan sonra gazeteci, arabasıyla evine giderken kendisini derinden etkileyen bir aşk şarkısı duyar. Eve vardığında karısını ve çocuklarını kucaklar, genel kamu yararı için ödenen vergiler çıkarıldıktan sonra, kazancının en büyük kısmını onlara ayırmaktadır. Bir başka deyişle, gazetecinin hayatı, yazdıklarını yalanlar. Kendisi için çok az, başkaları için çok fazla çalışmaktadır: Karısı ve çocukları için, ana babası için, böylece kendisiyle gurur duyacaklardır, hatta devlet için! Buna rağmen bu gazeteci, sanki sadece devlet ve piyasa arasındaki karşıtlık bakımından kavranabilirmiş gibi, Doğu Avrupa hakkında iyi niyetli yazılar yazmayı sürdürecek. Cemaat hayatının parçalanmasının ardından, bütün toplumlarda bireyin ve kolektif olanın buluşma ve birleşme tarzını kavrama konusunda bu yeteneksizlik kendini gös-

termiştir. Bireyin kaçınılmaz olarak bencil ve sadece piyasayla ilişkili hale geldiği, istenmeyen bir dayanışmaya, dışarıdan dayatılan bir dayanışmaya verilen karşılık olduğunu görmeyiz. İnsan ilişkilerinin zorunlu kolektifleştirilmesi ile piyasa arasında, "cemaat"e kişisel bağların dışından bir otorite ile piyasa arasında, birey daima piyasayı seçecektir. Fakat piyasanın ya da devletin dışında yaşamayı, acı çekmeyi, sevmeyi, arkadaşları ve çocukları için çalışmayı sürdürür. Bencillik ve özgecilik karışımını temsil eden bir toplumda, cemaatte ve sosyal ağ içinde yaşamayı sürdürür.

Sosyal bilimler, bizi, sosyal etkileşimi ve tarihi, kendi maddi çıkarlarından elde edecekleri tatmini azamiye çıkarmaya çalışan rasyonel bireylerin kullandığı stratejilerin ürünleri olarak yorumlamaya alıştırmıştır. Bu hâkim bakış, "faydacı" ve iyimserdir. Terazinin öbür, fakat daha hafif kefesinde, daha karamsar, tamamlayıcı bir bakış, Makyavelci ve Nietzscheci görüş vardır ve bu, her şeyi iktidar arayışına atfeder. Bu iki düşünce akımının kombinasyonu, bizi iki, ama yalnızca iki, büyük sosyal eylem sistemi olduğu sonucuna yöneltir: Bireysel çıkarların çarpıştığı ve uzlaştığı piyasa sistemi ile meşru iktidarın (Max Weber) tekel alması etrafında örgütlenen siyasî sistem.[2] Şimdi hiç kimsenin öncelikle piyasa ve devlet için yaşamadığı, piyasada ya da devlette yaşamadığı çok açıktır. Piyasa ve devlet, belki de *ikincil toplumsallık (secondary sociality)* terimiyle adlandırılabilecek odak noktaları temsil ederler; bu toplumsallık, çoğu zaman, kurumsal olarak tanımlanmış statü ve rollere dayanır. Siyasî ya da piyasa toplumsallığının ikincil olduğunu söylemek, hiçbir şekilde, bunların bir tür üstyapı oluşturduklarını, özsel olmadıklarını söylemek değildir. Sadece, insanların yerine getirdikleri ekonomik, siyasî ya da idarî işlevler bakımından kavranmasından önce, kişiler olarak kavranması ge-

2 Bu iki sisteme bir üçüncüsünü, "sosyal temsiller" ya da "hayali/tasavvuri" ya da "simgesel" (yazara bağlı) sistemini ekleyebilirdik. Fakat bu terimlerde tutarlılık bulunmayışı, bu üçüncü sistemin hakikaten etkin çalışmadığının ya da herhangi bir gerçek, iç tutarlılığa sahip olmadığının genel ve temel bir işaretidir. Çok tatminkâr olmayan bir kültürelci işlevselciliğe sıçramak, çok kısa bir yol.

rektiğini hatırlatır: İnsanlar, belirli rollerin veya işlevlerin toplamından ibaret değildir, en azından bir ölçüde kendine özgü bir bütünlülükle donanmış özerk birimlerdir. Biyolojik bireylerin sosyal kişilere dönüşümü, belirli bir katkı yapsalar bile piyasanın ve devletin görece soyut alanında gerçekleşmez ilk olarak. Asıl *birincil toplumsallığın* dünyasında, içinde ailenin, komşularla ilişkilerin, yoldaşlığın ve arkadaşlığın, kişiden kişiye ilişkilerin yaşandığı yerde gerçekleşir.

İki heterodoks iktisatçı François Perroux (1963) ve Serge Christophe Kolm (1984) üç tamamlayıcı ekonomik sistem tanımlamışlardır: Öz çıkarla idare edilen piyasa; kısıtlamayla idare edilen devlet planlaması ve armağan sistemi. Bu yaklaşımın, Mauss'un bile üstesinden gelemediği sınırlaması şudur: Armağanı bir *ekonomik sistem* olarak görmeye devam eder. Armağan sisteminin öncelikle bir ekonomik sistem olmadığı, fakat kişisel ilişkilerle ilgili bir sosyal sistem olduğu yeterince açık değildir. Armağan, sadece piyasanın veya devletin tamamlayıcısı değildir, çünkü, kaos içindeki ülkelerde görebileceğimiz gibi, armağan diğer sistemlere göre daha temel ve birincildir. Piyasanın ve devletin işlerliğinin olmadığı Doğu'da ya da Üçüncü Dünya'da, son çare olarak, armağana ve yardımlaşmaya dayanan bir kişilerarası ilişkiler ağı varlığını sürdürür ve çivisi çıkmış bir dünyada insanın ayakta kalmasını mümkün kılan sadece bu ilişkiler ağıdır. Armağan mı? Belki de, her şey unutulduğu zaman ve hiçbir şey öğrenilmeden önce var olan şey odur.

Armağanın görünmezliğinin bazı nedenleri hakkında

Eğer bu savlar büsbütün temelsiz değilse, bireyci ve maddeci görünen modern toplumlarda bile armağan, kişilerarası sosyal ilişkileri birbirine bağlayan bir sistemin cisimleşmesi ise, o zaman niçin böylesine yaygın ve önemli bir olgu daha görünür ve daha çok dikkate alınır durumda değil? Niçin sosyologlar ve iktisatçılar sadece öz çıkar ve iktidar veya kültür veya gelenekler gibi terimlerle düşünüyorlar, ama asla armağan çerçevesinde düşünmüyorlar? Niçin sosyal bilim eğitimi görmemiş

kişiler, genellikle kendilerini ayrık bireyler olarak düşünüyorlar da, verenler ve alanlar olduklarını ancak ender olarak düşünüyorlar? Armağanın gerçekliğinin böylesine görünmez olmasının başlıca üç nedeni vardır.

İlkine daha önce değindik, fakat öylesine önemli ki, bir kez daha, hızlı bir göz atmaya değer. Bu, aslında, günümüzde herhangi bir armağanı inceleme önerisini kavranılmaz gösteren şeydir. Kimileri bize şunları söylüyorlar: "İmkânsız birşeyle uğraşıyorsun, çok iddialı bir girişim, fazlasıyla zor. Fazla hassas." "Bu konuyu şairlere, sanatçılara, şarkıcılara, gün boyu aşk hakkında konuşan, armağanın arkasında yatan duygular hakkında yazan kişilere bırak." Eğer, armağanın aşk değil, bir değiş tokuş biçimi olduğu cevabını verirseniz, diyorlar ki: "Ama o zaman cömertliğin, karşılıksızlığın varlığını reddediyorsun. Eğer bir alışveriş varsa, o zaman armağan söz konusu değildir. Armağan tek taraflı olmak zorundadır, karşılık beklentisi olmamalı." Armağanın bu, kendiliğinden herkesin aklına geliveren imajının, hâkim ve kabul gören faydacı bakışın hem sonucu hem de tamamlayıcısı olduğunu daha önce belirtmiştik. Umutsuz, ruhsuz bir dünyada, Reformasyon'dan bu yana inayetin sürgün edildiği, aşkınlığın dış sınırlarına gönderildiği bir dünyada, armağana, yokluğu hissedilen umudu ve kayıp ruhu somutlaştırmak gibi imkânsız bir görev yüklenmiştir. Sadece Tanrı, hakikaten, inayetiyle kendi lütfunu ihsan edebilir, sadece o lütufkâr ve cömert olabilir. Bu armağan da bu dünyaya ait değildir. Bu, faydacı armağan kavramının, dinî yorumla, en azından Reformasyon'dan ve Karşı Reformasyon'dan beri hâkim olan yorumla güçbirliği yaptığı noktadır. İnsanlar, İsa'nın izinden gitmek için tabiî ki çaba göstermek zorundadır, fakat açıktır ki, ona erişmek gibi bir umutları yoktur. Armağanı hakikaten anlamak için, ne olduğu hakkında daha gerçekçi bir kavrayış geliştirmeli ve hem onu öbür dünyaya sürgün etmekten hem de din dışı, fazlasıyla din dışı bir öz çıkara indirgemekten kaçınmalıyız. Bu da, bir dizi tek taraflı ve süreklilikten yoksun eylem olarak değil, daha ziyade, bir sosyal değiş tokuş sistemi olarak düşünülmesiyle mümkündür.

İkincisi, armağanı anlamayı başarmak için hem faydacılığın -metodolojik bireycilik ya da rasyonel seçim kuramı- hem de Nietzscheciliğin çeşitli versiyonlarının -insanları doğal bencil-ler olarak görenler ve en azından modern, Batılı insanları sa-dece iktidarla ilgili görenlerin- insan davranışına ilişkin açıkla-malarını bir kenara bırakmalıyız. Bu (büyük ölçüde totolojik) kuramlar, bütünüyle geçersiz oldukları için değil. Bireylerin, bile isteye kendi çıkarlarına karşı davranacaklarına ya da "iyi bir neden" olmadan bir şey yapacaklarına inanmak zordur. Fa-kat bu tip kuramlar, sistematik olarak yalıtılmış bireyin, "ego"nun (ikincil topumsallığın "iktidar aygıtı"na atfettiği edimler hariç) edimlerine odaklanmaları nedeniyle, armağana genel bir bakış atmak dışında işe yaramazlar, çünkü hipotezi-mize göre armağan bir ilişki içerir. Ayrıca armağanın, sentetik bir sosyal ilişkiyi *a priori* (önsel olarak) içerdiğini, bu ilişkiyi öğelerine indirgemeye kalkmanın boş bir çaba olacağını söyle-meye yönelebilirdik. Gelgelelim, bu son varsayımın barındır-dığı tehlikelerin farkındayız. Böyle bir varsayım bizi, şüpheli holistik eğilimler taşıma ve bireylerin özgürlüğünü ve özerkli-ğini göz ardı etme suçlamalarına maruz bırakacaktır. Niyeti-miz bu değil. Bununla birlikte, bütün bunlar, ancak moderni-tenin armağan konusundaki unutkanlığının üçüncü nedenine geçince açıklığa kavuşacak.

Üçüncü nedeni açıklamak sadece birkaç satır tutacak. Arka-ik ve geleneksel toplumlar kendilerini armağan dilinde düşü-nürlerdi, bu dil onların dünyadaki varoluşlarını [*being-in-the-world*] ve kendine özgülüklerini, özellikle birincil sosyal bağ-lar (kendileri için arzu ettikleri bağlar) bakımından tanımla-yan ve tarihselliğe sapmayı reddeden bir dildi. Dolayısıyla, sa-dece cemaati ve bireysel eşitliği değil, ayrıca otorite, yasa, hi-yerarşi, sömürü, tahakküm ve iktidarı da, toplumlar, armağa-nın imgelemsel ve bazen açıkça ideolojik alanı içinde yaşantı-ladılar ve kavradılar. Modernitenin, kendini her şeyden önce geleneğin mutlak reddiyle tanımladığı için, gelenekle örtüşür görünen bir dilden, armağanın dilinden kendini uzaklaştır-mak suretiyle özgürlüğünü ilan edebileceğini düşünmesi şaşır-

tıcı değildir - en sert kelimeleri ve en iğneli alayları, Hıristiyan'ca sevgi gibi, cömert ve soylu edimleri savunan her şeyi değersizleştirmeye ve itibarsız bir yere mahkûm etmeye ayırması da şaşırtıcı değildir.

Piyasa ekonomisinin ve modern bürokratik ulus-devletlerin gelişmesinin tarihsel nedenlerini enine boyuna inceleyebiliriz. Fakat geleneksel hiyerarşileri pekiştiren, yükümlülük gereği verilen armağanlarla birbirlerine bağlanan kapalı cemaatlere yönelik büyüyen modern korkunun, söz konusu gelişmeyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Bu anlamda gelenekleri ve tikelliği yok eden mekanizmalar olan piyasa ve modern bürokratik devlet, her şeyden önce armağan-karşıtı aygıtlardır. Bu yok etmenin iyi mi kötü mü olduğu hakkında tartışmaya girmeye gerek yok. Bu, Tocqueville'in tanımladığı, herkes için eşit koşullardan yana olan ve modern demokrasilerin doğuşuna yol açan hareketin özsel bir parçası olmuştur. Eğer totalitarizm uçurumuna düşmeyeceksek, bu hareket geriye döndürülemez. Modern bireyler olarak piyasanın ve demokratik devletin özgürleştirici erdemlerini sorgulamayız. En azından bunları daima, kendi seçmediğimiz ya da armağan verme yükümlülükleri bize dayatılan bir cemaat örgütlenmesine tercih edilir sayacağız. Bu sayfalarda geçmişe özlem yok, saf olduğu varsayılan, ama öyle ya da böyle artık var olmayan bir dünyanın savunması da yok.

Ancak, hiçbir toplumun sadece (tüm sosyal ilişkilerin belirli amaçlara ulaşmanın araçları olarak görüldüğü) ikincil toplumsallık temelinde işleyemeyeceğinin ve Tocqueville'in demokratik ufkumuzu kararttığını görmekten korktuğu despotizme geçmeksizin, armağan sisteminin piyasa ve devlet sistemi içinde eritilemeyeceğinin kabul edilmesi önemlidir. Modernite, bireysel özerkliği ve evrenselliği hedef olarak benimserken yanılgıya düşmüş değildir. Gelgelelim, armağan sisteminin sadece geleneksel ve arkaik toplumlara ait olduğuna ve armağan sistemi olmaksızın da pekâlâ sosyal varlığımızı sürdürebileceğimize inanmak da hata olur. Armağan, kişilerarası sosyal ilişkiler sisteminin somutlaşmasından başka bir şey değildir. Ar-

mağanı ortadan kaldırmak, toplumları radikal biçimde desosyalleştirme, demokrasileri de en azından anlamsızlaştırma riski taşır. Fakat bu, modern toplumlarda armağan hakkındaki fikirlerimizin etik, felsefî ve siyasî içerimlerini ele almaya başlamak demek; oysa, şimdi yapmamız gereken şey, konuya geçmeden önce başlıca varsayım ve hipotezlerimizi sıralamak ve gözden geçirmektir.

MALLAR, BAĞLARIN HİZMETİNDE

Bu kitap bir bakıma, Marcel Mauss'un *The Gift (Armağan)* yapıtını ciddiye alma girişiminden ibarettir. Böylesine önemli bir kitabın, yaygın ününe rağmen, gerçekten çizgisine uygun ve devamı niteliğinde neden sadece birkaç kitap olduğunu soranlar çıkabilir. Buna karşılık, sadece, şu ya da bu toplulukta armağanın somutlaşması hakkında pek çok monografi ya da etnografik analiz var. Bu çalışmalarda Mauss'un adı ender olarak anılır - bu da şaşırtıcı bir şey değildir, çünkü Mauss ampirik analiz için hiçbir özgül şablon sunmaz. Mauss'un önemi, çok geniş ve birbirinden farklı malzemeye ışık tutmasından ve ortaya attığı sorulardan gelir. Mauss'un çalışması sadece, Claude Lévi-Strauss, Georges Bataille, Karl Polanyi ve Marshall Sahlins gibi genel bir antropoloji kuramı kurma amacı taşıyanların ilgisini çekmiştir. Elbette, bu yazarların her birinin kendi tarzında, *The Gift*'teki fikirlerin pek çoğuyla çeliştiğini göstermek kolay olurdu. Fakat böylesi bir gözlem, bu çelişkinin niçin mümkün olduğu sorusuna cevap getirmez. Bu sorunun cevabı, kuşkusuz, büyük ölçüde, bizzat Mauss'un sık sık tereddütlere ve kuşkulara kapılarak ihtiyatlı bir şekilde kullanmasında yatar. Mauss, iki temel sorunu doğrudan incelemek konusunda fazlasıyla ürkek davranmıştı, oysa bunlar, doğrudan ele alınmış olsalar, eserine layık olduğu kapsamı verecek ve aslında hedeflemiş olduğu amaca ulaşmasını sağlayacak sorunlardı. Gerçekte Mauss'un amacı, faydacılığa bilimsel ve felsefî bir alternatif bulmaktı. Mauss, son 2500 yılda ahlâk ve siyaset felsefesinde tartışılmış olan problemlere sadece speküla-

tif değil, pratik bir çözüm bulmayı umuyordu. Söz konusu problemler, "en ileri toplumlarda, yakın geleceğin toplumlarında ve toplumun tasavvur edilebilecek en aşağı biçimlerinde ortak olan... ebedî ahlak"ın "temel"iyle (1990, 70) ilgiliydi.

Böylesi bir projeyi gerçekleştirmeye yönelik adımlar atmak için, insan önce Mauss'un başlangıçtaki ürkekliğinin üstesinden gelmek ve ileri sürdüğümüz gibi, armağanın sadece arkaik toplumlarda değil, analiz edeceğimiz çeşitli yollardan dönüşmüş biçimde de olsa, modern toplumda da geçerli olduğunu göstermek zorundadır. Bir başka deyişle armağan, etnologlar ya da antik tarih uzmanları kadar, hatta daha da çok sosyologların ilgi alanı olmalıdır. Eğer armağanın mantığı kalıcı bir mantıksa, sadece geçmişe değil, bugüne ve geleceğe de ışık tutacak demektir. Mauss'un ürkeklik gösterdiği bir başka nokta - ki bu ürkekliği de aşmak zorundayız- armağan ve insanın çalışması kuramıyla ilgilidir. Burada da Mauss, mesela şunu belirttiği zaman temel kurma işini gerçekleştirmiştir: Trobriand Adalılar "hâlâ, betimlediğimiz bütün ekonomik edimlere esin veren karmaşık bir [armağan] kavramına sahip. Ancak bu, ne tüm hizmetlerin bedava, tamamen sebepsiz sunulması kavramıdır, ne de sadece yararlı olanla ilgili üretim ve değiş tokuş kavramıdır. Bu bir tür melezdir" (73). Ya da şunu dediği zaman: "Öz çıkar ve çıkar gözetmezlik aynı şekilde bu ... dolaşım ... biçimini de açıklarlar" (74). Elbette böylesi bir iddianın bütün içerimlerini incelemeliyiz. Eğer armağan yalıtılmış bir edim değil de, bir çevrim -kendi içinde üç harekete, vermeye, almaya ve karşılığında vermeye bölünebilecek bir çevrim- olarak görülüyorsa, o zaman bilimsel faydacılığın yanılgısı aşikâr hale gelir. Faydacılık alma edimini yalıtır ve bireyleri sadece almayla ilgili varlıklar olarak gösterir, böylece hem armağanı hem de karşılığını, hem başlangıcını ve hem de niteliğinin yükümlülüğü ve borçluluğu içeren kısmını anlamsız kılar.

Bu kitabın özünü oluşturan fikir basittir: Verme dürtüsü, insanlığın kavranmasında alma arzusu kadar önemlidir -yani verme, aktarma, karşılık verme, merhamet ve cömertlik; alma, sahip olma, elinde tutma ve iştah ya da bencillik kadar esastır.

Armağanın çekiciliği, en azından kârın çekiciliği kadar güçlüdür; bu nedenle, modern toplumu kavramak istiyorsak, armağanın tıpkı piyasanın ya da devletin yasalarına benzeyen kurallarını bilmek önemlidir. Toplum, ötekilerle bağlarını koparıp yenilemek suretiyle sürekli grup içinde konumlarını belirlemeye çalışan birey gruplarından oluşur. Uslandırmak, evcilleştirmek, tilkinin Küçük Prens'e söylediği gibi, "bağ kurmaktır". Birini benzersiz bir birey olarak tanımlamaktır. Bundan daha aşikâr bir şey olamaz tabiî ki. Fakat böylesi bağlar giderek daha ender hale geliyorlar, çünkü vakit kıt ve bağları güçlendirmek zaman alır. Bu, insanların niçin seri üretilmiş malları -kendileri de evcilleştirilmiş olan evcilleştirme amblemleri- satın alarak kendi yegâneliklerini ilan etmeye kalkıştıklarını ve "benzersiz çözüm" arayışlarını sayılarda, refah devletinde -ya da psikanalizde- bulunan dayanışmaya gömdüklerini açıklar.

Bu kitap bir yetişkinin *Küçük Prens*'i ciddiye almasının mümkün olup olmadığını soran, sosyologların açıklama sistemleri yaratırken sosyal bağlara öncelik vermelerini isteyen bir incelemedir. Niçin başka toplumlardan daha çok bizim toplumumuzun, her bireyin benzersiz olduğunda ısrar ettiğini, insanların kendi benzersizliklerini ortaya koyma ve biçimlendirmesini mümkün kılan birincil sosyal bağları sistematik olarak göz ardı etme eğilimi gösterdiğini ve niçin en azından kuramsal olarak insanları birbirinin yerine konabilir ve anonim kılan, yalnızca sonradan, işle veya devletle özdeşleşme dolayımıyla bir ikame kişilik yaratan soyut ve ikincil bağları öne çıkardığını anlamaya çalışacağız. Esas olarak, insanların, armağan alıp vermeyle oluşturulan ağları sürdürerek ve canlı tutarak -bunlar piyasanın ve devletin yana olduğu "resmî" ikincil sistemlerdeki boşluklara sızarlar- bu gündeme nasıl tepki verdiklerini göstermeye çalışacağız. Sadece armağan -sadece imgelemde veya ideolojik olarak değil- bireyleri daha büyük ve somut bir kendiliğin bir parçası haline getirmek suretiyle, birey ve kolektivite arasındaki karşıtlığı gerçekten aşabilir.

Bu noktada kabul edilmesi gereken tek hipotez şudur: Tıpkı arkaik ya da geleneksel toplumlarda olduğu gibi, çağdaş top-

lumda da ekonomistlerin analiz ettiği biçimden temelden farklı bir mal dolaşım biçimi vardır. "Bir arkadaşın evinde, François'ya birlikte olduğumuz dönemde doğum gününde verdiğim bir armağanı buldum. François armağanı onlara satmış. Ne ayıp!" demişti görüştüğümüz bir kadın. Bu kadının rahatsızlığını anlamak için, sadece, armağanın söz konusu olduğu yerde, malların bağların hizmetinde dolaştığını görmemiz gerek. İnsanlar arasında sosyal bağlar yaratmak, bu bağları güçlendirmek ya da yenilemek için, hiçbir karşılık garantisi olmaksızın yapılan her mal ya da hizmet değiş tokuşu armağandır. Biz, sosyal bağları teşvik eden bir mal dolaşım biçimi olarak armağanın her toplumda nasıl kilit bir öğeyi temsil ettiğini göstermek amacındayız.

Birinci bölümde modern liberal toplumun farklı alanlarında armağanın girdiği çeşitli kılıkları okura tanıtacağız. Sonra arkaik toplumlarda armağanın rolünü tartışacağız, burdan hakikî armağanın kendiliğinden olması şeklindeki garip gereklilik sorunu ortaya çıkacak. Bunu Batı toplumunda piyasa örgütlenmesinin sonuçları hakkında bazı düşünceler izliyor. Üçüncü bölüm özellikle çıkar gözetmezlik fikrinde kendini gösteren genel bir nitelik hakkında fikirlere ayrıldı. Ayrıca özgürlük ve yükümlülük paradoksu da ele alındı ve şu soru ortaya çıktı: Tanımı gereği hiçbir formelleştirmeye sığmayan bir olguyu açıklayacak bir kurama nasıl ulaşabiliriz? Armağan söz konusu olduğunda, Üç Güzeller alegorisi -ki antikiteden[3] beri, armağanın üç aşamasını, vermeyi, almayı ve karşılığında vermeyi Batı dünyası için somutlaştırmaktadır- gibi metaforlarla yetinmek zorunda mıyız?

3 Vidal'in (1991) gayet iyi gösterdiği gibi.

BİRİNCİ KISIM

Armağanın Yerleri

BİRİNCİ BÖLÜM

Sosyal Bağın Üç Şekli

Bu bölümde, Marcel Mauss'un projesini bıraktığı yerden, modernitenin başlangıç noktasından alarak armağan hakkındaki araştırmalarda ortaya konanları gözden geçireceğiz. Bunu yaparken de *piyasa* alanı, *devlet* alanı ile kişilerarası ilişkilerin, arkadaşlığın, ailenin ve benzerlerinin alanı olan *domestik*[1] ya da özel alan arasındaki kullanışlı ve popüler ayrımı benimseyeceğiz. Amaçlarımız bakımından Hirschman'ın (1970) çıkış, ses ve sadakat arasında yaptığı ünlü kavramsal ayrım, bizim üç alanımıza mükemmel bir biçimde uyuyor. Ticarî alanın tanımlayıcı ilkesi, taraflardan biri hoşnut olmadığında sosyal bağı koparma olasılığı ve kolaylığı (çıkış) iken, siyasî alana konuşma ve tartışma (ses) hâkimdir, sadakat ise özel alanın temel ilkesidir.

Bu son alan, genellikle modern toplumda armağanın doğal yeri sayılır ve buna bir bölüm ayıracağız. Kendi temel ortamındaki armağanı inceledikten sonra modern toplumlarda öteki ortamlarda neler olup bittiğini soracağız. Bu alanlar armağan dışındaki ilkelerle yönlendirilseler bile buralarda armağan hâlâ pek çok kılıkta varlığını sürdürür, öyle ki bazı yazar-

1 Ya da eğer tercih edilirse, "birincil topluluklaşma".

lar armağanın devlet ve piyasanın bir arada var olmasıyla tanımlandığını ileri sürmüşlerdir.

Ayrıca armağanın bulunabileceği çeşitli yerleri de inceleyeceğiz. Birçok seçeneğimiz var: Hediyeler, sunulan hizmetler, yardım, her türden davetler, böbrek ya da kan bağışları, miras, konukseverlik, hayat armağanı, çocuklarla ilişkilerimiz... Bütün bu değiş tokuş biçimleri yok olmaktaki kalıntılardan ibaret değildirler, ne niceliksel olarak (gündelik hayatta ne kadar yaygın oldukları düşünülürse), ne de niteliksel olarak (organ bağışlarının açıkça gösterdiği gibi önemleri düşünülürse). Başka yazarlar bu alanda çok sayıda ampirik araştırma yapmıştır, ama çoğu zaman farklı ve genellikle ticarî bir bağlam içinde. Muhtemel başlangıç noktaları, bir yandan dolaşıma sokulan şeye atfedilen göreli öneme ve öte yandan bağlantının türüne bağlı olarak değişir. Burada birincil ve ikincil sosyal ilişkiler arasındaki ayrım, ilk olarak Chicago Okulu sosyologları tarafından yapılmıştır ve her zaman olduğu gibi bu bağlamda geçerlidir. Bu armağan olgusunun tam merkezinde yer alır, çünkü bu iki tip ilişki arasındaki özsel fark, birincil bağın doğrudan doğruya kendisinin bir amaç olması, ikincil bağın ise bir amaca ulaşmanın bir aracı olarak görülmesidir. Sosyolog Louis Wirth[2] kentleşmenin birincil bağlardan ikincil bağlara geçişle mümkün hale geldiğini savunmuştu.

Armağanın pek çok yorumu, sınıflaması ve tipolojisi vardır, hele arkaik toplumlar söz konusu olduğunda.[3] Bu tipolojileri daha sonra ele alacağız. Şimdilik, hemen hemen her durumda yazarların fenomenin niteliksel önemini belirlemek için ticarî ölçütleri kullanarak neyin dolaşıma sokulduğunu incelemekle yetindiklerini belirtelim. Bu yazarlar çoğu durumda, değiş tokuş edilen şeyin parasal eşdeğerini hesaplamakla yetinirler,

2 Bkz. Wirth'ün Grafmeyer ve Joseph'teki metni, 1984.

3 Duvignaud'nun (1977) "hiçbir şeyin armağanı"ndan Bataille'ın (1967) harcamasına ve Lévi-Strauss'un genelleştirilmiş değiş tokuşuna (1967) sıralanırlar. En yeni tipoloji, Sahlins'inkidir (1972): Sahlins, hem eşdeğerlilik derecesini hem de iki değişken arasında bir ilişki kuran bağın tipini açıklamaya çalışır. Bunu yaparken de karşılıklılığı armağan olgusunun merkezine yerleştirir. Bkz. son kesim.

dolaşıma sokulanın öneminin değerlendirilmesi ve "kazananların" ve "kaybedenlerin" belirlenmesi, yalnızca parasal değer zemininde yapılır (Roberge, 1985).

Böylesi bir çalışma, niteliksel değerlendirmeyi dışlar. Fakat daha önemlisi, bu yaklaşım, malların ve hizmetlerin hareketlerini kolaylaştıran bu bağların niteliğini ve özelliklerini göz ardı eder, oysa, dolaşımda olana anlam veren, bu bağlardır. Bizim yaklaşımımızda ise, dolaşıma sokulan şeyin asla yalıtılması hayatî önem taşır ve dolaşıma sokulanı, hiçbir zaman, sadece kendi başına, kendisine eşlik eden bağlardan bağımsız gözlemlemekle yetinemeyiz. Bunu yapmak, armağan olgusunu reddedip sadece ticarî modeli geçerli saymakla eşdeğerdir. Mesela bir büyükanne torununa baktığında, ona çocuk bakıcısıyla aynı ücreti vermek, bu iki konumu eşit hale getirir mi? Pek çok kişi bir büyükannenin bağının parayla ölçülemeyeceği ve dışarıdan bir bakıcının bağıyla hiçbir benzerlik taşımayacağı konusunda hemfikir olacaktır. Daha genel olarak konuşursak, aynı nesne ya da hizmet bir yabancıya değil de insanın kendi çocuğuna verildiği zaman tamamen farklı anlam taşır. İnsanın kendi çocuğu söz konusu olduğunda, eğer bir karşılık söz konusu değilse, hiç kimse bunu anormal bulmaz; verileni hesaplamayı düşünecek insan sayısı daha da azdır. Hem "doğal olmayan", hem anormal sayılacak olan tam karşıt davranıştır. Başka birinin çocuğuna yardım eden bir gönüllü tamamen farklı algılanacaktır. Neyin değiş tokuş edildiği önemsiz olmamakla birlikte, her türlü armağan tipolojisinin ilişkinin niteliği temeline yerleştirilmesi esastır.

Pek çok olası yaklaşım vardır, fakat bütün yaklaşımların, bağın niteliğini ve bağın dolaşıma sokulanla nasıl ilişkilendiğini hesaba katmaları şarttır; gözlemleneni, "vermek, almak, karşılığında vermek" çevrimine eklemlemeleri şarttır. Vermek ve karşılığında vermenin çoğu zaman aynı şey olduğunun, ayrıca "karşılığında vermek" sözünün dolaşımdaki nesnelerde yansıyan ilişkinin kilit bir bileşenini içerdiğinin kavranması gerekir. Bir çevrimin en başı ve sonu hariç, daima hem verdiğimiz hem de karşılık olarak verdiğimiz izlenimi taşırız.

Batı toplumlarında armağanın alabileceği farklı biçimler hakkında pek az genel araştırma yapılmıştır. Böylesi bir araştırmada, toplumda var olan öteki iki değiş tokuş sisteminin - devlet ve piyasa- öneminin görülmesi ve armağanın bunlarla ilişkisindeki rolünün değerlendirilmesi zorunludur. Ayrıca, piyasanın ve devletin varlığının, armağanın kendisini nasıl etkilediğini, özellikle sosyal bağların piyasa nedeniyle gevşemesinin armağan üzerindeki etkisini göstermek gereklidir.

Sonraki bölümde özel alanla ilgileneceğiz. Aile bağları bu alanın en yaygın ve önemli bileşenini temsil eder; bu alanda insan partnerlerini kendisi seçmez ve onlardan özgürleşme, hiç görülmemiş olmamakla birlikte diğer alanlardakinden çok daha seyrek gerçekleşir. Ayrılmalar daha dramatik, çıkış ise bazen imkânsızdır; yükümlülük duygusu burada çok güçlüdür. Bu alan etnologların analiz ettiği geleneksel armağana en yakın olduğumuz yerdir. Daha sonra gelen iki bölümde, armağanın daha modern yüzü incelenecek ve armağanın özel alan dışında, devlet ve ticaret sistemlerinin içinde de nasıl kendini ortaya koyduğunu göreceğiz. Bu bizi, özellikle modern bir armağan alanı olduğu, yabancılara verilen armağana ait bir alan olduğu sonucuna götürecek; bunu da bu kesimin son kısmında tartışıyoruz.

İKİNCİ BÖLÜM

Kişilerarası Bağlar

Modern insan, yalnızca kişisel ilişkiler dünyasında kendisine "çetelesini tutmadan verme" izni verir ve burada armağan ekonomisi (Cheal 1988) denen sistem hüküm sürer. Fakat bu hakikaten bir ekonomi midir? Bu mahrem ilişkiler alanında, dolaşıma sokulan nedir? Yakınlık, sevgi, güvenlik elbette. Fakat yalnızca bu mu? Sosyolojide uzun süre, bu alanda yalnızca böyle soyut şeyler bulunduğu savı hâkim oldu. Kuramcılar piyasanın ve her şeyden önce de devletin, modern bireyi pek çok "özel" yükümlülükten azade kıldığı görüşündeydiler. Çalışma dolayımıyla mahremiyet alanının dışına yerleşen birey, bir ücret karşılığında topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirir. Bu gelirin bir kısmı devlete gider, böylece o da, kendilerine de ücret ödediği insanların çalışmaları sayesinde, piyasanın karşılamadığı ihtiyaçları karşılayabilir. Özel alan, giderek insanlar için mal ve hizmet üretme somut görevinden uzaklaşır ve gerek olumlu gerek olumsuz duyguların serbestçe hüküm sürdüğü tek alan haline gelir.

Bu klasik bakış, artık geçerli değil. Birkaç olguyu sıralayalım. Kanadalıların üçte ikisi, geçen yıl kendiliğinden bir yardım işi yaptılar (hastanedeki bir arkadaşı ziyaret vb). Yaşlılara gelince, "tüm Amerikan, Kanada ya da Quebec araştırmaları,

bakım ve kişisel hizmetin yüzde 70-80'inin aile tarafından sağlandığını göstermektedir" diyor bir devlet raporu.[1] Anne Gotman'a (1985) göre, Fransa'da bireysel yardım bağışları 1945'ten beri iki katına çıktı; bir yaşından küçük çocukların üçte birine büyükanneleri bakıyor (Cuturello 1988, 152).[2]

Bu buzdağının sadece görünen kısmı. Arkadaşlarımızla, komşularımızla, yakınımızdaki sevdiklerimizle ilgilenirken kendimizi içinde bulduğumuz karmaşık yükümlülükler ağı, hâlâ aile ya da akrabalık alanları içinde yoğunlaşmış durumda ve muhtemelen uzun bir süre daha böyle kalacak. Bununla birlikte, modern toplum herhangi bir bireyin diyelim çocuksuz, aile bağları olmaksızın, arkadaşsız, yalnız yaşamayı, sadece ya da hemen hemen sadece piyasa ve devlet tarafından, işçi olarak katkısı karşılığında ne alıyorsa onunla geçinmeyi seçmesine imkân verirken, bu yükümlülükler giderek daha gönüllü ve daha az sınırlayıcı oluyorlar. Elbette pek az insan bu yola yöneliyor, en azından gönüllü olarak bu yolu seçenler pek az, fakat bunun aslında modern sosyal ilişkilerin tutabileceği bir yol olduğunu belirtmek önemlidir (ve bu yol, *homo economicus*'un yoludur: Robinson ve Cuma adalarında, işlerini yapmakla yetinirler). Bu nokta önemlidir, çünkü, özel alan içindeki armağanlar, yukarıda bahsedilen serbest bir seçimle, gönüllü verilmiş armağanlardan daha büyük bir yükümlülük taşır görünse bile, bunlardan kısıtlamalar olarak söz etmenin giderek daha yanlış hale geldiğini gösterir. Çoğu kez çocuklarımıza karşı duyduğumuz bu yükümlülükleri memnuniyetle karşılarız, tıpkı çocuklarımızı memnuniyetle karşıladığımız gibi. Ayrıca bu ilişkiler hâlâ bir dizi sözleşme kısıtlaması taşısa bile bunlar ikincil niteliktedir, öyle ki artık böylesi ilişkilerin giderek modern armağan sistemleri oluşturma eğilimi taşıdıklarını, armağanın özgürce verildiği sistemler olduklarını söyleyebiliriz. Armağanın özel alanda nasıl işlev gördüğüne kısaca göz atacağız, önce arkadaşlar ve ahbaplar arasında, sonra ge-

1 Garant ve Bolduc 1990, IV. Evde bakım konusunda bkz. ayrıca Lesemann ve Chaume 1989.

2 Aile ağı içindeki değiş tokuşların parasal önemi hakkında, bkz. Roberge 1985.

nelde aile içinde ve son olarak çocuk-ana baba ilişkisinde ve miras bırakma örneğinde. Ayrıca armağan dünyasında kadınların benzersiz rolü üzerinde duracağız.

ARKADAŞLAR VE AHBAPLAR

Arkadaşlarımızı seçeriz, fakat akrabalarımızı seçemeyiz. Bu bakımdan arkadaş ağları daha özgürdür. Ailedeki durumun tersine "çıkış" mümkündür hatta kolay bile olabilir. Bir aile ferdiyle tüm bağlarımızı kesebileceğimiz de doğrudur. Fakat şunu diyemeyiz: "Artık benim kardeşim değilsin". Ama birine "Artık benim arkadaşım değilsin" diyebiliriz. Çocuklar arkadaşlıktaki bu özgürlük duygusunu erken yaşlardan itibaren yaşarlar.

Arkadaşlar arasında dolaşıma sokulan şey, açıkça armağan sisteminin bir ürünüdür. Bunu kısaca, Florence Weber'in (1989, 2. bölüm) bir Fransız işçi köyünde yaptığı araştırmadan söz ederek örnekleyebiliriz. Weber köydeki enformel işbirliği sistemini, resmî çalışma kurallarıyla karşılaştırdı. Enformel sistem şunlarla karakterize edilir:

- Karşılıklılık vardır, fakat ancak belli bir süre geçtikten sonra. "Karşılık verme gereği, çıkar gözetmezlik iddiasıyla maskelenir." (74)
- Weber kendiliğindenliğin önemini ve cömertlik ifade etme gereğini gösteren pek çok kanıt bulur, bunu da köydeki insanların mümkün olduğunca köy içinde para kullanmaktan kaçınmaları gözlemini açıklamakta kullanır. "Bu uylaşımın nedenlerinden biri, ertelenmiş karşılık için temel olan kurgusal çıkar gözetmezlikte bulunabilir" (83). Bir başka deyişle, bu sistemde para, armağan vermeye pek uymayan ticarî eşdeğerliğin kaba bir işaretidir.
- Karşılığında hemen bir armağan verilmiş olsa bile, bir armağan vermek orada kalmaz. Bu, kesintisiz bir zincirin bir parçasıdır. Verme ve karşılığında verme, "iyi ilişkiler kurmak için ... sunulan hizmetler dizisinden ... benim tarafından koparılıp ayrılmış keyfi bir ikili"den ibarettir

(76). Bir başka deyişle, Weber'in birçok kere açıklığa kavuşturduğu gibi, dolaşımda olan şey, veren ve alan arasındaki bağın hizmetinde ve enformel işbirliği sisteminin içindedir.

- Yazarın yerinde bir ifadeyle "cömertlik sarmalı" dediği şeyin hiçbir şekilde yaratılmadığı ticarî değiş tokuştakinin aksine, dizi kapalı değildir. Bir başka deyişle, ticarî değiş tokuşta hâkim eşdeğerlilik yerini burada insanın aldığından fazlasını verme eğilimine bırakmıştır.
- Dizi sadece söz konusu iki bireyi değil bu bireylerin hane halklarını da ilgilendirir. Bireyler sürdürülmesi gereken bir ilişkiler ağının parçasıdırlar ki, bu ticarî etkileşimde söz konusu değildir.
- Son olarak yazar armağan vermenin bir zevki olduğunu belirtir.

Arkadaşlar, komşular, kafelerde buluşmalar vs. dünyasında, dolaşımdaki nesnelere eklenen karşılıklılığa çok büyük önem verilir. Aslında, dolaşıma sokulan şey de bağın ayrılmaz bir parçasıdır. Ticarî eşdeğerliliği andıran karşılıklılık örneklerinde bile, nesneler bağın hizmetindedir. Böylelikle insanlar barlarda birbirlerine ısmarlama "yarışına" girdiklerinde, Weber der ki, "bu sarmal bütünüyle saçmadır: Sonunda ilke olarak herkes ne tükettiyse onu ödemiş olur, çünkü kaç kişi varsa o kadar ısmarlama sırası vardır". Fakat şunu ekler: "Kurulan ilişki, ilişkiye vesile olan şeyden daha önemlidir" (81).

Weber, armağan sistemlerinin bütün temel özelliklerini bulmuştur. Gerçi burada karşılıklılığa, aile gibi toplumsal çevrelerde olduğundan daha fazla önem verilmektedir. Aileye şimdi göz atacağız.

AİLE

Popüler anlayışa göre armağan, -hediye verme vesileleri hariç- ailede, ana baba ve çocuklar arasındaki gündelik ilişkilerde yer almaz -hediyeler de ek sayılır, gündelik işleyişin bir istisnası

olarak görülür. Modern birey armağan terimini kendiliğinden, sadece hayır için yapılan bağışlar, Üçüncü Dünya'ya yardımlar, gönüllü çalışma örneklerinde olduğu gibi yabancılarla ilişkiler bağlamında kullanır daha çok. Çoğu kişi için armağan ticarî olmayan ilişkilerin tam ortasında yer alır, fakat bunlar, ailedekiler gibi mahrem ilişkiler değildir.

Bu armağan için özerk ve bağımsız eyleyicilerin varlığını önkoşul sayan pek çok analizcinin de görüşüdür (Cheal, 1988). Onlara göre, aile fertleri birbirlerine öylesine sıkı bağlıdırlar, birbirleriyle öylesine iç içedirler ki, aralarındaki ilişki armağan vermeden ziyade paylaşmaya benzer. Sanki armağan, duygu bağlarının yarattığı hareket içinde kaybolur ve başlı başına bir kendilik olarak ortaya çıkamaz -en azından bizim bağ ile dolaşımdaki nesne arasında ayrım yapmamıza olanak kalmaz.

O halde paylaşma devletten, piyasadan ve armağandan ayrı bir dolaşım tipini temsil eder. Jean-Luc Boilleau (1991) paylaşmanın ve öteki uçtaki, feragat etmeye benzettiği yardımın armağan içeren ilişkiler olduğunu düşünmez. Öte yandan Alvin Gouldner (1960) karşılıklılık konusundaki ünlü eserini, aileye, ona göre karşılıklılıktan armağana geçiş yaptığımız dünyaya atıfta bulunarak bitirir.

Armağan, feragat ve paylaşma arasındaki bu ayrımlar çok önemlidir. Fakat bunlar, armağan tipleri arasındaki ayrımlar mıdır, yoksa armağan vermekten farklı dolaşım biçimleri arasındaki ayrımlar mı? Bu soruyu cevaplamak için, bu dolaşım modellerinin gerçekte nasıl işledikleri hakkında çok daha fazla şey bilmek zorundayız. Bu tür dolaşım tiplerinin, armağan kavramının sadece belirli değiş tokuşlarla sınırlanmasını gerektirmeye yetecek ölçüde ayrışıp ayrışmadığına karar vermeden önce, bu tür şeylerin ortak özelliklerini ve nasıl farklılaştıklarını incelemek üzere, piyasanın ve devletin dışında dolaşımda yer alan her şeyin bir dökümünü yapmamız gerek.

Bizim yaklaşımımız, ailenin toplumda armağanın başlıca mekânı olduğudur; öyle ki aile armağanın en yoğun yaşandığı ve armağan anlayışımızın başladığı yerdir. Bir çocuğun doğum günü partisine çağrılılardan biri, doğum günü pastası dağıtıl-

dıktan sonra gelmişti. Çocuğun annesi çocuğa, geç gelen konuğa pastasından biraz vermesini önerince, çocuk itiraz etti: "Ama bu benim!" Annesi dedi ki, "Haklısın, senin. Ben sadece, onu arkadaşınla paylaşmanı istiyorum. Karar senin, çünkü hepsini yeme hakkına sahipsin." Burada haklar ve armağan arasında bir ayrım yapıldığını görüyoruz, "zorunlu fazla" haklara gidiyor ve aynı zamanda da hakların ön koşulu. Bu öğrenme, hayatta "başarı" için can alıcı önem taşır: İstifade edilmeksizin nasıl verileceğini öğrenmek hayati bir bilgidir. Bunu öğrenmek, belki de akademik başarıdan ve bu türden öteki başarılardan daha önemlidir, gerçi bunlar sadece araçsal olmalarına rağmen faydacıların değer verdiği yegâne başarılardır.

Ailenin kaynağı, iki yabancının (iki "başkayerlinin") birliğini yaratan ve tasavvur edilebilen en az yabancı mekân için bir çekirdek oluşturan benlik armağanıdır. "(Dışardan evlenme yasasının -kişinin kabilesi dışından bir bireyle evlenmenin) karşılıklılıktan doğan tüm diğer olguların arketipi olduğunu söylemek abartma değildir" (Lévi-Strauss 1967, 531). İki yabancı arasında olan ve ailenin çekirdeğini üreten bu karşılaşma, armağan ilişkisinin "yuvası"dır. Bu, sosyal bağın embriyo halinde var olduğu yerdir. Değiştirilmenin ve "doğum"un yeridir ve ana baba ile çocuk arasındaki ilk ilişki gibi sadece biyolojik olmayan sosyal de olan bir bağın ortaya çıkmasıdır. Bir yabancının bir tanıdığa dönüşümü, işte armağan budur. Bu karşılıklılığın ve piyasanın yolunu açar, fakat her şeyden önce, toplumun bir toplum (sadece bir aile olarak değil) olarak varlığını sürdürmesini, her bir "kuşak"la anlaşmasını yenilemek suretiyle kendini yenilemesini mümkün kılar. Dolayısıyla yabancıyı, olmasını en az beklediğimiz yerde, kişisel ilişkilerin ta göbeğinde, özel alanın ta çekirdeğinde buluruz.

FAYDACI YAKLAŞIM

Nasıl bazı yazarlar paylaşmayı öne çıkarıp armağanı ailenin dışında tutuyorlarsa, bazıları da, aksine, neoklasik bir dengeli ekonomi kuramını uygulamak suretiyle, aile ağları içindeki

dolaşımla ilgili çeşitli olguları yalnızca faydacılığa indirgemeye çalışıyorlar. Çiftlerin oluşumundan (eşleşme) boşanmaya (Mortensen, 1988), aile bütçesi dolayımıyla pek çok araştırmacı, aileyi faydacı bir değiş tokuş sistemine indirgemeye çalışıyor. Aile defterleri dikkatle incelenir (de Singly 1987), bu da tamamen meşrudur. Fakat şu iddia da ileri sürülür: Çiftler asıl olarak hesap/muhasebe temelinde hareket ederler ve bu dinamik, çiftlerin arasında ve daha genel olarak çekirdek ve geniş aile içinde ne olup bittiğini açıklar. Akıl yürütme şöyledir:

1. Doğal olarak bir çifti oluşturan eşlerin, fazla hesaplama ya da hesap dengeleme yapıyor görünmedikleri gerçektir, en azından açıkça yapmazlar.
2. Öte yandan işler kötü gittiğinde ve her şeyden önce boşanma durumunda hesap yapmaya, elde edebilecekleri avantajı sağlamaya çalışırlar.
3. Dolayısıyla her şey yolunda gittiği sırada çiftler, aslında sürekli hesap yaptıklarını gizlemektedirler. Kabul etmeye cesaretleri yoktur, fakat yaptıkları budur.

Bu bütünüyle kabul edilemez bir sonuçtur. Bu minvalde devam etsek bile çıkarılabilecek tek sonuç şudur: Bir çiftin ilişkisi artık yürümediğinde, faydacı sistem devreye girer. Faydacı sistemin öncesinde de saklı olduğuna hükmetmeden önce, öncelikle orada başka bir sistemin yer almadığını ve ancak ilk değiş tokuş ve dolaşım sistemi çöktüğü için ticarî sisteme başvurulduğunu belirlemek zorundayız. O halde geçerli bir hipotez şöyle olacaktı: Taraflar, "kâr zarar hesabı yapmadan" uzun bir süre yaşadıktan sonra, hiç güçlük çekmeden ve genellikle bir avukatın yardımı da olmadan, bir "hesap düzenlemesi" operasyonuna dönüştürürler. Kendisiyle konuştuğumuz bir kadın şöyle demişti: "Boşandığım sırada, doğrudan para hakkında konuşmaya başlayamıyordum, çünkü o zaman, sanki evliliğimiz iş ilişkisinden başka bir şey değilmiş gibi olacaktı. Ancak birkaç yıl geçtikten sonra artık böyle hissetmediğim zaman, konuşabilir hale geldim. Bunu kolayca becerebilenleri anlamıyorum."

Eski eşler bunu, avukatları sayesinde becerirler. Boşanma, armağan sisteminden piyasa sistemine kaymanın mükemmel bir örneğidir, bu başlıca rolü öteki eşe karşı ticarî yaklaşımla hareket etmek olan bir uzmanın sahneye çıkması sayesinde gerçekleşir; böylelikle piyasa mantığına çiftin iki mensubu da girmiş olur.[3] Bu, hizmetlerine başka türlü gerek duyulmayacak bir uzman için zorunlu önşarttır (Boltanski, 1990).

Kâr zarar hesabının denkleşmesi gereği, zaten armağan sisteminden uzaklaştığımızın bir göstergesidir. İlişkinin kötüleştiğinin bir işaretidir, yoksa çiftin kullandığı sistemin her zaman hesap kitaba dayandığının değil. Böylesi bir yorumu mümkün kılan hiçbir şey yoktur, bu yorum, çiftlerin hayatlarını sürdürme tarzıyla çelişir ve buna "onlarsız, bu kitap asla yazılamazdı" diyerek kitaplarını eşlerine adayan faydacı araştırmacılar da dahildir. İspat görevi, faydacı tezi savunanlara düşer. Faydacı modelin her zaman işlediği, fakat saklı olduğu iddia edildiği için, tam bir çiftin ilişkisinin bittiği anda rol oynamaya başladığı gösterilmekten öte, bir şekilde bu iddiayı destekleyen kanıtlar ortaya konması gerekir. Fakat bu hiçbir zaman yapılmaz. Aksine, sanki aksiyom kesin doğruymuş ve ampirik kanıtlama gereksizmiş gibidir.

Karşıt hipotez en azından mümkündür - işleyen bir başka değiş tokuş sistemi vardır. Çoğu aile araştırması kendini parasal eşdeğerlerin hesaplanmasıyla sınırladığı için, bunun doğrulanması şimdilik kolay değildir. Bununla birlikte bazı yeni araştırmalar, bizi destekler görünmektedir.[4] Bu araştırmalar neyi gösteriyor? İlk olarak, Kellerhals'ın araştırmaları (Kellerhals vd, 1988) aile içindeki değiş tokuşların çeşitli düzeylerde gerçekleştiğini göstermektedir. "Değiş tokuş normu"nu belirlemek kolay değildir, bunun öncelikli nedeni, ticarî eşdeğerinin tersine, burada işin içindeki insanların doğasını hesaba katmak gerekmesidir. Ne var ki, Kellerhals'ın yaklaşımı ayrıntılı olduğu halde, kendisi bu değiş tokuşları eşdeğer olmanın yönettiği aksiyomundan vazgeçmez.

3 Kendi kendini gerçekleştiren kehanet sayılabilecek bir olgu.

4 Kaufmann 1990; Bloch vd 1989; Hochschild 1989.

Başka araştırmacılar da, çiftler arasındaki ilişkilerin bir temeli olarak borç hipotezini incelerler. Vardıkları sonuç nedir? Bulguları, dikkate değer bir şekilde, armağanı merkez alan sistemlerin hâkim özelliklerini yansıtır.

- Sistem kendiliğinden işler. Kaufmann çiftin işleri nasıl bölüştüğünü sorduğu zaman en sık karşılaştığı yanıt, "her şey kendi kendine oluyor" şeklindedir (1990, 91). Aynı yanıt, Françoise Bloch vb.'nin yaptığı araştırmada da vardır: "İşler kendi kendine yürüyor" (1990, 77). Bu demek değildir ki, sistem yoktur ya da sistem bilinçdışıdır. Sistem, ilişkinin ayrılmaz bir parçasıdır.
- Sistem sadece çifti değil tüm bir geniş aileyi etkiler. Bir bütün olarak parçalarından daha büyüktür ve kuşaktan kuşağa aktarım sürecini de kapsar.
- Bloch vb. (1989) daha da ileri gider. Onlar aileyi "ekonomik dünyanın temel yasalarının tersine çevrilmesi üzerine kurulmuş bir sosyal evren" olarak görürler (13). Ekonomik dünya eşdeğerlilik ilkesiyle işler, buna karşılık armağan borç ilkesiyle çalışır, derler (22). Armağan verme "karşılıklılıktan ziyade tersine çevrilebilirlik ve olay dizileri kavramları" meselesidir. "Matrimonyal bir değiş tokuşta... katılanların göreli konumları asimetriktir. Sosyal bağı sürdüren şey .... herkesin aldığından daha fazlasını verdiğini düşünmesi olgusudur" (21).

Bu araştırmanın büyük katkısı bir armağan verme ilişkisinde borçluluğun normal olduğunu göstermesidir. Bununla birlikte, görüşmelerimiz, yazarların sadece yolun yarısını katettiklerine ve başarılı bir aile ilişkisinde borcun, bu yazarların hipotezinde öne sürülenin tam karşıtı bir şekilde işlev gördüğünü inanmaya yöneltti bizi: Başarılı bir aile ilişkisi herkesin ötekinin kendisine borçluluk duyduğunu düşündüğü bir ilişkiden ziyade, kendini öteki karşısında borçlu saydığı, herkesin verdiğinden fazlasını aldığını düşündüğü ilişkidir. "Ona o kadar çok şey borçluyum ki" çok sık işittiğimiz bir cümledir. Bu

gözlem Arlie Hochschild'ın (1989) çiftler arasındaki ilişkiler analizinin hipoteziyle de uyumludur.

Tezimizi netleştirelim. Bir norm olarak eşdeğerliliğin aile ilişkileri bağlamında var olduğunu inkâr etmeye çalışmıyoruz. Armağana dayalı bir ilişkide eşdeğerlilik bulunmaması söz konusu değildir. Fakat eşdeğerlilik sadece bir öğedir, yoksa merkezî bir yere sahip değildir. Vermek yerine "suiistimale uğradığımız" hissine kapılmaksızın eşdeğerlilikten fazla uzağa gidemeyişimiz, ama borcu ödeyip temizlemek, ilişkiyi sona erdirmek olacağı için ona fazla da yaklaşamayışımız anlamında, eşdeğerlilik aynı anda hem vardır hem de yoktur.

Bir ilişki dengeye fazla yaklaştığı zaman, taraflardan biri eşdeğerliliği bozacak bir şey yapar, onları yeniden dengeden uzaklaştıracak hızlı, çarpıcı bir hareket yapar. Bu sistemde gönüllü olarak sürdürülen bir borçluluk durumu normal durumdur. Böyle bir sistemde eşdeğerlilik, ticarî eşdeğerlilikten farklıdır, çünkü tarafların kişisel özellikleri, gelir düzeyleri, ihtiyaçları vb. göz önüne alınarak bulunur.

Ancak ampirik araştırmayla kanıtlanabileceği açık olan bu hipotezi şöyle ifade edebiliriz: Başarılı taraflar, ilişkilerinin sürmesini istedikçe, bu borçluluk durumu da varlığını koruyacaktır. Aynı kuram, ana baba-çocuk ilişkisine de uygulanabilir: Çocuk, "nesnel olarak" ana babasından sonsuz ölçüde daha fazla alsa bile, ana baba, kendisini borçlu hisseder. "Ona o kadar şey borçluyum ki," Hochschild'ın "minnet ekonomisi" dediği sistemdeki bu varoluş durumunu en iyi dile getiren ifadedir yine.

Bu çalışmalar bizim, ticarî eşdeğerlilik modelini benimseyenlerden daha ileri gitmemizi mümkün kılar. Oysa bize göre ticarî eşdeğerlilik, ancak sosyal bağ krizde olduğu ve taraflar ticarî modele, hemen karşılık vermeye kaydıkları zaman kendini gösterir. Bunlar böylesi bir durumda beklenebileceği gibi "hesabı düzenler". Fakat neden her zaman, hatta varlığının hiçbir işareti olmadığı ve karşıtı "bilimsel olarak" gözlemlenebildiği sırada bile bunu yaptıkları sonucuna varmamız gereksin? René Girard'a göre, "Matrimonyal değiş tokuşlar ya da as-

lında tüketim mallarının değiş tokuşları pek değiş tokuş olarak görülmez. Bununla birlikte, toplum rayından çıktığında, ödeme tarihleri çok daha kısalır ve daha hızlı bir karşılıklılık yürürlüğe girer" (1982, 23). Bir ilişkinin, ancak o ilişki artık işlemediği zaman görünür hale gelen bir sistem üzerine kurulduğu nasıl ileri sürülebilir? Sosyal bağın ticarî sistemin kısa, ikili döngüsüne havale edilmesi tuhaflığı neden vardır, üstelik ticarî sistemin görünmezliğinin gerekçe ya da açıklama getirilmeden kabul edilmesi gerekirken? Girard'ın zımnî hipotezi şudur: Görünmez olsa bile, eşdeğerlilik vardır. Bizim açık hipotezimiz ise şöyledir: Matrimonyal bir ilişki, ticarî eşdeğerlilik arayışıyla karakterize edildiği zaman, bir çift sürekli kâr zarar hesabı yapmaya çalıştığı zaman bu, ilişkinin artık yürümediğinin ve birlikte hayatlarının "hesap düzenlemesiyle" sona ereceğinin işaretidir. Armağan eşitlikten nefret eder. O değişken bir eşitsizlik peşindedir.

AİLE VE ÖZGÜRLÜK

Armağan vermenin gözlemlenebileceği öteki alanlarla kıyaslandığında aile, kişinin özgürlüğüne ciddi bir sınırlama getirir: Aile ağını oluşturan bireyleri -ana babamızı ya da kardeşlerimizi- seçemeyiz. Kimilerine göre bu, moderniteye karşı bir suç oluşturur - bundan dolayı, arkadaşların aileden daha iyi olduklarını söylerler. Bu da, koca bir sosyal yükümlülükler ve özgürlük sorununu gündeme getirir. Günümüzde insanlara aileyi onlar için önemli kılan şeyin ne olduğunu, aile bağlarını özel kılan şeyin ne olduğunu sorduğumuzda, bunun ailenin koşulsuz doğası olduğunu söylerler. Fakat koşulsuzluk, seçimin olmaması da demektir. Özgür bir ilişki koşulsuz değildir ve böylece bu alanda arkadaşlık ailenin yerini alamaz.

Yükümlülükler sorunu, sadece özgürlük değil güvenlik de aramamız olgusundan kaynaklanır. Bir ilişkide daha fazla özgürlük, daha az güvenlik demektir, çünkü özgür bir ilişki bitmekte de özgürdür. Modern özgürlük terk edilme riskini içerir. (Küçük yaştakiler çoğu kez, özellikle boşanmaların ardından

ana babalarından birinden dolayı terk edilme tecrübesini yaşarlar ve bu kayıp, aşktaki ilk hayal kırıklıklarına yansır. Gençlik intiharları, suç işleyen küçükler ve madde bağımlılığının bununla yakın bağı vardır. Her toplum mensuplarına, terk edilmenin sonuçlarıyla nasıl başa çıkacağını öğretmek zorundadır.) Modernite belirli bir tür özgürlüğe büyük değer yükler, ama bunu güvenlik gibi başka ihtiyaçları feda etmek pahasına yapar.

Aile, "aileden nefret edenlerin" (Gotman 1988, 5) sürekli hatırlattığı gibi, en azından geleneksel olarak özgürlük pahasına bize güvenlik sağlayan bir kurumdur. Ailenin kurucu çekirdeği -çift- "iyi günde de kötü günde de" birbirlerinin yanında koşulsuz bir ilişki içinde birleşir; günümüzde toplumumuzda ilişki serbestçe seçilir ve eş bir tür "arkadaş"tır. Armağan ilişkisi modernite için kabul edilemez olan, fakat bağlayıcı etkisi, ailenin gelişmesi için hayatî önem taşıyan bir koşulsuzluk öğesi taşır. Bu da modern dönemin muhtemelen en önemli sosyal devriminin neden boşanma olduğunu açıklar. Öteki aile ilişkilerinin (kız kardeşler, erkek kardeşler...) koşulsuz doğası, çiftin koşulsuzluğunun sona ermesi karşısında varlığını sürdürecek mi? Seçilmemiş aile bağlarının koşulsuzluğu, bu geleneksel ortamdaki tek özgürce seçilmiş ilişkinin parçalanmasının ardından yaşayacak mı? Ayrılmış, "yeniden kurulmuş" aileler hakkında kritik önem taşıyan büyük bir araştırma alanı ortaya çıkmıştır (Le Gall ve Martin 1990). Söz konusu olan her toplum için temel bir mekânizmadır: İki bireyin birlikteliğiyle aile soyu arasında bir nesilde gerçekleşen karşılaşma. Küçük cemaatlerde (özellikle arkaik toplumlarda) bireylerin geldikleri iki grup ya da aileler arasındaki bir anlaşma sayesinde bu bağ ilkesel olarak güvence altındadır. Modern toplumda, bu tür anlaşma aslında ortadan kalkmıştır, fakat bağ, beraberinde getirdikleri sayesinde varlığını sürdürmektedir: Çocuklar ve ana babalar için yarattıkları kişisel sorumluluk (bu, çocukların daha kolektif bir sorumluluk altında olduğu küçük cemaatlerde çok daha az aşikârdı).

Toplumun, hem çifte böyle bir sorumluluk yüklemesi hem de bu sorumluluğun dayandığı ilişkinin kolayca çözülmesine

izin vermesi gariptir. Bu çelişki nasıl açıklanabilir? Çift arasında koşulsuz bağ olmaksızın, ailedeki koşulsuzluk cemaatte devam ettirilebilir mi? Cevap hayırsa böylesi bir koşulsuzluk başka, farklı bir yerde, belki belirli türde küçük, güçlü, birincil cemaatlere, ailedeki "cemaatsizleşme"nin tek mantıklı alternatifine nihaî dönüşte bulunabilir mi? Ya da insan türü böyle bir cemaat güvenliği olmaksızın, sadece devletin sosyal güvenliğine ve ticarî bolluğa dayanarak var olabilir mi? Bunlar tüm bağların çözülebileceği, malların bağlardan daha önemli olduğu, bağların sonuç olarak sadece faydacı bir tarzda malların dolaşımını sağlamaya hizmet ettiği iddialarının yol açtığı sorulardır. Nobel ödüllü iktisatçı ve kamusal seçim okulunun kurucusu James Buchanan'a göre, Robinson ve Cuma'nın kendi çıkarlarını gözetmek için gerekenler dışında hiçbir bağa ihtiyacı yoktur, koşulsuz ya da koparılamaz bağlara ihtiyaçları olmadığı kuşku götürmez. Çünkü bu tip şeyler bu evrende mevcut değildir. Bununla birlikte, toplumun bu koşullar altında kendini yenilemeyi nasıl garanti edebileceğini sorabiliriz.

Seçim olmaması, aile içinde şu paradoksun ortaya çıkmasına neden olur: Aile genellikle en kendine dönük sosyal kurum olarak düşünülür, oysa toplumumuzda çoğu zaman, hatta bazen yalnız ailelerde gelir, sosyal sınıf, meslek ve ilgileri bakımından bizden farklı insanlarla ilişkiler kurarız. Aile ilişkileri, sosyal sınıfları, meslekî çevreleri, bölgeleri vb. aşar. Eğer bu bağları seçmemiz gerekseydi, bunu böyle yapmazdık, çünkü bu türden insanlarla muhtemelen asla karşılaşamayacaktık! Lévi-Strauss'a göre, toplumun var olması için aile dışa açılmak zorundadır: "Eğer her biyolojik aile kapalı bir dünya oluşturursaydı ve kendini kendi içinde yeniden üretseydi, toplum var olamazdı."[5] Çağdaş toplumun olağanüstü bir tarihsel gerilemeyle, modern çağ "klanları" arasındaki bir dizi meslek, şirket çatışmasıyla parçalanmaması, kısmen aile ağları sayesindedir. Bir başka deyişle, Noel ve genel olarak aile kutlamaları sayesindedir. 1980'li yıllar boyunca, kamu sektöründeki ciddi sen-

5 Lévi-Strauss, *Histoire de la famille*, 10. Bkz. ayrıca *Structures elementaires de la parente* (1967) son kısım.

dikal huzursuzluk döneminde, Quebec'te kamu sektörü işçileri ve özel sektördeki işçiler aile toplantıları sırasında buluşabildiler ve "kendilerini ifade edebildiler"!

KADINLARIN ROLÜ

Özel alanın merkezinde kadın vardır. Kadın daima armağanın bir simgesi olmuştur. Yunan mitolojisinde ilk kadın Pandora'ydı, adı "her şeyi veren kadın" anlamına geliyordu (Vernant 1985, 266). Kadının (ama erkeğin değil) sevişti̇ğinde "kendini verdiği" söylenir. Bu söz fahişeler için bile kullanılır: Fransızca sözlük *Petit Robert* fahişeyi "kendini para için veren" kadın olarak tanımlar. Bir sanatçı sadece para için çalıştığı zaman, onun kendini sattığını söyleriz. Fakat bir kadın kendini sattığı zaman bile kendini verir. Birinin fahişelik yapması, ticarî sisteme bir armağan sunmasıdır. İnsanlık tarihi boyunca çoğu toplumda "kız verilir." Kadın sadece armağan almakla ve vermekle kalmaz, ayrıca aile sistemleri hakkındaki antropolojik literatürde kadının kendisi armağan olarak görülür. Bu alışılmış bir durum değildir, ama kadının, "nesne olarak kadın"dan daha karmaşık birşeyleri temsil etmesi olasılığını en azından düşünmek zorundayız. Garip bir durum gibi görünüyor, ama sanki kadın ile armağan arasında, bütün toplumlarda görülen özel bir bağ var (belli ki bazı feministlerin kaybolmuş olmasını tercih edecekleri bir bağdır bu). Fakat modern toplumda da kadın ile armağan arasında benzersiz bir bağ vardır. Sanki ticaret ve devlet sistemlerinin ortaya çıkışıyla kadın, armağan deposu olarak öteki sistemlerin istilasına karşı direnişin çekirdeği olarak tanımlanmaya başlanmış gibidir. Ticaret ve devlet sistemleri, dikkat çekici bir hattı, cinsleri ayıran hattı aşamamış görünüyor.

Kadınlar bize modern armağan hakkında ne öğretebilir? Bu, hassas bir konudur; biz kültürel ya da doğal kökenli olmalarına bakmaksızın kendimizi, mümkün olduğunca "olgularla" sınırlayacağız. Olgular da toplumumuzda belki her zaman olduğundan daha fazla, armağan dünyasının, kadınların

özel alanı olduğunu gösteriyor. Gönüllü çalışmalarda erkeklerin oranı artsa da, kadınlar ezici çoğunluğu oluşturmaktadır. Kadınlar özel alanda armağanın tam merkezinde yer alırlar. Bu konuda yapılmış bütün çalışmalar durumun varlığından yakınsalar, bunda bir sömürü biçimi görseler bile, bu noktada hemfikirdir. Kadınlar hediyelerden sorumludur ve bu dünyada içleri rahattır (Fischer ve Arnold 1990; Caplow 1982; Cheal 1988). Erkekler, sakar, utangaç, çoğu yerde gülünçtür, oyunun kurallarını zor anlarlar, incelikten yoksundurlar, büyük gaflar yaparlar. Kadınlar arasındaki armağan verme ritüelleri çoğu yerde, şiddete eğilim gösteren erkek ritüelleriyle paraleldir. Mesela Kuzey Amerika'da "sergi" ritüeliyle erkeklerin "bekârlığa veda"sı [stag] arasındaki karşıtlık özellikle çarpıcıdır. Nişanlı kızın arkadaşları kıza muhteşem düğün hediyeleri alma ve bunları sergileme imkânı veren bir parti düzenlerken, erkeğin arkadaşları erkeğin hadım edilişinin sahnelendiği, alaya alındığı ve çoğu kez hakarete uğradığı bir parti düzenler. Her iki tören de geçiş törenidir, biri yeni bir hayatın doğuşunu öne çıkarır, diğeri şimdiki hayatı ve bu hayatın ölümünü kutlar. İlki nişanlı kızın kadınlardan oluşan yeni bir sosyal gruba girişini kutlar, ikincisi erkeğin şimdiki çevresinden şiddetle kovuluşunu yansıtır. Oysa, iki tören de iki eşin beraberliğini kutlar. David Cheal sergi ritüelini, hâlâ sıkça yapıldığı Winnipeg, Manitoba'da araştırmıştır. Geline hem para hem de eşya cinsinden cömert armağanlar verilir. Bunlar pek çok katılımcı (sıklıkla 100'ün üzerinde) tarafından hoparlörle "duyurulur". Cheal serginin başarısının bunu düzenleyen kadınlara prestij ve sosyal mevki kazandırdığını ileri sürer"[6] (Cheal 1988, 1989, 105).

Son olarak, kadınların armağan alanındaki becerisi, armağanların modern değiş tokuşuna eşlik eden en önemli törende ifade bulur: Armağanların ambalajlanmasında -tamamen yararsız bir ilavedir bu (hiçbir pratik kullanımı olmaması anlamında), fakat armağanın ruhunu somutlaştırdığı için, hiçbir hediye

6 Maradiler'deki (bkz. 7. kısım) "hé" kelimesinin kalıntısıdır bu.

onsuz olamaz. Ambalaj neyin dolaşımda olduğunu saklar, böylelikle önemli olanın saklanmış nesne değil jest olduğunu gösterir. Bu jest ambalajın güzelliğiyle ve sonra da armağan açılırken ortadan kalkmasıyla belirginlik kazanır. Hazırlanması böyle uzun sürmüş olan şey yırtılır ve atılır. Hediyeleri ambalajlamak, tamamen armağanın ruhuyla dolu bir törendir ve bu tören büyük ölçüde kadınlara bırakılır. Ticarî sistemdeyse aksine, tüm tüketim mallarını plastikle ambalajlama eğilimi vardır. Bu tavrın anlamı, armağanın anlamına taban tabana zıttır. Burada ambalajlamanın amacı, üreticiyi tüketiciden ayırmak, kişi olarak üreticinin hiçbir şeyinin, hatta bir virüsünün bile tüketiciye "geçmemesini" sağlamaktır! Dolayısıyla bu tür ambalajlama hiçbir şeyi saklamayı amaçlamaz ve çoğu kez şeffaftır.

On yıllardır çalışma hayatında giderek daha fazla kadın yer almakta. Gouldner'in söz ettiği anlamda (1970) "ticaret kültürü" ne ölçüde dönüştü? Bir mesleğin erkekleşmesine ya da tersine, kadınlaşmasına eşlik eden pratik değişimleri incelemek ilginç olurdu: Sosyal hizmet ilk gelişmeye, tıp da ikincisine örnek olarak gösterilebilir.

Yakın zamana kadar ticaret kültürü neden kadınlar dünyasında bunca az ilerleme sağladı? Kadınlar sadece tüketici ya da müşteri kimliğiyle değil, üretici olarak da ticaret ve devlet sektörlerine girdikleri zaman bile, neden armağan onlarda bir sığınak buluyor? Bu olgu erkeklerin tahakkümüyle olduğu kadar, kadınların piyasaya direnişiyle de açıklanabilir. Feminist hareket yalnızca birinci hipotezi kabul etme eğilimindedir. Erkeklerin dünyasını sorgulamaya çalışan bir hareketin ilkeleri ve değerleri düşünüldüğünde, armağanı erkek alanına yeniden tanıtmayı ve ticaret kültürünün daha da yayılmasına direnen bir akımı desteklemesi beklenebilirdi. Fakat öyle görünüyor ki, çoğu durumda tam tersi gerçekleştirilmeye çalışılıyor: Bütün kadın faaliyetlerinin parasal, ticarî, faydacı bir ilişkiye dönüştürülmesi, her türlü ücretsiz bağlantının karşılıksız çalışma ve böylece ticarî sömürü sayılması (Juteau ve Laurin 1988).

Feminist harekete göre, armağan dünyasında üstün olma yeteneği, kadınları değersizleştiriyor; bu üstünlük bir kölelik işa-

reti ve maruz kaldıkları sömürü ve tahakkümün kanıtı. Bu görüş "suiistimale uğramaksızın" vermenin imkânsız olduğu varsayımına dayanır. Bu varsayım da, faydacı ideoloji ve toplumun tüm alanlarına piyasa kurallarının hâkim olduğu fikri çerçevesinde kesinlikle doğrudur. Bu yaklaşımda armağan sistemi içinde hareket etmek, sürekli suiistimale uğramak demektir. Böylelikle armağan sorusu feminist hareketin ciddi bir ikiliğini vurgular: Feminist hareket erkeklere atfedilen değerler sistemini reddederken, bu sistemi insanlığın öteki yarısını da kapsayacak şekilde genişletmeyi hedefler ve hesaplama ve faydacı rasyonellikten farklı bir modele uyan, örneğin çocuklarına bakmayı kariyer yapmaktan daha önemli sayan kadınları eleştirir. Bundan dolayı, kamu sektöründe çocuk bakıcısı olarak çalışmak, bir başka deyişle başkalarının çocuklarına bakmak değer verilen bir faaliyettir. Fakat kendi çocuklarını yetiştirmekle yetinmek, kişinin yabancılaşmış ve tahakküme uğramış olması anlamına gelir. Fark kadınların aynı işi, bir durumda ücretli konumunda yapmaları, ötekindeyse armağan ağıyla gerçekleştirmeleridir. Bazı feministler iki sistemi karşılaştırırken, yalnızca birincinin avantajlarını (özgürleşme vs.), ikincinin kusurlarını (kısıtlamalar, tahakküm, sömürü -sanki ücretli çalışan kadınlar sömürülmezmiş gibi) göz önüne alırlar. Görünüşe bakılırsa, piyasa lehine bir yanlılık sergiliyorlar ve piyasa sisteminin değerlerine yeni iman eden bütün kesimler gibi, piyasanın gelişmesinin beraberinde getirdiği bir süreci, sosyal ilişkilerin zayıflamasını hoş göstermek için, sosyal bağlardan kurtulmayı bir özgürleşme sayarak öne çıkarırlar. Gözden kaçırdıkları unsur sosyal bağın niteliğinin giderek bozulmasıdır.

Aile ağı içinde kalmayı seçen kadınlar, kendilerini aşağı bir konuma düşürülmüş bulurlar, çünkü erkeklerin kontrolündeki toplumlarda kadınların rolüne, olması gerektiği gibi değer verilmez. Bu sosyal bağları yabancılar arasındaki ilişkilere dönüştüren hâkim ticaret kültürü için de geçerlidir. Fakat pek çok kadının değiştirmek istediği şey, modern toplumdaki hâkim değerlerdir. İnsan değiştirmek istediği değerleri benimseyerek bu amaca ulaşabilir mi? Böylesi bir strateji en hafif ifa-

deyle gariptir! Ayrıca pratikte farklı yolları seçen pek çok kadını harekete yabancılaştırır. Dört çocuk büyüttükten sonra işgücü piyasasına dönmektense gönüllü çalışmayı tercih edip bir yardım merkezi müdürü olan kadın bize şunu anlatmıştı: "Kendimizi ikinci bir maaştan yoksun bırakıyoruz, daha az yolculuk yapıyoruz, fakat kocam bunu kabul ediyor, ben de bir işverene bağımlı olmaktansa, hoşlandığım bir işi yapmayı tercih ediyorum. Böyle daha özgür hissediyorum." Belirli bir tür tüketimi reddetmek suretiyle bu çift, hâkim kültürel ve ekonomik modeli, ücretli bir işi kabul eden bir kadından daha ciddi bir tarzda sorgulamıyor mu? Kadınların piyasaya girme hakları erkeklerle eşit olmamalıdır gibi bir sav ileri sürmüyoruz. Burada sorgulanan şey ister erkek ister kadın olsun bir bireyin kendini gerçekleştirmesine sadece ücretli ilişkinin imkân verdiği iddiasıdır.

ÇOCUKLAR: ARMAĞAN YA DA NESNE

Montreal'de aynı hafta içinde (Mart 1988) gazetelerde iki haber çıktı:

- Hastanedeki bir bebek, AIDS'li. Yüzlerce insan bebeği evlat edinmeye gönüllü oldu.
- Bir çift birkaç yıl önce Koreli bir bebeği evlat edindi. Şimdi onu "geri vermek" istiyorlar, çünkü çocuğun kötü bir hastalığa yatkınlığı var.

Alınan "mal" çürük çıkmıştır. Memnun kalırsınız, aksi takdirde paranız iade edilir. Piyasanın kuralları ana babalık ilişkisine de uygulanmaktadır, çünkü başlangıçta "mal" bedava verilmemiş, parası ödenerek satın alınmıştır. "Benim gerçek ailem, arkadaşlarımdır, çünkü onları ben seçtim" diyenlerin insanın yükümlülük ve kısıtlamalar olmaksızın her şeyi seçebildiği, satılan malların kalitesi hariç hiçbir şeyin "garanti edilmediği" ve bağlılığın koşulsuz niteliğinin aranmadığı bir toplumun -bir başka deyişle bir ticaret toplumunun- nasıl grotesk

hale gelebileceği hakkında düşünmeleri gerekir. Hiç kimsenin seçmediği kişilere ne olacaktır? Böyle bir toplum kendini nasıl yeniler? Bir çocukla ilişki, zorunlu olarak bir armağan verme ilişkisidir ve bu nedenle içinde örtük olarak bir yükümlülük unsuru bulundurur.

Bu iki haber günümüz toplumunda çocukla ilişkimizin ikiyanlılığını göstermektedir. Gelin bu ilişkinin iki yönüne göz atalım.

Tam Anlamıyla Armağan

Ailede hâlâ en az özgürlük bırakan armağan, bizi çocuğa bağlayan hayat armağanıdır. Hayat armağanı bir bakıma armağanın en aslî örneğidir ve ailenin varlık nedenidir, fakat insanın razı olması gereken yükümlülükler de getirir. Çocukla ilişkiyi, armağan verme ilişkisinin prototipi saymamız şaşırtıcı görünebilir, ama pek çok açıdan tam da bu niteliği taşır.

Birincisi, doğum bir armağandır -benliğin nihaî olarak verilmesi, hayat armağanı, ilk armağandır; her bireye armağan ilişkisinin ve beraberinde getirdiği minnettarlık durumunun -piyasanın ve bazı psikanalistlerin bizi kurtarmak istedikleri durumun- kazınması anlamına gelir. Bu ilişki günümüz toplumunda geçmişteki bütün toplumlardakinden daha uzun sürer. Herkes için armağan zinciri burada başlar - sırası geldiğinde ancak hayat vererek, armağanın temelde ikili olmayan [*non-dyadic*], asimetrik niteliğini kurarak ödenebilecek bir borçlulukla.

Doğum minnettarlık/borçluluk durumunu, insanlık durumunun tanımlayıcı bir özelliği olarak kurar. Bu durum elbette nörotik hale gelebilir. Psikanalistler gayet makûl bir şekilde, çocuğuna "her şeyi" vermek isteyen bir anneden daha kötü hiçbir şey olmadığını bize hatırlatırlar. Fakat minnettarlık/borçluluk durumu ille de nevroz durumuna yol açmaz ve amaç, bu durumdan azade olmak değil, sıra geldiğinde nasıl verileceğini, bu sistem içinde "suiistimale uğramaksızın" "oyunu oynamayı" öğrenmektir. Suiistimale uğramak aldığından fazlasını vermek demek değildir; çeşitli düzeylerde yürür-

lükte olan bazı kurallara saygı göstermemek, görmüş olduğumuz gibi, dolaşımda bulunan -çoğu kez ikincil nitelik taşıyan- tek bir unsurdan oluşan nesneler arasında denklik gözetmemek demektir. Minnet ve birşeyler verme hazzı da temel öğelerdir. Başarılı bir eğitim, suiistimale uğramaksızın vermeyi ve almayı öğrenmekten oluşur. Aslında eğer armağan alan kişi, onu armağan olarak değil de, kendisine borçlu olunan bir şey olarak görüyorsa, vererek suiistimale uğrayabiliriz, fakat veren karşısında altına girilen borç yükü dolayımıyla, alırken de suiistimal edilebiliriz. Yaygın kanının aksine, çocuklar çok küçük yaşlarda, aldıklarını birbirleriyle değiştirmekten hoşlanmaya başlarlar. On sekiz aylık çocukları gözleyen psikologlar, sunmanın ve sunma taklidi diye adlandırdıkları davranışın ortaya çıktığına tanık olmuşlardır. A, B'ye bir oyuncak sunar, B de bir tür taklitle bunu C'ye verir. Ayrıca en sık "sunan" çocukların lider olma eğilimi taşıdığı da belirtilmiştir. Bu çocuklar en "çekici" ve en sokulgan çocuklardır. Yazarlar bu çocukları, saldırgan ve yalnız olan "tahakkümcülerden" ayırt ederler.[7] Burada *potlaç*'ın, piyasanın, demokrasinin ve diktatörlüğün tohumlarını görürüz.

"Zinciri oluştururken" aldığımız haz bütün armağan sistemini simgeler: Vermek, almak, karşılığında vermek, kısacası elden ele dolaştırmak, bir kaynaktan ziyade bir kanal olmak (Darms ve Laloup 1983). Sırası geldiğinde veren çocuk zinciri sürdürür. Modern üretim bandı bu düzenlemenin antitezidir. Bireyleri çevrimden, dolaşımdaki şeyden koparır, onları seyirci ve tâbi kılar, onları kendi aralarında organize edilmiş bir nesneler zincirine teslim eder ve bu nesnelerin ritmine boyun eğmelerine neden olur. Üretim bandı piyasanın suretinde imal edilir. Armağanın kapı dışarı edilmesi, tacirin ortaya çıkışıyla başlar ve sanatçının direndiği üretim bandıyla sona erer.

Çocuk kendisine her şeyin verilmesi gereken varlıktır. Sadece hayat verilmez ona, insanın kendi hayatını kendiliğinden verebileceği yegâne varlıktır. Böyle aralıksız, yoğun ve uzun sü-

7 Sözel olmayan iletişim hakkında belgeler için, Tele 99, Montreal, 4 Ekim 1987.

reli bir asimetrik ilişki, belki de hiçbir zaman toplumun merkezinde yer almamıştır. Günümüzde çocuk yirmi yılı aşkın süre boyunca tek taraflı bir armağan verme ilişkisinin alan tarafı olarak kalabilir. Çocuğa verilen armağan belki de modern armağanın büründüğü özsel biçimdir ve istenmesi en güç borçtur. Modern toplumda çocuklar, hesap kitap yapmaya hiç yeltenmeksizin kendisine verilebilen yegâne varlıklardır. Çocuklar modernitenin tanrılarıdır, insanın her şeyi uğruna adayabileceği hükümranlardır. Başka herhangi bir birey kategorisi söz konusu olduğunda, böylesine çok vermek, kısa sürede kuşkulu, garip ve anormal görülür. Çocuk bize kalan tek aşkınlıktır.

Çocuğa Armağanın Tehlikesi

Bu durum çocuk için tabiî ki bir sürü sorun yaratır. Yalnızca bir Tanrı hiç karşılık vermeksizin alabilir. Böylesi bir armağanı istemek zorunda kalmaktan daha zor hiçbir şey yoktur. Başka toplumlarda çocuk, sırası geldiğinde üreterek ve çocuk sahibi olarak epey kısa sürede karşılık vermeye başlar. İnsanın modern çocuğun rolünü üstlenmesi için çok güçlü olması gerekir, ama çocuk tanım gereği zayıftır. Başka toplumlarda yalnızca kralların oğulları ve prensler, modern çocuğun statüsündedir ve bu da onlara belirli kısıtlamalar getirir, çocuk dış dünyadan soyutlanır. Modern çocuk da benzer durumdadır. Bunu kavramak için böyle bir çocuğu Üçüncü Dünya'nın çocuklarıyla kıyaslayalım. Bu kıyaslamayı bir Meksika köyünde köy çocuklarını ve otelin sahibi olan çiftin çocuklarını gözlemlemek suretiyle yapabildik. Otel sahibinin çocukları kapatılırlardı, denize kendi başlarına girmelerine izin verilmezdi, yüzme bilmiyorlardı, öteki çocuklara kıyasla cahil ve geriydiler; yalnız kalmışlardı, koşan, gülen fakat ayrıca çalışan öteki çocukları seyrediyorlardı; öteki çocuklara gıptayla bakıyorlardı ve ötekiler gibi çalışmak yerine, ilerde "başarılı" olmaları için, neyi bilmeleri gerekiyorsa onun öğretildiği dersler alıyorlardı.

Günümüzde uluslararası örgütlerin mahkûm ettiği pratik, yani çocukları çiftlikte ya da aile gelirine katkı için çalıştır-

mak, onları ayrılmalar sırasında psikolojik savaşa sokmaktan (akranla "hesabı düzenlemek" için) daha mı zararlıdır? Sosyal mobilite sağlayabilen bilgi edinmeyle birlikte eğitim, günümüzün çocuklarına aktarılan ilk değerdir ve mesela arkadaşlıktan önce gelir. Eğer yeni okulun daha iyi bir ünü varsa, çocuğun okulunu değiştirmekte ve onu arkadaşlarından ayırmakta duraksamayız. Bu türden her karar çocuğa, "sayılan" değerleri tanımlayan bir mesaj gönderir. Bağlar mallara kurban edilir ya da daha doğrusu, duygusal bağlar faydacı bağlara, gelecekte yarar sağlayacak ilişkilere kıyasla ikincil dereceye konur.

Ana baba ve çocuklar arasında halihazırdaki ilişki, bu ilişkiyi alt üst etme tehlikesi taşıyan bir sapkınlık [*perversion*] içerir. Mükemmel çocukları olmasını istemek ve böyle çocuklar elde etmenin yollarını aramak suretiyle, çocuk sahibi olmayı bir armağan olmaktan çıkarır, kendimizi artık yalnızca gönüllü bir ilişkide üreticilerle "ürün"ü bağlayan bir ürün doğurur buluruz. Üreme teknolojisindeki ilerlemelerle, bu teknolojilerin uygulandığı faydacı ve bireyci amaçlarla, böylesi bir ilişki artık, yukarda evlat edindikleri çocuğu "iade etmek" isteyen ana baba örneğinde gördüğümüz gibi, bir bilimkurgu konusu olmaktan çıkmıştır. Armağan ikilik üzerine kurulamaz, süreklilik, bağ ve akrabalık üzerine kurulur. Evlat edinilmiş çocuk ile "gerçek" bir çocuk arasındaki farkı yaratan şey akrabalıktır. "Doğal" bir çocuk bize ait değildir, Tanrı veya doğa tarafından bize verilmiştir. Öte yandan evlat edinilmiş bir çocuk (ya da hatta önceden belirlenmiş özelliklerle laboratuvarda "üretilmiş" bir çocuk), bilinen bir yerden gelir, çabalarımızın idarî girişimlerimizin, bürokrat ve teknisyenlerin onayının bir sonucudur, böylelikle bir anlamda bize aittir; onun üzerinde mülkiyet haklarımız vardır, artık ona sahip olmama hakkına ve onu satma hakkına kadar varabilen, her mülk sahibinin temel hakları söz konusudur.

Modern toplumdaki çocuk benzersiz bir durumdadır: Çocuklar daha önce hiç böyle büyük saygı görmemiş, ama bir nesneye dönüştürülme tehlikesine de böylesine çok maruz kalmamıştır. Bu kesimin başında verilen örneklerin önemi bu-

dur. Bir armağan verme ilişkisi, böyle tamamen ticarî ve hukukî bir ilişkiye dönüştürülmeye hiçbir zaman bu kadar yaklaşmamıştır. Bu bağ asla yetişkinlerin haklarının -ötekilere hiçbir yükümlülük getirmeksizin birinin bedenini kullanabilmekle başlayan- ve ticaret veya devlet ilişkisi içinde, eskiden ana babaların üstlendiği bir dizi sorumluluğun uzmanlara aktarılmasının tehdidi altında olmamıştır. İki kutup vardır: Çağdaş toplumun hiçbir şüphesiyle karşılaşmaksızın insanın her şeyi verebileceği tek insanî varlık olan çocuk-tanrı; bir de, insanın ne isterse yapabileceği (evcil hayvan gibi), çok şey de verebileceği, fakat bunları hiçbir yükümlülükle karşılaşmaksızın kolaylıkla geri alabileceği çocuk-nesne.

NOEL BABA

Mümkün olan en büyük armağan mitiyle beslenen (hayatını insanlık için feda etmek üzere doğmuş bir Tanrı) "bayram mevsimi," genellikle modern toplumun çatlaklarında barınan armağan dünyasının merkezî önem kazandığı bir dönemdir. Yükümlülüklerin ve sosyal bağların olumlu yanlarının da, kusurlarının da apaçık ortaya çıktığı dönemdir bu. Yoksullar ya da sosyal ilişkilerinde talihsiz olanlar yılın bu döneminden nefret ederler ve kaçarlar. Bu insanlar soğuk, nötr selamlaşmaların yapıldığı, insanın her şeyi parasıyla aldığı, kimseye hiçbir şey borçlu olmadığı, (fazla) mutsuz olmadan ve arkadaş eksikliği duymadan yalnız kalabildiği dönemlerin, ticaret toplumunun büyük armağanının geri gelmesini sabırsızlıkla bekler. 24 Aralık-1 Ocak arasında yalnızlığı unutmak daha zordur, çünkü bizzat piyasa artık nötr değildir ve belirgin bir biçimde sosyal etkileşimi güçlendirmeye yönelik çalışır. Bu yalnız ya da sosyal bağlarını koparmış insanların neden güneye, güneşe gittiğini açıklar. Güneye yolculuk piyasanın Noel hediyesidir - tabiî ki bu seyahati karşılayacak parası olanlara.

Modern armağan ilişkisindeki önemleri göz önüne alındığında, çocukların bayram mevsiminin yıldızları olduğunu fark etmek, kimseyi şaşırtmayacaktır; çocuğa verilen armağan, bağ-

layıcı bağların en çok hâkimiyeti altındaki armağan verme ilişkisidir. Ama bu, modern armağanla ilişkili en şaşırtıcı olgulardan birini gölgede bırakamaz: Gerçek vericiler, sanki kendilerine yönelik hiçbir minnettarlıkla karşılaşmamayı garantilemek ister gibi, kendilerini garip ve geçici efsanevî bir kişiliği - Noel Baba'yı- devreye sokarak gizlerler. Bu olgu yaygınlaşıyor. Pek çok ülkede postaneler, Noel Baba'ya gönderilen mektupları cevaplamak için özel bir servis kuruyorlar. Böylelikle armağana bir devlet aygıtı tahsis edilmiş oluyor; bu rasyonel dünyada şaşırtıcı bir gelişme! Fakat posta kurumunun çocuklara cevap yazmak için gönüllüleri çağırdığını belirtmeliyiz. 1989'da Kanada'da Noel Baba gönüllüleri, 700.000'den fazla mektubu yanıtladılar.

Çocukların Noel Baba'ya inanması yetişkinler için niçin bu kadar önemlidir - pek çok çocuğun, büyüklerinin gönlünü almak için Noel Baba'ya inanma taklidi yapmasına yol açacak kadar? Niçin sadece tek bir işlevi -vermek- olan ve son derece sınırlı bir hayatı bulunan bu varlığa inanmaları önemli? Çocukların, sayesinde, armağanların ana babalarından gelmediğine inanabildikleri bu düzene ne gerek var? Ana babalar ışıklandırılmış çam ağacının altına yığılı Noel hediyelerinin her zaman büyüyen bu *potlaç*'ı[8] yüzünden -batma noktasına gelmedilerseiyice borçlandıktan sonra, neden armağanların kendilerinden geldiğini belli etmemek, bu armağanları alan çocukların ana babalarının bunlarla ilgisi olmadığını düşünmesini sağlamak, hediyeleri getirmekten başka bir meziyeti olmayan bir şahsiyete bu işi yaptırmak için zahmete girer, bu tam anlamıyla çıkar gözetmeyen hareketi yapmak için bu kadar uğraşır? Hediyeler ... başka birinin verdiği hediyeler açılırken, çocuğun aldığı haz ana babaları sevindirdiği halde, tanrılara verilen bir armağanın böylesine inkârına, kendini adama varsayımıyla birlikte ne gerek vardır? Sanki ana babalar armağan için hiçbir minnettarlık beklemediklerini, "gerçek" verenler olmadıklarını, hatta verenin sadece kendileri olmadığını, kendileri için önemli tek şeyin

8 *Potlaç* hakkında, bkz 6. kısım.

çocuğun hazzı olduğunu, bunu minnettarlık için yapmadıklarını kendilerine kanıtlamak ister gibidirler. Bu minnettarlığın gerçek dışı bir bireye yöneltilecek olması olgusunu kabul ederler ve hatta bunun gerçekleşmesi için düzenlemeler yaparlar. Verenin hazzı önemlidir, fakat Noel Baba sayesinde armağanın gerçek kaynağına yönelmeye kalkışacak her türlü minnettarlıkla ilgisi kesilmiştir. Modern ruh neden bu kadar ilkel bir figürü, bunca derinden dinsel[9] bir armağan kavramına başvurur? Neden armağan anonim ya da hemen hemen anonim hale gelir? Neden en yoğun, birincil sosyal bağların var olduğu bir bağlamda meçhul biri tarafından sunulur? Tıpkı bir çift arasındaki ilişkide olduğu gibi burada da, bir yabancının varlığı en son rastlanacağı düşünülen yerde cisimleşir.

Belki de çocukları, ana babaları karşısında fazlasıyla külfetli bir borçtan kurtarma meselesidir; çocukları günümüzdeki ana baba çocuk ilişkisinde cisimleşen toplam armağanın tehlikelerinden azade kılma, özel bir armağan ile ana babaların kendinden menkûl bir şekilde çocuğa verdikleri sıradan, gündelik, alışıldık armağanlar arasında bir ayrım yapma meselesidir. Tüm bunlar çocukların armağanı, karşılık beklemezliği, aktarım zincirini öğrenmesini sağlamak içindir; bunu hiçbir sebep olmaksızın veren (hatta çocuğun iyi çocuk olması nedeniyle bile değildir) bu yabancı dolayımıyla yaşantılayabilirler. Fakat fedakârlık, "nesnel olarak" (öznel olmamasına rağmen, çünkü ana babalar bunu kendi içlerinde yaşamazlar), özellikle çocuklar için hediye vermenin ve almanın, "sevginin en temiz, en belirli işareti"[10] olduğunu bildiğimiz halde, veren olarak görülmekten vazgeçmektir.

Bütün bu akıl yürütmelerde muhtemelen birer parça hakikat vardır. Bunların hiçbirini göz ardı etmeksizin Noel Baba figürünün tanımlayıcı özelliklerinden çıkarsama yapabilir ve kendi hipotezimizi sunabiliriz. Bu hipotez armağanın soy zinciriyle ilişkili olduğudur. Bu karakterin Fransızca'daki adı, ga-

9 Jonathan Parry'e göre, gizlilikle verilen armağan, dünyanın tüm büyük dinlerinin bir özelliğidir (1986, s. 467).

10 Lévi-Strauss 1967, 100 (aktaran J. Isaac).

yet açıklayıcıdır: Noel Baba. Uzun sakalı, gürültülü kahkahası vardır ve "küçük çocukları" dizlerine oturtur. Noel Baba bir büyükbabaya benzer. Atalarla modernitenin daima kopardığı bağ, kendimizi kopardığımız başvuru noktası olan soy zincirini yeniden kurar. Armağan zaman dolayımlı bir zincirdir, piyasa uzamı içinde bir zincirdir. Modern dünyada ölüler artık ata sayılmazlar. Onlar cesettir. Bununla birlikte çocuklar için büyük yıllık bayram döneminde (bu Noel'dir) atalar (ya da onların temsilcisi) geri döner ve çocuklara hediyelerini verir. Noel hediyeleri bir çocuğun ana babasından armağan olarak aldığı ilk nesneler olabilir. Son armağan ise ana baba öldüğünde, atalarına katılmaya gittiğinde kalan miras olabilir. İlk ve son armağan böylelikle atalardan gelir. Bu anlamda her ikisi de kalıttır. Ve ana babalar vermekte yalnız değildirler. Noel Baba modern aile dünyasının kapalı dünyasını açar ve geçmişle bağı yeniden kurar, fakat ayrıca çocukları evrenin geri kalanıyla aynı uzamda birleştirir. Çocukları kendi küçük dünyalarından çıkarır, gündelikte içine kısıldıkları sınırlı ağı genişletir. Noel Baba onları dünyaya katar. Bu, neden bunca uzaktan, Kuzey Kutbu'ndan geldiğini de açıklar. (Fransızca'da Noel Baba'ya daha da uzaktan gelen biri eşlik eder -Yıldız Perisi.) Noel Baba çocuğu evrenle ve geçmişle ilişkilendirir. Evrenden armağanlar getirir ve varlığıyla ana babaların da kendisinin çocuğu olmalarına, sadece bir an için bile olsa tekrar çocuk olmalarına imkân tanır. Son olarak eğer, "mitik bir babanın himayesi altında olmadıkça hiçbir baba düşünülemez" (1989, 142) diyen Legendre'yle fikir birliği içindeysek, babanın gerçek bir baba olmasını mümkün kılar.

Bu hipotezi doğrulamak için elbette Noel Baba'nın tarihçesini incelemek (bildiğimiz kadarıyla yapılmış bir çalışma yok) ve ana babalar ve çocuklarla görüşmek zorundaydık. Fakat bugünkü biçiminde Noel Baba'nın ABD'den, Levi Strauss'a göre "çoğu durumda, modern uygarlıkta primitif toplumların tavır ve davranış özelliklerini yeniden kurmak ister görünen" (1967, 659) bir toplumdan geldiğini biliyoruz. Acaba atalarını en radikal biçimde reddetmiş, kendini kendi başına yaratmış

gören bir toplum olduğu için mi? Burada yine, piyasanın ve devletin yaptığı gibi zamanı silmek yerine geçmişle bir bağ kuran akrabalığın bir parçası olarak armağanı görürüz.

MİRAS

Aile ağı içinde açıkça akrabalığa dayanan bir başka armağan vardır, bu mirastır. Tıpkı genel olarak armağan gibi miras da, ticaret bağlamı ya da devletin serveti yeniden dağıtması bağlamı hariç, modern toplumlarda pek az incelenmiştir. Büyük tartışma, toplumsal eşitsizlikleri azaltmanın bir aracı olarak miras vergileri hakkında yürütülmektedir. Tartışma asıl olarak çok büyük miraslar, büyük ekonomik değere sahip miraslar üzerine yapılmaktadır ve en azından armağan sistemiyle olduğu kadar ticaret sistemi ve yeniden bölüşümle (ve devletin fırsat eşitsizliği problemleriyle) ilgilidir. Öteki uçta, bu kez etnolojik bakış açısından, satışı güçleştiren [*onerous*] bir dışsal maddi kısıtlamalar sisteminin parçası olan bir armağanın, yani toprağın devrini inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Fakat kentli küçük mirasçılar, aslında çoğunluğu oluşturan "ortalama mirasçılar" araştırmacıların ender olarak dikkatini çekmiştir. Anne Gotman (1988) mirasçılarla bir dizi görüşme yaparak Fransa'da miras olgusu hakkında incelikli bir çalışma gerçekleştirmiştir. Sermayenin kâr getirmesinin söz konusu olduğu toprak ve büyük servetlerin devriyle kıyaslandığında, insan küçük bir mirasla istediği şeyi yapabilir. Küçük mirasların kullanım şekli büyük mirasların tersine, kendisiyle birlikte mirasçıya aktarılmaz. Mirasın serbestçe devredilmesinden, özellikle nasıl kullanıldığıyla ilgili olarak ne öğrenebiliriz? Hiçbir şarta bağlanmamış bir mirasla, mirasçı ne yapar?

Uç bir örnekte vermek, almak ve karşılığında vermek aynı edimde içerilebilir, çünkü bazı mirasçılar miraslarını yalnızca çocuklarına ayırırlar. Aldıkları armağanı derhal ve doğrudan başka birine vermek suretiyle, mirası aktarırlar (mesela çocukları için bir ev satın almak suretiyle). Gotman bu mirasçıları "tanık" diye adlandıracak kadar ileri gider: "Miras kalan nesil,

kendisinden önceki ve sonraki nesiller arasındaki bir tanıknesil olarak davranır" (220). Bu nesil yalnızca bir kanaldır. Kuşkusuz bu, karşılıklılıktan uzaklaştığımız anlamına geliyor, çünkü çevrimdeki üç halkanın üst üste binmesi, çocuklarından gelecek her tür armağanın bir gün onlara geri döneceğini söyleyen ana babaların (164) durumunda, bir tür gönderene iade ya da Gotman'ın diyeceği gibi "istek reddedildi" anlamına gelir. Miras armağan sisteminin mükemmel bir örneğidir; çevrimin üç evresini kendi içinde senteze ulaştırır. "Mirasla... sadece onu alanlar değil, mirası aktaranlar da bağlanır" diye yazar Marc Auge, kitabının önsözünde. Şöyle devam eder: "Kendilerini hiçbir zaman mirasçı olarak görmemiş insanların, miras bırakma konusunda ilk sırada yer alan kişiler olması dikkat çekicidir. Âdeta aldıkları miras ancak bir sonraki neslin mensuplarına geçince, kendilerini mirasçı saymaktadırlar." "Kendini hiçbir zaman mirasçı olarak görmemiş aynı insanların sanki aldıkları mirası ancak sonraki neslin eline geçmiş bir şey olarak görebileceklermiş gibi, kendileriyle öncelikle mirası aktaran olarak ilgilenebilmeleri çarpıcıdır". Gotman gayet nettir: "Mirasın nakit kısmının büyük bir miktarının çocuklar arasında bölüştürülmesi, çok yaygın bir pratiktir. Bir mirasçının yerinde ifadesiyle, bu bir 'refleks'tir." (1989, 147). Burda armağanın bütün çeşitlemelerinde bulunan bir özelliği, kendiliğindenlik öğesini görürüz.

"Verme"nin "alma" karşısındaki önceliğini, şeyleri dolaşımda tutmanın önemini, malların bağlara tâbi kılınışını gözlemleriz. Bu son fenomen pek çok şekilde kendini gösterir: Bazı insanların malları hemen devretmesinde, ayrıca mirasın diğer bütün kullanım biçimlerinde sıradan harcamalardan bir sapma niteliği taşımasında. Kimisi armağanı oluşturan ruhu devam ettirir, mirası ailede "kalacak" bir şey olarak görür. Hemen hemen hiç kimse mirası "herhangi bir mal" olarak kullanmaz, yani ölen fertle ve aileyle bağları hiç göz önüne almadan mirası harcamaz.

En sık rastlanan durum, mirasın yine miras olarak bırakılmasıdır; mirasçının aldığından fazlasını bırakmaya çalışması

da sık görülür. Mirasçı aldığı armağanı sahiplenmek yerine, âdeta kendini onun hizmetine sokar. Burada bir armağan verme sistemiyle karşı karşıya olduğumuz kuşku götürmez. Bu da, mirasın herkese bırakılamayacağını gösterir ve "aile içinde kalan" mal-mülkün, özellikle de kişisel eşyaların önemini açıklar. Mirası derhal çocuklarına aktaranlar hakkında Gotman şu iddiayı öne sürer. "Kalan mirası devretmek, bu mirası ailede tutarak kendisinden uzaklaştırmaktır... onu başkasına geçirmek ve zinciri oluşturmaktır" (1989, 148). Bu, bir şeyi tam anlamıyla kaybetmeksizin başkasına vermektir. Miras dolaşıma açık olmayan bir armağan sistemi türüdür, fakat burda da insanın aldığını geri vermesinin bir yolu vardır -armağan kaynağına, aynı kişiye dönmese de. Bu, aktarma yoluyla dolaşıma girmenin tipik örneğidir. Ama çocuk sahibi olmak da insanın anne babasından aldığını geri vermesidir ve onlara verilebilecek en güzel armağan, kendilerini büyükanne/büyükbaba "yapmak"tır. Miras armağanın çevrimsellik kuralına gerçek bir istisna değildir; Lewis Hyde'a göre, bu kuralın anlamı, armağanın her zaman kendi "yurduna" dönmesidir (1983, 147). Armağanlarının karşılığını vermek suretiyle insanın çocuklarına ve atalarına, aşağıya ve yukarıya, dengeli bir şekilde vermesi simetriktir. Bu "düzçizgisel çevrimsellik" bir diyagramda gösterilemez, ama bu nedenle daha az gerçek de sayılamaz.

Peki ya Mirasyedilik?[11]

Elbette miraslarını çar çur edenler de vardır; mirası çar çur etmek, sistemden çekilmek anlamına geldiğine göre, bu istisna kuralı doğrular. Mirasyediler ve miras yemek, hem aile hem de ticaret hayatında rastlanan gerçekliklerdir. Sermaye çar çur edilir: Kârlı yatırımlarda kullanılmamıştır. Eğer armağanın, "verme-alma-karşılığında verme" zincirinin ışığında, bu davranışı ele alırsak, mirasyedinin ikinci aşamada kalan kişi olduğunu görürüz. Mirasyedi bir tür hazımsızlık çekmektedir, çok

11 Bu kısım için Anne Gotman'a çok şey borçluyuz (1995).

fazla almıştır ve kendisini normal olarak yapılacak şeyi yapamaz halde bulur: Ticarî bağlamda daha da almayı sürdürmek, sermayeyi kullanmak, bu sermayenin üretken olmasını sağlamak, aile bağlamında ise sırası geldiğinde vermek, aktarmak. Dolayısıyla hiç kimseye hiçbir miras bırakmaz, dolaşımdan kaldırır, bütün değerini tüketir: Ne piyasa değeri, ne kullanım değeri, ne bağ yaratma değeri kalır. Tıpkı cimri gibi mirasyedi de, şeyleri "normal" çevrimlerinde, onları aldığı çevrimde dolaşıma sokamaz. Cimri malı, parayı kendine saklar, müsrif ise kendisini içinde bulduğu ve şeylerin dolaşması gereken çevrimden onları uzaklaştırır. Cimri parayı, ticarî sistemde sürekli dolaşımda olduğu ve başka her şeyin aksine asla tüketilmediği varsayılan tek şeyi istifler. Oysa armağan sisteminde şeyler, elden ele geçirilmek suretiyle sürekli dolaşımda olurlar.

Bununla birlikte kendimize şunu hatırlatmamız gerek: Biraz mirasyedilik armağan ruhuna uygundur, çoğu kez, biraz aşırılık, biraz hesapsızlık, bir parça çılgınlık ve yüzeysellik, nesnenin kullanım ya da değişim değerinin bir ölçüde göz ardı edilmesini sağlar. Bir şeyin armağan olarak dolaşımda olduğuna işaret eden, işte bu aşırılıktır. Armağan paketleme bunun çarpıcı bir örneğidir. Armağan bağlamında ambalajı yok etmek, çar çur etmek olarak nitelenmez, bu hareket her armağana eşlik eden ve söz konusu ilişkiyi sürdüren eki temsil eder, bu açıdan, Batı toplumu tarafından ticarî modelin standartlarına göre değerlendirilerek sadece israf olarak görülen *potlaç*'ı andırır. *Potlaç* ile nesneler ticarî zincirden uzaklaştırılırlar bu da Kanada hükümetinin onu neden yasakladığını açıklar: "Kanadalı yetkililer, *potlaç*'a yararsız, ahlâkî ve ekonomik girişim için yıkıcı olduğu, bir başka deyişle kalkınmanın ve modernleşmenin önünde bir engel niteliği taşıdığını düşünerek saldırdılar" (Belshaw, 1965, 21).

Potlaç'ta israf yoktur, çünkü şeyler zincirde kalırlar, yok edildikleri zaman bile, kendi ağları içinde anlamlıdırlar. Fakat israf armağan eşliğinde değil de, kendi başına yapıldığı zaman, hiç kimseye verilmeyen ve bu nedenle armağan ağına giremeyen bir armağana denktir. Ağdaki kaynağından uzaklaşıp bir

yere gidememiş, zincirden kopmuş bir armağandır. Sermayeden yemek de, sermayenin normal rolünü, üretken olmayı, almayı tersine çevirmektir. Bundan kaçmak için insan israf yapar, "hiç kimse"ye verir ya da şansa (kumar) verir ve böylece "alma"nın kapalı mantığını kırar. Veya insan söz konusu mallardan ziyade bağların önemli olduğunu göstermek üzere israf yapar. Pek çok örnek vardır, fakat her örnekte israf, karşılık beklemezliğin bozulmuş bir biçimi gibidir.[12]

Bir mirasyediye neden böyle yaptığını sorduğumuzda genellikle bize bir teşekkür bile almadan verdiği armağanlardan, ummuş olabileceği şükrandan söz eder. Mesele karşılıklılık değil minnet meselesidir. Ya aslında kendi tavrı olmadığı halde şu ya da bu ölçüde zorunluluktan vermiştir ya da sadece eşlik için bile olsa arkadaşlarını "satın almaya" çalışmıştır ya da "layık" olmayan birilerine vermiştir vb. Bir başka deyişle miras yeme, armağan olarak bile kayıp bir armağandır.

AİLE: BİR BORÇ SİSTEMİ

Aile bağlarının -genel olarak kişisel ilişkiler gibi- giderek artan ölçüde duygu meselelerine indirgendiğini, değiş tokuşa yönelik kapasitelerini yitirdiğini ileri süren tez, aile üzerine yapılmış bütün çalışmalarla geçersizleştirilmiştir. İster çekirdek ister geniş olsun aile içinde kesinlikle duygulardan fazlası dolaşımdadır. Ne faydacı yönlerini koparıp atabileceğimiz ne de bu yönlerine indirgeyebileceğimiz bir borç sistemi oluşturan iç içe geçmiş bir bağlar ağı içinde yararlı, gerekli, kendiliğinden ve ritüelleştirilmiş olan, coşkuyla (ya da dramatik bir şekilde) harmanlanır. Öbür uçta aile içindeki değiş tokuş, paylaşmadan, bireylerin özerk olmadıkları bir cemaat modelinin kalıntısından ibaret görülemez. Günümüzün ailesi bireylerden oluşur. Bu bağlamda paylaşma, armağanın kılıklarından biri olarak ortaya çıkar, bu kılık içinde nesnelerden gönüllü olarak vazgeçme söz konusudur ve armağan vermenin temel fenome-

12 Bkz. 10. bölüm.

nolojik deneyimi budur. Bu deneyim farklı biçimler almasına rağmen, modern armağanın merkezinde yer alır. Parasal değerlerin yerini söz konusu bağların değeri alır, bu deneyimde kişisel katılımın boyutu bir değere sahiptir. Ticarî değer bazen hesaba katılır, kullanım değeri sık sık düşünülür, fakat bağın değeri her zaman hesaba katılır.

Armağanın tam göbeğindeki ailenin, armağanın en olumsuz, en sapkın biçimlerini barındırması, zehirli armağanın yuvası olması şaşırtıcı değildir. En psikolojik sorunların armağan davranışında yansıtılması bile mümkündür. Psikanaliz sapkın armağanlara özel bir önem vermiştir ve edebiyat bize, böylesi armağanların pek çok örneğini sunar; bunlar özellikle ana babalar ve çocuklar arasındadır ve veriliş amaçları, bir bireyi özerkliğini kazanma yolunda durdurmak, bir oğlu annesine bağlamak vb. olan armağanlardır.[13] Armağan sosyal bağlar için en hayatî olan neyse ona dokunduğu için, kişiler arası ilişkilerin sağlıklılık derecesinden ister istemez etkilenir.

Bu sorunların önemini kabul etmekle birlikte, ailelerdeki armağanların bizi ilgilendiren tarafı bu değildir. Bizim ilgimiz nevrotik bir ilişkide armağana nasıl bir anlam yüklendiğinden ziyade, armağanın "normal", gündelik bir ilişkide nasıl işlev gördüğü ve hangi rolü oynadığıdır. Ayrıca kendimize belki de psikanalitik literatürün "sapkın" armağanlarla ilgili örnekleri ele almasının bir sonucu olarak, zaman zaman armağana karşı bir tavır geliştirip geliştirmediğini sorabiliriz. Psikanaliz âdeta herkesin kendini armağandan kurtarması gerektiğini önermekte ve özerkliğin kazanılmasını ana babalara borçluluktan kurtulmakla eş tutmaktadır. Tamamen farklı bir yoldan olsa da, bu psikolojik yaklaşım, ticarî armağanı kavramsallaştırmasıyla aynı sonuca ulaşır; Armağanı kişinin özgür olmak istiyorsa ödeyip kurtulması gereken bir borç olarak görür. Sadece patolojik örneklerin analizinden yola çıkarak armağanın normal işleyişi hakkında yanlış bir kavram türetmek kolaydır; tıp-

13 Bu konuda bkz. *Dialogue 100* (Paris, 1991), konusu aile içindeki borçlar ve armağanlardır.

kı faydacı sosyologların bir çiftin ayrılmasından ve tarafların birlikte yaşanmış bütün geçmişlerinin ardından "hesapları denkleştirme"sinden çıkarsama yaptıkları gibi.

Bazı psikologlar, kısmen "normal" bir armağan verme ilişkisinin yeniden kurulmasına dayanan bir aile terapisi oluşturmaya çalışmışlardır. Ivan Boszormenyi-Nagy ve Barbara Krasner'e göre (1991),[14] karşılığında hiçbir şey beklemeksizin yeni doğmuş çocuğa mümkün olan en fazla şeyi vermemiz beklenir bizden, fakat durum yavaş yavaş tersine döner ve her ailenin büyük bilanço defterine kaydedilir.

Böylesi bir yaklaşım, aile ağına (bağlamsal terapi) ve etik değerlere öncelik veren bir terapi üretir. Fakat hâlâ hesapların dengelenmesi ve bir borcun mutlaka ödenmesi fikri zemininde yer almaktadır. Bize göre tam tersine eğer bir borcu ödemek, Salem'in ileri sürdüğü gibi (1990, 64) özgürleşme için önemli bir yolu temsil etse de özgürleşmesinin tek yolu değildir. Özgürleşme gönüllü bir borçluluk durumu dolayımıyla da sağlanabilir. Böylesi bir özgürleşme, bunalımdan azade olmayacaktır, hesapların denkleştirilmesi hâlâ bir rol oynayacaktır, fakat bu rol can alıcı bir rol değildir. Isviçreli psikanalist Charles Odier'in daha 1940'larda ileri sürdüğü gibi, bireysel ilişkiler söz konusu olduğunda, bir "hesapsızlaştırma" ile devam etmeliyiz (aktaran Salem 1990, 68). Bir başka deyişle "hesapçılık"ın tam tersi bir minnettarlık/borçluluk durumu olan bir armağan verme durumu vardır. Bu durumda bütün taraflar ötekine büyük bir şey, matematik olarak imkânsız bir şey borçlu olduklarına inanırlar. Bununla birlikte bu yaklaşım her zaman mevcut olan bir olasılığı, yani ara sıra hesapların denkleştirilmesi olasılığını ortadan kaldırmaz.

Armağanın özel alanda dolaşımının çok büyük bir araştırma alanı oluşturduğu, umuyoruz ki bu bölümden açıkça anlaşılmıştır. Bu alanda tahlil edilmesi gereken armağanın etkin olduğu dört farklı düzey vardır:

14 Bkz. ayrıca Salem 1990.

1. Duygusal alışveriş ve desteğin dünyası. Bu, yapının geri kalanını destekleyen fakat yalıtılamayan temeldir, tıpkı faydacılık çamurları arasında bir mücevher gibi.
2. Sunulan hizmetler. Bu, talep edilsin ya da edilmesin ağın bir başka üyesinin yararına olan çok çeşitli gündelik edimleri kapsar.
3. Nesilleri birbirine bağlayan aktarım armağanları. Bu armağanlar sonsuz bir zincir oluştururlar ve armağanın temel olarak karşılıksız niteliğine dikkat çekerler.
4. Ritüel armağanları. Bunlar hediyeler, çılgınlıklar, görevin gereklerinin ötesindeki, yararlı olanın, ritüelin gereklerinin ötesindeki aşırılıklardır. Bununla birlikte ritüeller genellikle kendi işleyişi içinde bir süpriz öğesi barındırırlar, öyle ki ritüele uyarken bile onunla sürekli oynarız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Devlet Armağanın Yerine Geçtiğinde

Piyasa dünyası, asla armağan dünyasıyla bir benzerlik taşıdığı gibi bir izlenim yaratmaz. Her oyuncunun sadece maddi çıkarlarını geliştirmek amacıyla ilişkiye girdiğini varsayan ticarî ideoloji, kendisinden elde edilen yararlar artık tatminkâr görülmediğinde bir ilişkiyi sona erdirme hakkını savunur. Hirschman'ın (1970) öncelik verdiği bu *çıkış* olasılığı, tüketicilerin büyük bölümünün uyduğu modeli oluşturur. Eğer 1991'de ABD Eğitim Vakfı'nın gerçekleştirdiği kamuoyu yoklamasına inanabilirsek, hoşnutsuz müşterilerin yüzde 96'sı şikâyet etmiyor, ama yüzde 90'ı aynı satıcıdan bir daha alışveriş etmemeyi tercih ediyor.[1]

Devletle böylesi bir sessizlik söz konusu değildir; devletin dünyasında herkesin bir sözü vardır ve bu dünyanın armağan karşısındaki tarihsel statüsü, piyasanınkinden çok farklıdır. Hatta burada durumun tersine çevrildiği bile ileri sürülebilir - ticarî sistem, armağanın karşıtıdır, refah devletinin gelişmesi ise çoğu kez, armağanın bir ikamesi, yardım temelindeki daha eski yeniden bölüşüm sistemlerinin aksine, adaletsizliği sınırlayan ve insan onurunu tekrar kuran bir ikame olarak anılmış-

1 *Le Devoir*'da (Montreal) yazıldığı gibi (16 Şubat 1991).

tır. Devlet, piyasa sisteminin yaptığı gibi özgeciliği reddetmez, bunun yerine toplum üyeleri arasındaki dayanışma adına, birincil ağlardan daha yaygın ve özel yardımlardan daha âdil olan bir dayanışma adına paylaşır, organize eder ve dağıtım yapar. Modern toplumda dolaşımdaki mal ve hizmetlerin önemli bir bölümü, bize kamusal alan dolayımıyla devlet kanallarından ulaşır.

Bu devlet kanallarının, armağan kanallarıyla ilişkisi nedir? Bir zamanlar hayır ya da kişisel bağlar yoluyla sağlanan pek çok hizmet artık devlet ve devletin yeniden dağıtım sistemleri dolayımıyla sunuluyor. Bazı ünlü yazarlar, armağanın geleneksel biçimleri giderek daha kalıntı halini alırken, bu aygıtın modern toplumda armağanın yerini alabileceğini ileri sürecek kadar ileri gidiyorlar. Bizzat Marcel Mauss, bütün toplumlarda armağanın önemini kabul ettiği halde, Batı dünyasında armağanın hâkim biçiminin devletin yeniden dağıtımı olduğuna, sosyal güvenliğin bir anlamda arkaik armağanın modern uzantısı olduğuna ve şu ya da bu biçimdeki devlet faaliyetinin geleneksel armağanın yerini alacağı karma dolaşım biçimlerinin, armağanın öteki tezahürlerinin yerine geçeceğinin kesin olduğuna inanıyordu. Böylelikle devletin yeniden dağıtımı günümüzde ve gelecekte armağanın nihaî biçimini temsil edecekti. Vergiler armağanın yerini alır. Hiç değilse, bir kuruluş bir nedenle bağış istediğinde "Ödediğim bir sürü verginin yeterli olduğunu düşünmüyor musun?" diye yanıt verirken, aklımızdan geçen budur.

Mauss'un düşüncelerini bir adım öteye götüren Richard Titmuss (1972), kan bağışı hakkındaki bir kitapta, devlet müdahalesinin halk arasında özgeciliği artırdığını, çünkü yabancılar arasındaki dayanışmayı teşvik ettiğini ve bunun, armağanın arkaik toplumlarda var olmayan üstün bir tezahürü olduğunu ileri sürer. Titmuss kan bağışını, tezini somutlaştırmak ve göstermek için kullanır.

Hem armağanla hem devletle ilişkili verme biçimlerinin önemini reddetmeksizin şu görüşü ileri süreceğiz:

- Devlet çoğu zaman armağanla iç içe geçmiş olsa bile, aynı dünyaya ait değildir, çok farklı ilkelere dayalı bir alana aittir;
- devlet sadece armağanla aynı alana ait olmamakla kalmaz, ayrıca çoğu kez armağan üzerine olumsuz etki yapabilir.

Şimdi Titmuss'un kan bağışı hakkındaki tezini değerlendirerek, armağan ve devlet arasındaki bağı analiz etmeye başlayacağız.

KAN ARMAĞANI

Titmuss'un çıkış noktası, tanımadığımız insanlarla ilişkimizdir; bunu kan bağışı üzerinden analiz eder. Bu tıpkı organ bağışı gibi Mauss kitabını yazdığı sırada var olmayan çağdaş bir armağandır. Daha önemli bir şekilde de çağdaştır, çünkü organ bağışının tersine, kan bağışı pek çok toplumda ticarîleşmiştir. Fakat bu yeni "ürün"ün söz konusu olduğu yerde, pek çok ülke piyasadan ziyade bağışlardan yanadır ve vericiden alıcıya aktarımını devlet Kızılhaç'la işbirliği içinde gerçekleştirir.

İnsanlar sadece tanımadıkları kimselere kan bağışlamakla kalmazlar, ayrıca pek çok örnekte "hem vericilerin hem alıcıların, eğer birbirlerini tanıyorlarsa dinî, etnik, siyasî veya diğer nedenlerle sürece katılmayı reddetmeleri" (Titmuss 1972, 74) pekâlâ mümkündür. Fransa'da bu anonimlik yasa gereği sayıldığı ve Fransız sisteminin dayandığı üç temel ilkeden (diğer ikisi gönüllülük ve kâr amaçlı olmamasıdır) biri olduğu için iyice güçlendirilmiştir. Ana babaların çocuklarına, akrabaların ailenin öteki üyelerine kan vermesi yasaktır, bu hastalık bulaşması korkusunun var olduğu bir çağda ciddi bir tartışma yaratmaktadır.

Burada komünal tip bir ilişkinin çok uzağındayız, çünkü çoğu kez bağış, anonimliği sayesinde kabul edilir - bu seçilmiş bilgisizliktir ki, verici ile alıcı arasındaki aktarımı mümkün kılar. Pek çok yazarın armağanın esas bileşeni olarak gördüğü birincil bağa daha yabancı bir prosedür tahayyül edebilir mi-

yiz? Ya da arkaik toplumlardaki armağanın alışılagelmiş tanımlarından daha uzak bir süreç? Titmuss bunu açıkça belirtmiştir: "Geleneksel toplumlardaki armağan değiş tokuşunun aksine, isimsiz yabancılara bedava kan bağışında hiçbir göreneksel sözleşme, hiçbir yasal bağ, hiçbir işlevsel determinizm, hiçbir ayrımcı iktidar, tahakküm, kısıtlama ya da zorlama durumu, hiçbir utanma ya da suçluluk duygusu, hiçbir minnet zorunluluğu ve tövbe gereği yoktur." (239)[2]

Hyde (1983) ve Sahlins'in (1976) işaret ettiği üzere, armağanın cemaat kanallarıyla dolaşması, dolayısıyla sosyal yakınlık, birincil toplumsallık vb. gerektirmesi gibi çeşitli olgulara dayanılarak, armağan ile sosyal bağlar arasında bir ilişki kurulagelmiştir. Kan verme, genellikle kabul edilen bu ilişkinin sorgulanmasına yol açar. Kan bağışı, karşılık verilemeyecek olması nedeniyle tek taraflıdır ve bu nedenle Sahlins'e göre sadece bize yakın olanlara, tanıdıklara verilecek armağan türüne ait olmak zorundadır. Ama yabancılara verilir. Bu gözlem, Titmuss'un değerlendirmesinin de temelini oluşturur.

Daha da ilerleyelim. Organ bağışı gibi kan bağışına da kamu sistemiyle ilişkili birçok ücretli aracı nezaret eder ve kan, hastalara ulaştırılan ve iyileşmelerine katkıda bulunan serum gibi diğer ürünlerle birlikte alıcıya bu organizasyon sayesinde ulaşır. Alıcı için kan yabancılar arasındaki anonim bir dolaşım ağındaki bir öğeden ibarettir. Titmuss bu noktada sessiz kalsa da, herhalde bu hipotezi kurabiliriz. Titmuss her ne kadar kitabının adı *The Gift Relationship / Armağan İlişkisi* olsa da, alıcılarla bir iktisatçı nasıl ilgilenirse öyle ilgilenir (kan "talebi", litre cinsinden kan miktarı vb.). Bununla birlikte, böylesi bir bağlamda alıcı bakımından hiçbir minnet ifadesine yer olmadığını da belirtir (74). Kan, armağan olarak alınmaz, ticarî mal ya da insanın yurttaş olarak hak ettiği bir şey olarak alınır. Burada minnet hiçbir rol oynamaz.

---

2 Fakat ayrıca, bir anlamda arkaik armağandır da; ve kanla ilişkili ritleri hatırlatır. Hıristiyanlığın insanlık için "kanını akıtmış" bir Tanrının edimi üzerine kurulu olduğunu hatırlamalıyız. Son olarak kuşkusuz kendinden bir armağandır: Kan imal edilmez, insanın varlığının bir parçasıdır.

Son olarak yalnızca vericinin yakın çevresinde, kanın verildiği ilk aracıda armağanın bazı kanıtlarını buluruz: Kızılhaç bağışlarla yaşar, ne devlete ne piyasaya ait bir örgüttür ve kısmen gönüllülerden oluşur. Sistemde küçük bir armağan öğesi olduğu için, kanı böylesi bir örgütün toplamasının esas olduğunda kuşku yoktur.

Bir şekilde kan armağanı, alınmayan bir armağandır. Eğer "normal" verme-alma-karşılığında verme döngüsüne göz atarsak, kan bağışının sadece birinci aşamanın parçası olduğunu görürüz. Kan, armağan olarak alınmadığı için, armağana karşılık da verilmez, ne olursa olsun kan karşılık düşünülerek bağışlanmaz. Vericilerin motivasyonları esas olarak doğası gereği ahlâkîdir (239). Hatta vericiler karşılık verilmesi ihtiyacı duymamayı umarlar. Fakat bir gün kendileri için gerektiğinde, başkalarının da aynı şeyi yapacağına emindirler.

Bununla birlikte, ticarî işlemler araya karışsa ve kanın izlediği yol bir armağan sisteminin parçası olmasa bile, bağışlanan kanın alıcıya verildiğini, satılmadığını bilmek verici için önemlidir. Bazı işletmeler bağışı, ahlâklılığı kuşkulu bir karma sisteme eklemlemek suretiyle durumu sömürürler. Örneğin Brezilya'da bir şirket hemofili hastalarını parasız tedavi etmek üzere kan toplar. En azından iddia edilen budur. Yaptıkları da budur, ama sadece kısmen, çünkü toplanan kanın miktarı öyle büyüktür ki, büyük bölümü -fazla kısmı- başka amaçlar için satılır. Vericiler gerçeği öğrenecek olsaydı sistem çökerdi.

Kan bağışı tam anlamıyla tek taraflı bir armağandır. Bunun da iyi bir nedeni vardır, diye eklemek istiyor insan, çünkü armağan tehlikelidir. Hastalık aktarır ve kolayca zehirli bir armağan olabilir. Önceleri hepatit B, kan nakli yoluyla bulaşırdı. Günümüzde AIDS giderek daha fazla korku yaratıyor. Birleşik Devletler'de kendi kendilerine kan "bağışlayıp" bu kanı kişisel bir kan bankasında saklı tutan insan sayısı artıyor.

Kan bağışında, bir sınır olguyla ilgileniyoruz. Bu edimi neden armağan saymamız gerektiği bile sorgulanabilir aslında. Ne Mauss (hiçbir karşılık verme yükümlülüğü yok ve karşılık verme onun düşünüşünün çıkış noktasıdır) ne Hyde ne de

Sahlins, eğer kendi tanımlarını sıkı sıkıya uygulasalardı, kan bağışını bu tanım içine alamazlardı. Burada armağanın sadece bir yönü vardır: Bağışı devlete bir yükümlülük ya da ticarî işlem olarak değil, bir armağan olarak gören vericinin gönüllü ve karşılık beklemeyen edimi. Armağan bir kez verilince ve kan ilk alıcı olan Kızılhaç'ın eline geçince, artık başka herhangi bir ürüne çok benzer bir ürün haline gelir.

Ancak başlangıçtaki küçük fark, Titmuss'un bu sistem ile kan satın almaya dayalı ticarî sistem arasında önemli bir ayrım yapmasına yeter. Bu Titmuss'un çalışmasının başlıca sonucudur; İngiliz gönüllülük sistemi ile ticarî Amerikan sisteminin kıyaslanmasından çıkarılmıştır: Titmuss'a göre ister ekonomik ister idarî kriterler kullanılsın, satıcıdan değil de vericiden gelen kan üstündür. Titmuss enfeksiyon bulaştıran hastalıklar tehlikesinin, eğer kan bağışlanmışsa daha az olduğunu belirtir. Dolayısıyla kan bağışı, alıcı için de daha güvenli bir sistemdir. Fakat kan için ödeme yapıldığında meydana gelen suiistimaller düşünülürse, bağış verici için de daha iyidir. Titmuss iki sistemi (kan miktarı, kanın niteliği, pek çok meslekî ve idarî manipülasyon sırasında meydana gelen kayıplar ve israf, maliyetler açısından) sistematik olarak kıyasladıktan sonra şu sonuca varır: "Dört kriter açısından da" -ekonomik verimlilik; idarî verimlilik; hastaya düşen birim maliyeti; birim başına sağlık, kudret, güvenlik ya da kalite- "ticarî kan piyasası başarısızdır" (1972, 205). Böylelikle bir "parayla kan" sistemi uygulanmaya başlanırsa, bunun etkisi elde edilen kanın genel miktarının düşmesi olacaktır, çünkü pek çok eski verici "kullanıldıklarını" düşünecek, katkıda bulunmayı durduracak ve kan vermeyi bırakan vericilerin sayısı yeni "satıcılar"ın sayısından fazla olacaktır. Böylece "tüketici", bağışlanan veya satılan kan arasında seçim yapma özgürlüğü dahil, tüm alışılmış ekonomik kriterlere göre kaybedecektir, çünkü bağışlanan kan miktarı azalmış olacaktır.[3]

3 Birleşik Devletler'de ticarî kurumlar bağışlanmış kanın kullanıldığı örgütlenmelere karşı yasal başvuru bile yaptılar. 1966'da Federal Ticaret Komisyonu, topluluk kan bankalarının mensuplarının (bağışlanmış kan) "yasadışı olarak

İki sistem arasında bir hayır kuruluşuna bağış yaparak zincirin ilk halkasında yer alan bir vericinin varlığından doğan bu küçük başlangıç farkı, sonraki oyuncular armağanın farkında olmasalar, kan içinde armağanın bulunmadığı kanallar ve bağlar boyunca dolaşımda olsa bile, tüm zincir boyunca etkisini duyuran değişiklikler yaratır. Sanki başlangıçta katılan armağan ruhu, nihaî olarak yararlanan dahil öteki hiçbir katılımcı gözünde var olmasa bile, dolaşıma girebilmiş gibidir.

Titmuss'un çalışmasından yirmi yıl sonra, Fransa'daki ve başka ülkelerdeki "kan skandalı"nı akılda tutarak en azından şunu söyleyebiliriz: Bu armağan ruhu sistemde her zaman varlığını sürdürmez. Fransa'da kan bağışı konusundaki kitabında (*L'Affaire du sang)* Anne-Marie Casteret, zincirin ilk halkasında var olan vericinin ruhunun, devlet aracıları tarafından saptırıldığını ve bu örnekte armağan verme sisteminin ticarî sistemden daha az verimli hale geldiğini gösterir. Eğer Titmuss, analizinde Amerikan ve İngiliz sistemleri yerine, Amerikan sistemi ile 1980'lerdeki Fransız sistemini kıyaslasaydı, sonuçları şimdiki sonuçlarının pekâlâ tersi olabilirdi. Armağana ve kâr amaçlı olmaya dayanan ve işletilmesi çok maliyetli olan Fransız sistemi, tamamıyla sorumluların bilgisi altında, hastalıklı kan ürünleri vermek suretiyle yüzlerce hemofiliyi seropozitife çevirmiştir, oysa "özel firmalar, yasal yaptırım korkusuyla, önleyici önlemler almak için resmî emirler gelmesini beklemediler" (Casteret, 1992, 229) ve büyük miktarlarda şüpheli ürünü yok ettiler.

Titmuss'un bu modern armağanın, kan bağışının analizinden çıkardığı sonuç nedir? Bir yandan, armağana dayalı bir sistem, piyasadan üstündür - bu, günümüzde düzeltmek zorunda olduğumuz bir görüştür; öte yandan bu sistem arkaik armağandan temel olarak farklıdır, çünkü gönüllüdür, hiçbir karşılık verme yükümlülüğü taşımaz ve bir yabancıya verilir. Titmuss bu özelliklerin kamusal alanda bulunan tipik özellikler olduğunu söyler. Ona göre kamusal alan, piyasanın tersine, devlet dayanışması ve armağan birbirlerini güçlendirir ve bir-

tüm insan kanında ticareti engelleyen bir komploya dahil olduklarını" ilan etti (Titmuss 1970, 161).

birlerinin yerine geçtikçe, bütün topluma armağan ruhunu yayar. Birleşik Devletler'i kan bağışının kendine özgü bir şekilde armağanı ve kamusal alanı birleştiren bir karma sistem tarafından kontrol edildiği İngiltere'yle kıyaslayan Titmuss, Ulusal Sağlık Hizmeti'nin varlığının özgeciliği teşvik ettiği, buna karşılık Amerikan sisteminin özgeciliği baskıladığı sonucuna varır. Devlet "yabancılara" armağan vermeye önayak olarak, toplumun kalanını sunduğu örneği izlemeye teşvik eder (225-226). Bu da Titmuss'a göre bir toplum hayat standardını ne kadar artırmışsa, o toplumda kan vermenin hâkim biçimi olarak satıştan bağışa o kadar kayma oluşunu açıklar. Armağan vermenin arkaik bir sistem olduğu ve piyasanın geleceği bünyesinde barındırdığı genellikle varsayılmasına rağmen, kan bağışı söz konusu olduğunda Titmuss tamamıyla karşıt görüşü öne sürmüştür. Neden? Çünkü ona göre en önemli şey şudur: Kanla, yabancılara bir armağan sunarız. "Verme yabancıyı kapsadıkça, armağan ilişkilerinde daha çok ve daha kapsamlı özgecilik edimlerine yol açan bir değer kayması olacaktır." Yabancılara verme olasılığı, modern armağan için tipiktir ve hem devlet hem de kan bağışının kamusal denetimi tarafından teşvik edilir, bu ikincisi "sıradan insanların kendi aile ve kişisel ilişkiler ağlarının dışında ahlâkî olarak uygulanabilir koşullarda vermeyi ifade etmelerine" imkân tanır (226).

Titmuss bu kuramın, sanayileşmiş ülkelerde olan bitenle kısmen çeliştiğini kabul eder. Devletin sosyal rolünün en merkezî olduğu ülkelerde (İsveç, SSCB), kan bağışlanmak yerine daha çok satılmaktadır (186-187). Geçtiğimiz on yıllarda refah devletinin performansı da, Fransa'daki kan skandalının dramatik biçimde gösterdiği gibi Titmuss'un sonuçlarını doğrulamaz. Kan bağışını piyasada olan bitenden farklı kılan nedir ve farklı sonuçlar ne ölçüde devletin varlığına bağlıdır? Bu soruyu yanıtlamadan önce devletin rolü arttığı zaman ne olduğuna bakalım.

Kan bağışı sonucundaki "ürün", onu alıcıya aktaran devlet ya da bir profesyonel örgüt tarafından kontrol edilen bireysel bir eylemdir. Titmuss'un sonuçları bu eylemin analizine dayanır. Bununla birlikte bu prosedür, kamu sisteminin armağanla etkileşimde bulunma şekli bakımından tipik değildir. Örneğin sosyal hizmetler alanında devlet sürekli olarak aile veya gönüllü kuruluşlar gibi birincil kesim ağlarıyla işbirliği yapar. Son örnekte devlet ya doğrudan bu gönüllülere başvurur ya da gönüllülerin katkıda bulunduğu kuruluşlarla çalışır. Sağlık sektöründe, sosyal hizmetler sektöründe ve devletin basit bir malî transferden daha fazlasını beraberinde getiren malların yeniden dağıtımını yaptığı pek çok alanda durum budur. Günümüzde yaygın kullanılan terminolojiye göre devlet ve bu kuruluşlar, yurttaşlara, hastalara, "yararlananlara" verilen hizmetlerin "ortak üreticileri"dir. "Devletin tüm düzeylerinde hizmetlerin ulaştırılmasında gönüllüler çok önemli bir rol oynar" (Brudney 1990, 4). Pek uzun sayılamayacak bir süre önce inanılanın aksine, araştırmalar son on yılda gönüllü katılımın önemli ölçüde arttığını gösteriyor (*a.g.e.*).

Kamu sektörü ve aile gibi birincil ağlar arasındaki ilişkiler önemini korumaktadır. Bir zamanlar kişisel bağlar yoluyla sağlanan hizmetler, artık kısmen devlet tarafından üstlenilse bile, kişisel bağların yok olmanın çok uzağında olduğu açıktır. Devlet hoşlansa da hoşlanmasa da, hatta çoğu zaman farkında olmasa da, yurttaşlarına doğrudan hizmet sunduğu -en azından toplumdan kopuk kurumsal yapıların dışında- hemen hemen her zaman (kuşaklar içi ve kuşaklar arası aile desteğinde, komşulukta, arkadaşlıkta, her sektörde yardımın ve yardımlaşmanın çeşitli biçimlerinde cisimleşen) bir armağan sistemine ortaktır. Bu tip kurumlar içinde bile çoğu kez temel hizmetler sunan yardım örgütleri buluruz (özellikle ölümcül hastalar için son yıllarda kurulan sığınaklarda). Ayrıca özgeci değerlerin böylesi kurumların işlemesi için vazgeçilmez olduğu da giderek daha açık hale gelmektedir. Armağan pek çok çalışan

için, özellikle hizmet götürülenlerle doğrudan temas halinde olanlar -vergi toplayan memurdan başlayarak aracılar zincirinin ucunda yer alanlar- için önemli bir rol oynar. Hizmetler, bir yurttaşın haklarının bir parçası olarak ücretli çalışanlar tarafından sunulsa bile, hak olarak elde edilen bu hizmetleri pek çok çalışan, armağan ağındaki hizmetlerle daha yakından bağlantılı hizmetlerle destekler. Bu, kan bağışında olanın tam tersidir; burada armağan zincirin başında değil sonunda, vergiler yoluyla toplanan paranın hizmete dönüştürüldüğü yerdedir.

Unutulmamalıdır ki, profesyonelleşmeden önce uzun süre özgecilik kamu sektöründe çalışanlar için hâkim düşünce tarzıydı. Aline Charles (1990, özellikle s. 139 ve sonrası) bir Montreal çocuk hastanesinde özgecilik ve profesyonelleşme arasındaki çatışmanın kusursuz bir betimlemesini sunar. Başlangıçta gönüllü çalışma idealdi ve ücretli çalışanların da uymak zorunda oldukları hedefleri gönüllüler tanımlıyordu. Profesyonelleşmedeki artışla iş tersine döndü: Gönüllü çalışma yetersiz görülmeye başlandı ve sonunda profesyonel ihtiyaçlara ve daha genel olarak ücretli çalışanların çalışmasına tâbi kılındı. Charles'ın gösterdiği gibi bu evrim, kadınların ev işlerindeki vasıflarının yüksek eğitimle ilişkili vasıflara kıyasla değer kaybettiği bir bağlamda gerçekleşti. Bu değişime rağmen hemen hemen her zaman, iyi sunulan bir hizmet, -armağanın mantığından doğan- planlanmamış bir ek hizmeti varsayar, çünkü hizmet bir ürün değildir. (Gadrey 1991).

Burada, giderek artan ölçüde teknik bilgi ve bürokratik protokole dayalı hale gelen bir profesyonel yaklaşımın önemli bir sınırlamasıyla karşılaşıyoruz. Kamu *hizmeti* fikrinin bir sistemin iyi işlemesi için kritik önem taşımasının açıklaması budur; böylesi bir hizmet sosyal hizmet örgütleriyle temas kurularak "hayata geçirilir". İki modelin birlikte var olması kolay değildir, armağanın ruhu eşdeğerliliğin piyasada oynadığı rolle devlet sisteminde aynı rolü oynayan eşitlik ilkesiyle çelişir. Çünkü armağan farklı bir ilke üzerinde temellenmiştir. Hesaplamaya nefretle bakar ve bu da armağanı, hem kamunun eşitlik ilkesiyle hem de ticaretin eşdeğerlilik ilkesiyle ters düşürür.

Refah devletinin altın çağında devlet aygıtı, armağanın gerçekliğini inkâr etme veya onu kalıntı ya da yok olmaya mahkûm görme eğilimindeydi. Hizmetlerin bütün geleneksel biçimlerinin yerini devletin alacağına inanılıyordu. Quebec'te devlet belgeleri, 2000 yılına kadar tüm yaşlıların kurumlarda bakılacağını öngörmüştü. Bu başarılacak bir amaç ve ideal durum olarak sunulmuştu!

Ekonomik kriz refah devletinin hedeflerini çok daha mütevazı bir hale getirdi, sadece devletin oynayacağı rolün büyüklüğü bakımından değil, müdahalelerinin görece niteliği ve arzu edilirliği bakımından da. Günümüzde "enformel" denen tüm bu ağlara gerçek bir ihtiyaç olduğu kabul edilmektedir. Bu ihtiyaç niteliği bakımından sadece malî bir ihtiyaç değildir; çoğu zaman iddia edildiği gibi bu "para tasarrufu" meselesinden ibaret değildir. Bu, ayrıca devletin sunduğu hizmetlerin kalitesi ile her türden gönüllü örgütlerin sunduğu hizmetlerin kalitesi arasındaki farkla da ilişkilidir.

Fakat devlet gönüllü sektörün katkısını, hatta kendi yaptıkları içinde armağanın varlığını kabul etse bile bu, devletin kendi faaliyetlerinin işbirliği yaptığı sosyal ağlarla aynı mantığa uyduğu anlamına gelmez. Bu işbirliğine daha yakından baktığımızda (Godbout ve Leduc 1987), iki sistemin aynı ilkelere göre işlemediği açıkça görünür. Örneğin kamu sektörüyle işbirliğine girdikleri zaman, gönüllü derneklerin hizmet verdikleri kişilerle aynı ilişkiyi sürdürmekte nasıl zorlandıklarını sık sık görürüz. Montreal'deki bir kamu kurumu, yaşlılara yardım eden (ev ziyaretleri, doktora giderken eşlik etme vb.) bir derneğe birlikte çalışmayı önerdi. Devlet kurumu gönüllü derneğe hizmet götürdüklerinin bir listesini verdi ve listedeki insanlara da üyelerine sundukları aynı hizmetleri sunmalarını istedi. Birkaç denemeden sonra dernek başkanı işbirliğini reddetti: "Bırakalım hizmet götürdükleri kişilerle kendileri ilgilensinler, biz de bizim insanlarımızla ilgilenelim" diyordu. "Onların hizmetlerinden yararlananlar için çalışmaya gitmeyeceğim, ama üyelerim için her şeyi yaparım; onlar benim çocuklarım gibi." Öyle görünüyor ki, bir kamu kurumunun lis-

tesindeki bir yaşlı insan, yani örgütten bir hizmet almak için bir kamu kurumu yolunu seçmiş olan insan, belirli bir bağın kurulmasını engellemişti. Tabiî ki her zaman böyle olmuyor, ama bu tip örnekler göz önüne alınacak ve iki ayrı modelin varlığına dikkat çekecek kadar yaygın bir olgu oluşturuyor. Bir kamu kurumu tarafından "hizmetten yararlanan kişi" olarak tanımlanmak ve gönüllü bir örgüte bu şekilde tanıtılmak, hukuk meselelerini bir tarafa bırakıp armağan zemininde bir ilişki kurmayı zorlaştırmaktadır. Bir kamu kurumu, bir cemaate yakınlaşma girişiminde bulunup orada yaşayanlardan bazılarını istihdam ettiği zaman da benzer bir fenomen görülür. Kurum ve cemaat arasında daha iyi bir ilişki geliştirme şeklindeki arzulanan etkiyi sağlamak bir yana, bu strateji çoğu kez istihdam edilenleri kendi cemaatlerinde yabancı konumuna düşürür; cemaat artık onları, en azından çalışan konumundayken kendinden saymaz. Son olarak Fransa'daki kan skandalı kamu sisteminin yurttaşların çıkarlarını nasıl piyasadan bile daha ciddi ölçüde hiçe sayabileceğinin çarpıcı bir örneğidir.

VERGİLER ARMAĞAN DEĞİLDİR

Devletin müdahalesi, çıkar gözetmeyen bir edimi daima ücretsiz çalışmaya dönüştürme eğilimindedir, böylelikle de edimin anlamını değiştirir ve bir parasal eşdeğerlilik modeline dahil etmek suretiyle armağanın sosyal yapısökümüne neden olur. Titmuss'un işaret ettiğinin aksine, -âdil olma dahil başka nedenlerle hâlâ arzu edilebilir olan- sosyal programları üstlenen devlet, ille de insanları biçimlendirmez ya da bireyin "özgeci eğilimleri"ni güçlendirmez. Aslında armağan verme ağını paramparça edebilir ve bireyci ya da teknokratik davranışı teşvik edebilir, tıpkı başlangıçtaki armağan verme ediminin aracılar tarafından amacından saptırıldığı kan skandalında olduğu gibi. En azından devlet sisteminin bir armağan sistemi olmadığı açıktır. Mauss'un inandığı izlenimi bıraktığı ve Titmuss'un kesinlikle inandığı tezin aksine, dahası, devlet sistemi ve armağan sistemi birbirlerinin "doğal olarak" tamamlayıcısı değildir.

Devletin yeniden dağıtım rolünü iki farklı şekilde yerine getirdiği belirtilmelidir:

- Doğrudan ya da dolaylı para transferleri yoluyla. Bunu anonim bir aracı, paranın kendisi kadar anonim ve sosyal bağlantılardan tamamıyla kopmuş bir aracı olarak işlev gördüğü bir bağlamda kendi başına yapar.
- Hizmetler yoluyla. Devlet giderek paranın değil hizmetlerin doğrudan dağıtıcısı haline gelmektedir: Sosyal hizmetler, sağlık hizmetleri, çeşitli türlerde destek hizmetleri. Böylelikle armağanın ya da karşılıklılığın başlıca rolü oynadığı (aileler içinde, komşular arasında vb.) kişisel bağlar sistemlerinin yerine geçer.

Başlangıçta devlet armağanı özgürleştirir. Yaşlılık aylıkları gibi transfer ödemeleri ve ev ziyaretleri gibi kamu hizmetleri sayesinde birincil ağların mensuplarını yükümlülüklerinden kurtaran sorumluluklar üstlenir. Fakat bu olumlu etki, devlet artık sadece para transferiyle yetinmeyip hizmetleri dağıtma rolünü de üstlendiği zaman çabucak bozulabilir. Sonra sık sık ya birincil ağların yerine geçmeye ya da bu ağları, kendi hedefleri için kullanmaya kalkar. Unutmayalım ki, piyasanın aksine devlet yasal olarak kolektif ihtiyaçları tanımlayabilir, fakat bireyin tercihleri tespit etmesi, piyasaya kıyasla çok daha zordur. Dolayısıyla devletin sürekli olarak, insanların "gerçek" ihtiyaçlarını onların yerine tanımlamaya uğraşması için çok "iyi" nedenleri vardır. Devletin bireyleri, yalnızca kendisi ne sağlayabiliyorsa ona ihtiyaçları olduğuna ikna etmesi, bireylerin ihtiyaçlarını tespit edecek mekânizmalar geliştirmesinden genellikle daha kolaydır. Bu da armağan temelinde kurulmuş pek çok örgütün niçin devletle asgari teması yeğlediğini açıklar.

Şimdi Titmuss'un kan bağışı analizine dayalı olan ve devleti armağanın başlıca destekçisi olarak sunan sonucuna dönebiliriz. Armağan olarak kan verme sistemi ile satış için kan verme sistemini ayırt eden tek şeyin, başlangıç edimi olduğunu görmüştük: Bir bireyin özgür olarak ve çıkar gözetmeyen bir şekil-

de kan bağışı yapması. Bununla birlikte, devlet tamamen farklı bir yolda evrilmiştir. Alain Guéry'nin (1983) deyişiyle modern devletin doğuşu "armağandan vergilere" geçişle gerçekleşmiştir. Refah devleti, (hayır veya kişisel bağışlar gibi) armağan verme sistemlerinin yerine sosyal güvenliğin geçmesiyle, armağan sisteminden haklar sistemine geçişle bu trendin üzerine inşa edildi. Devlet kanallarıyla kullanılan bütün kaynaklar kısıtlama yoluyla sağlanır (ünlü formülü aktararak söylersek "temsil yoksa vergi de yok" ilkesinin geçerli olduğu demokratik toplumlarda bir ölçüde serbest rızaya dayanır). Fakat bu gönüllü verilen bir armağanın tam karşıtıdır - dayatılan bir armağan, armağan değildir. Dolayısıyla kan bağışı devletin normal işleyiş şeklinin bir örneği değildir, devlet sisteminin dışında tekil bir örnektir. Kâr amaçlı olmayan bir örgüte, Kızılhaç'a yapılan bağış sayesinde sistem, satışa sunulan kanın dağıtım sisteminden üstün hale gelmiştir ve bununla övünebilmektedir. Oysa bu durum devletin sayesinde ortaya çıkmamıştır. Bu bakımdan kamu hizmetinde çalışanlar arasında kullanılan dilde bir kayma olduğu belirtilmeye değer. Kamu hizmeti çalışanları artık hizmet "sunmaktan" değil, hizmet "dağıtmak"tan söz ederler, bu da armağan döngüsüyle bağlarının koptuğunu gösterir. Eğer artık "sunmuyorlarsa," o zaman "verme-alma-karşılığında verme" zincirinden çıkmışlardır. Onlar hizmet vermezler, hizmetleri dağıtırlar ve uygulayıcıları da değiş tokuşta bir ücret "alır" ama karşılığında hiçbir armağan almazlar. Dildeki bu kırılma, herhangi bir armağan verme zincirini tanımlayan üç aşamadan çekilmenin işaretidir.

Titmuss'un yabancılara verilen bir armağanın, modern armağana özgü olduğu şeklindeki temel fikrini korumak önemlidir, fakat bu fikri devlete uygulamak uygun görünmüyor. Devlet yabancılar arasında piyasadakinden farklı ilişkiler kurar fakat bu ilişkiler, armağan ilişkilerinden de farklıdır. Bunun kabul edilmesi Titmuss'un tezini çürütmez, ama bazı ayrımlar yapmayı ve refah devletinin, armağanın mantığına zarar vermeksizin ne ölçüde müdahale edebileceği sorusunu gündeme getirir. Yabancılar arasında devlet aracılığıyla ilişki kurulması, eğer sosyal ağlarla uyum içinde gerçekleştirilmediyse ve onlarla "aynı düzlemde"

değilse, istenmeyen sonuçlar doğurabilir. Refah devletinin bunalımından çıkardığımız ders şudur: Devlet dayanışması, devletin farklı bir dolaşım türünü devreye sokmasıyla sınırlıdır ve bu dolaşım türünün başlıca özelliği giderek daha çok aracı kullanılmasıdır. Armağan sisteminin dışında kalan aracılar kendi sistemlerini, kendi değerlerini öne çıkarırlar - yurttaşların, seçimle gelenler aracılığıyla temsil edilen sistemleri ve değerleri değil.

Armağan sisteminde, yabancılar arasındaki ilişkiler söz konusu olsa bile, hâlâ ilişkiyi en azından simgesel olarak kişiselleştirme, yabancıyı tanıdık kılma eğilimi vardır; bu mantık, nihaî olarak devletin mantığına karşıttır. Devlet sistemi, haklara dayanan soyut ölçütler temelinde, kişisel ilişki ve özelliklerden bağımsız kararlar almaya yatkındır. Sonuç olarak, aracılar hem vericiye hem de bir uçta "vergi mükellefi" öteki uçta "hizmetten yararlanan" haline gelen ve her iki şekilde de belirli haklara sahip olan alıcıya kendi mantıklarını dayatırlar. Bu ikisi arasında, armağan ilkesinin hiç etkisinde kalmayan bir dizi aracı vardır.

Şimdi devletin himayesi altındaki dolaşımın neden bir armağan verme sistemi sayılamayacağına bakalım. Armağan gönüllü bir sistemin parçasıdır, oysa devlet yurttaşlardan topladığı vergilerle işler ve herkese eşit muameleyi hedefleyen yasalar -düzenlemeler ve önceden belirlenmiş normlar- temelinde yurttaşlarla etkileşimde bulunur. Devlet farklılıklardan nefret eder; onları, eşitsizliğin ve öznel tercihin potansiyel kaynağı olarak görür. Oysa bunlar armağanın temel dayanaklarıdır: Yakınlıklar ayrıcalıklı ve kişiselleşmiş bağlar, sadece kişisel ilişkilere uygun olmakla kalmaz ayrıca armağan ilkesi zemininde kurulmuş örgütlerin işlemesinin de temelini oluşturur. Yabancılar söz konusu olduğunda bile, armağan sosyal bağlarda örtük bulunanlara dayanan bir dolaşım sisteminin parçasıdır, oysa devlet aracılığıyla dolaşım bireylerden ve onların ilişkilerinden kopmuş bir sistem içinde gerçekleşir. Yurttaşlar sadece başlangıçta vergi mükellefi olarak ve sonda hizmetten yararlananlar olarak dolaşımda yer alırlar; her iki durumda da olabildiğince ayırt edici özelliklerinden arındırılmışlardır. Armağanın başlıca dinamizm kaynağı olan farklılıklar devleti rahatsız eder.

Kan bağışı analizinde Titmuss, armağan sistemi ile devletin sistemini birbirine karıştırmıştır. Mauss[4] gibi Titmuss da modern sosyal güvenlik sisteminin arkaik armağan sistemlerinin dengi olduğunu düşündü. Fakat ister kamusal ister özel olsun bu sosyal güvenlik sistemleri başka toplumlarda armağanın üstlendiği işlevleri yerine getirseler bile, sadece bu nedenle ne iki sistemin aynı ilkeye dayandıklarını söyleyebiliriz ne de birbirlerinin doğal tamamlayıcıları olduklarını. Armağandan vergilere veya sosyal güvenliğe geçtiğimiz zaman armağanın önemli bir öğesini kaybettik; bu da vericinin, karşılığı garanti edilmemiş riskli bir edimde bulunmasıdır.

YABANCILARA VERİLEN ARMAĞAN

Yabancılar arasındaki bütün ilişkileri piyasa belirlemez. Yabancılar, yani birbirini tanımayan insanlar arasında da armağan ilişkisi söz konusudur.[5] Görmüş olduğumuz gibi, kan bağışı bir örnektir, ayrıca konukseverlik gereğince yapılan değiş tokuşlar, doğal âfet (deprem gibi) zamanlarında kamunun yaptığı bağışlar, hayır işleri, gönüllü çalışmanın bazı biçimleri vb. de vardır. Mal ve hizmetlerin bu dolaşım biçimleri piyasanın dışında ve devletin yeniden dağıtımından bağımsız işler; bir başka deyişle tamamıyla gönüllü ve kendiliğindendirler. Şu rahatlıkla ileri sürülebilir: Bunların günümüz toplumundaki önemi öyle büyüktür -ve artmaktadır- ki, bu toplumun ayrıt edici özelliği sayılabilirler. Yabancılar arasında gönüllülük temelinde dolaşımda olan mal ve hizmetlerin miktarı, geleneksel toplumların bir kalıntısı sayılamayacak denli büyüktür ve kesinlikle modern bir olgudur.

4 Mauss, bu temayı *The Gift (Armağan)*'da 260 ve sonrası sayfalarda geliştirir.

5 Meçhul bir alıcıya verilen tek taraflı bir armağan olan sadaka, merak uyandıran bir olgudur ve daha sonra ele alınacaktır. Sadaka, mantıki olarak dışlayan bir armağandır, yani verenin hâkim konumunu doğrulayan ve alıcının karşılık verme yetersizliğini sergilemek üzere tasarlanmış görünen bir armağan. Üçüncü Dünya'ya yardımı olarak sokakta sadaka verme ediminde, armağanın aynı tahrifatını görürüz. İstisnası, bir dinsel sisteme geçilmesidir, Tanrıdan başkası olmayan biri tarafından "yüz kat fazlası sana geri verilecek"tir örneğinde olduğu gibi. Tinsel boyut, karşılık veremeyecek meçhul birine verilen tek taraflı armağanın sapkın etkilerini nötrleştirebilir (ama bu mutlaka olur denemez).

Böylesi armağan vermelerin yabancılar arasındaki ilişkilerde gerçekleştiğinde ve artık özel dünyaya, piyasaya ya da devlete ait olmadıkları konusunda Titmuss'la aynı fikirdeyiz. Yabancılara verilen armağan özünde moderndir, devlet ve özel alan arasında bulunan ve en azından kısmen armağanın ilkelerine uyan dördüncü sektördür ve "sıradan insanların, kendi aile ve kişisel ilişkiler ağlarının dışında da vermeyi ahlâkî olarak uygulanabilir kurallarla bütünleştirmelerini" mümkün kılar (Titmuss 1972, 226). Titmuss eserini refah devletinin konsolidasyonundan önce yazmıştı, o sırada devlet dayanışmasının armağan sisteminin ve piyasanın yanısıra işleyen farklı bir sistem yarattığını göremezdi. Armağanı sadece piyasayla kıyaslamak suretiyle, piyasadan ayrı bir dolaşım mekânizması olarak sosyal güvenliğin, arkaik armağanın yerini aldığını ve armağanın özgül modern biçimini somutlaştırdığını savunabiliyordu. Titmuss'un düşünüşü, Batı demokrasilerinde otuz zafer yılı boyunca ilerlemeyi simgeleyen kamu kurumlarını bütün armağan sistemlerinin yerine geçirmeye kalkışmamızı yansıtıyordu. Fakat devletin yeniden dağıtımı ile armağan arasında bir ilişki olasılığını yok saymaksızın, bunların iki ayrı sistem olduklarını, devletin piyasayla pek çok ortak noktası bulunduğunu ve devlet sisteminin çoğu kez armağan sistemini yıktığını açıklığa kavuşturmak önemlidir. Bu yıkımda piyasayla aynı yolu izlememesine rağmen, aynı ölçüde etkilidir.

Karl Polanyi armağan ile devlet sistemleri arasındaki farkı gören birkaç yazardan biridir ve bu ayrımı daha 1945 gibi erken bir tarihte kitabı *The Great Transformation*'da yapmıştır. Bu kitapta Polanyi, asıl olarak piyasanın ve sözleşme özgürlüğünün birincil bağlar üzerinde etkileriyle ilgilenir: Sözleşme özgürlüğü ilkesi, "sözleşme dışı akrabalık, komşuluk, meslek ve inanç ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu. Çünkü bu ilişkiler bireyden belirli bir bağlılık bekliyor, dolayısıyla da bireyin özgürlüğünü kısıtlıyorlardı" (1957, 163, Türkçesi: *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, s. 170). Fakat Polanyi ayrıca refah devletinin bu ittifakların yerini almasının olumsuz sonuçlarına karşı da uyarıda bulunur: "İyi niyetli bireyle-

rin tümü kişisel olarak yadsıdıkları bir devletin zorlama eylemlerinden veya kişisel olarak kendilerine yarar sağlamamış toplumsal acılardan sorumlu olmadıklarını düşünebilirlerdi. Birey 'kendi payına düşeni ödemişti', '*kimseye borcu yoktu*'" (258, italikler bize aittir).

Hiç kimseye hiçbir şey borçlu olmamak, sosyal bir bağdan uzaklaşabilmek ve tatmin olmadığın zaman, alışveriş yaptığın satıcıyı değiştirir gibi bir yükümlülükten sıyrılabilmek, Hirschman'ın analiz ettiği bu *çıkış* yeteneği, piyasada somutlaşan ve refah devleti tarafından da tekrar edilen modern özgürlüğün *tanımlayıcı* özelliğidir. Devlet piyasayla, en azından armağanla benzerlik taşıdığı kadar benzerlik taşımaktadır ve her ikisinden de aynı derecede uzaktır (Godbout 1987). Polanyi'nin belirttiği gibi devlet, eskiden armağan sistemlerinin üstlendiği işlevleri yerine getirse bile, aktörleri yabancılardır ve aracılar hayatî rol oynarlar. Devlet ne piyasanın ne de armağanın mantığına itaat eder, tam anlamıyla üçüncü bir sistem oluşturur. Simmel "insanlar arasında belirli ilişkiler yaratan, fakat insanları dışarıda bırakan" sistemler hakkında pek çok şey yazmıştır (1987, 373). Bu tür bir bağ armağan sistemini olumsuzlar, fakat parasal mübadele ve bürokratik ilişkiler için tipiktir.

Devlet ne kadar zorunlu olsa da modern armağanın geleceğini temsil etmez. Bu gelecek başka bir yerdedir. Polanyi üç dolaşım sistemi saptar: Piyasa, yeniden dağıtım ve karşılıklılık. Bizim çıkış noktamız da budur. Fakat bu üç kategorinin yeterli olmadığına, modern topluma özgü bir başka alanın, yabancılara verilen armağanlar alanının, piyasanın da, devletin de, özel dünyanın da parçası olmadığına inanıyoruz. Yabancılara verilen armağan, bir uçta devleti andırır (çalışanların örgütleri vb.) ve çoğu kez sonunda devlet tarafından yutulur; öteki uçta, aslında hakikaten ona ait olmadan özel alanı andırır (yardımlaşma için kurulan gruplar örneğinde). Ticarî dünyayı incelemeden önce yabancılar arasında verilen armağanlara daha yakından bakalım.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Yabancılar Arasında Armağan

Şimdi modern armağana özgü bir sektöre göz atacağız. Bunun ana hatları net bir şekilde tanımlanmamıştır ve bir uçta devletle karışır. Refah devletinin para transferinden daha fazlasını yaptığı yerde, devletin yeniden dağıtım işlevi, hem bu kesime hem de özel alana sürekli yaklaşır. Her zaman tamamen özerk ve piyasadan ya da devletten bağımsız değildir ve örgütleri de çoğu kez tamamen veya kısmen devlet ya da ticarî kesim tarafından finanse edilir. Fakat örgütleri yine de farklıdır: Mal ve hizmetlerin bu dolaşımının merkezinde armağan yer alır.

Bu sektörün yükümlülüklerinden bazılarını piyasa ve devlet üstlenmiş olmakla birlikte, hem bu sektör hem de onu oluşturan kurumlar, tahminlerin aksine ortadan kalkmamıştır. Kilise gibi bazı kurumlar "tasarruf edilen zamanı" kendi yararlarına kullandılar ve uygulamalarını değiştirdiler (Turcot 1990). Sendikalar gibi başka örgütler, aslında piyasanın ve devletin olumsuz etkisine karşı durmak amacıyla oluşturulmuştur. Yabancılara verilen armağanların dünyası son derece zengin ve çeşitlidir. Renkli, dinamik ve son yıllarda giderek daha görünür hale gelmiş olmasına rağmen, çoğu kez dışarıya büyük ölçüde kapalı bir dünyadır. Giderek daha fazla erkek içine girse de, büyük

ölçüde bir kadınlar dünyasıdır. Bütün göstergeler öneminin arttığına işaret etmektedir. 1988'de Birleşik Devletler'de yaklaşık 80 milyon insan, gönüllü bir kuruluşa zaman ayırdı ve bu insanların, 8.8 milyon tam zamanlı çalışanınkine denk süre çalıştıkları tahmin ediliyor (Brudney 1990, 2). 1987'de Kanada'da nüfusun yüzde 27'sinin, devlet tarafından tanınan kuruluşlarda "örgütlü gönüllü faaliyet"e katıldığı ileri sürülmüştür. Kişisel hizmetlerin önemli bir bölümünü bu kuruluşlar sağlar; bulundukları alan bir tarafta devletle öte tarafta aile, komşular ve arkadaşlarla ilişkili sosyal ağlarla sınırdaştır.

Bu örgütlerin temeli, gönüllü çalışma olduğu ve üyeleri de kârla ilgilenmediği ölçüde, bu kesim armağan ruhuna uygun düşmektedir. Fakat bu şekilde kurulan pek çok örgüt, kısa sürede amacından sapar ve çalışma tarzları bakımından devlete ve piyasaya yakınlaşır. Ücretli ilişki mantığına ve Alman Sosyal Demokrat Partisi hakkındaki ünlü eserinde Robert Michels'in (1914) tanımladığı "oligarşinin demir yasası"na uyan kurumlar haline gelirler. Bu bölümde esas üzerinde durulacak grup, böylesi örgütler değil, armağan ilkesi üzerine kurulmuş kurumlardır. Kuzey Amerika'da bunlara genellikle "toplum örgütleri" [*community organizations*] denir.

Bu geniş çeşitlilik içinde biz özellikle çalışması karşılığında ücret almayan insanların hizmet verdiği örgütlerle ilgileniyoruz. Bu tanım az sayıda ücretli idarî personeli olanları dışarda bırakmaz, fakat bu personel, hizmetin sağlanmasından sorumlu değildir. Bu ölçüt mutlak değildir - üyelerine küçük bir meblağ ödenen bazı örgütler bu alana aittirler. Yine de armağan sistemine uygun olarak çalışan örgütler ile ticarî sisteme ya da devlet sistemine daha yakın olanlar arasında ayrım yapmak istediğimizde elimizdeki en iyi ölçüt budur. Ayrıca, aynı örgüt kendi tarihi içinde farklı biçimler alabilir ve armağan sistemi olarak kurulmuş birçok örgüt de, ticarî sisteme ya da devlet sistemine geçecek şekilde dönüşüm geçirmiştir. Pek çok yardım kuruluşu gerçekte yeni armağan sektöründe çalışan profesyonel örgütlerdir. Faaliyetlerinin bir bölümünü ticarî veya profesyonel sistem üstlenmektedir ve bunu Guy Nico-

las "genişleme imkânlarıyla birlikte yeni bir yönetici [*managerial*] sınıf yaratan" (1991) hayır işleri piyasası ya da filantropik piyasa diye adlandırır. Fakat Adsız Alkolikler (AA) örneğinin gösterdiği gibi, bu piyasanın oluşması, kaçınılmaz değildir.

Ücretli ilişkiye dayalı örgütleri dışarıda bırakınca, olta balıkçıları ve diğer spor tutkunlarınınki gibi boş zaman etkinliğine ilişkin sayısız örgüt dahil, hizmetleri üyeleri tarafından sağlanan bütün örgütleri kapsam içine almalı mıyız? Üyelerine ücret ödenmemesi bu sektör için tek ölçüt olamaz. Birçok yazar[1] örgütleri büyüklükleri, amaçları, çalışma tarzları vb. bakımından sınıflayarak tipolojiler çıkarmaya çalışmıştır. Burada örgütlerin araçsal mı, yoksa ifadeci [*expressive*] mi olduklarını değerlendirmek yararlı olur. Araçsal bir örgütün amacı kendisinin ötesine geçer; oynayacağı sosyal bir rol vardır, dış dünyaya açıktır. İfadeci örgütler ise tersine, sadece kendi üyelerinin hoşnutluğuyla ilgilidir ve dışarıya kapalıdır. Bu tipoloji bizim karşılıklılık temelinde kurulmuş örgütler ile armağan temelinde kurulmuş örgütler arasında ayrım yapmamızı mümkün kılar. Spor kulüpleri birinci kategoriye girer, kendine yardım grupları [*self-help groups*] ikinci kategoriye. Her iki örgüt tipi de özerk, parasız, kendi kurallarını ve normlarını oluşturan ve ücretli çalışmanın beraberinde getirdiği, üretici ile kullanıcı arasındaki ayrımın belirleyici olmadığı örgütlerdir. Fakat amaçları farklıdır ve bu da çalışma tarzlarını etkiler. Dolayısıyla hizmeti sunan insanlara ücret ödenmemesi ölçütüne bir ikinci ölçüt daha eklemeliyiz: Örgüt ayrıca, üyelerinin ya da birincil çekirdeğini oluşturan grubun yanısıra başkalarına da açık olduğunu, amaçlarıyla göstermelidir. AA karşılıklılık ilkesiyle yönetilir, ama başkalarına açıktır. Üyeleri "tedavi" edilince, başka alkoliklere yardım etmek suretiyle, aldıklarını başkalarına aktarmak zorundadırlar. Bir armağan verme zincirinin parçası haline gelmek zorundadırlar, bu zincir karşılıklılığın genellikle tanımlandığı gibi iki taraflı ya da simetrik değildir. AA "ifadeci" olmaktan ziyade "araçsal" bir örgüttür.

1 Chazaud, Gordon ve Babchuk, Palisi, Gassler; bu konuda bkz. Malenfant 1990.

Bu iki ölçüte dayanarak bu alanda iki farklı model saptayabiliriz:

- İyilikçi örgütler: Bunlar gönüllü çalışma üzerine kuruludurlar, hiçbir karşılıklılık beklentisi olmaksızın hizmet sunarlar. Burada iyi niyet, özgür eylem, gönüllülük ve tam anlamıyla çıkar gözetmezlik vardır ve bütün bunlar, bu örgütlerin çalışma yöntemlerini, piyasa kuruluşlarınınkinden farklı kılar.
- Yardımlaşma örgütleri: Bunlar karşılıklılık temelinde kurulmuşlardır, dışarıya açıktırlar ve seçici olmaktan ziyade kapsayıcıdırlar.

Her iki durumda da hizmet personel tarafından değil üyeler tarafından doğrudan sağlanır, ikinci kategoride karşılıklılık gerekse bile bu örgütler dış dünyaya açıktırlar.

Bu iki tip örgüt, yabancılar arasındaki armağanlarla ilgili örgütlerin yaklaşık üçte birini temsil ederler. Armağanın bu örgütlerde oynadığı rol nedir? Devletten ve piyasadan nasıl farklılaşırlar? Hayır kuruluşlarını ele almadan önce, bir yardımlaşma örgütüne göz atalım.

KENDİNE YARDIM GRUPLARI: ADSIZ ALKOLİKLER

Kendine yardım grupları genellikle düşük profillidir ve hem piyasa hem devlet tarafından göz ardı edilir. Devlet hayır kurumlarıyla, bu gruplarla olduğundan çok daha fazla ilgilidir; çoğu kez bunun nedeni dolaysız öz çıkardır, çünkü bunlar aksi takdirde devletin sağlamak zorunda kalacağı hizmetleri sağlarlar. Böylelikle 1987'de paralel sektör hakkında çok kapsamlı bir araştırmayı tamamlayan Kanada hükümeti, kendine yardım gruplarını göz ardı etmiştir. Böylesi gruplar fon bulmak ya da devlet yardımları elde etmek için medyaya da yaklaşmadıklarından, genellikle haklarında hiç haber yapılmaz. Öteki toplum kuruluşları, özellikle armağan sisteminden ve aracılarla çalışma sisteminden uzaklaşanlar, kendine yardım grupla-

rıyla mesafelerini koruma eğilimindedirler. Son olarak, araştırmacılar bile, kâr amaçlı olmayan örgüt tipolojilerinde kendine yardım gruplarını ihmal etme eğiliminde oldukları için, bu grupları unuturlar (Malenfant 1990).

Oysa bu örgütler büyük önem taşırlar ve çalışma tarzları araştırılmaya değer. Kendine yardım gruplarının üye sayısı hakkında herhangi bir tahmin yok elimizde. Birleşik Devletler'de yapılmış bir araştırma en önemli on Amerikan kendine yardım örgütünün yaklaşık bir milyon üyesi olduğu sonucuna varmıştır (Romeder 1989, 2). Bu gruplar toplumumuzdaki en ciddi sosyal sorunlarla mücadele ederler: Alkolizm, madde bağımlılığı, depresyon, şiddet, kriz durumları, ölümcül hastalıklar, toplumdan dışlanma. Fransa'da bağımlılıktan kurtulan madde bağımlılarının yarısı bunu kendine yardım grupları sayesinde başarıyor; AIDS hastalarını savunan, onlara teselli ve yardım sağlayan da yine bu tip gruplardır (Defert 1992). Bu örgütler genellikle pek çok ülkeye yayılan geniş ağlar oluştururlar, fakat bu ağlarda aracı bolluğuna rastlanmaz. Brault ve St-Jean'a göre, bazı boş zamanlarını değerlendirme kuruluşlarının aksine bu örgütler "ifadeci olmaktan ziyade araçsal"dır (1990, 11). Bir başka deyişle, kendine yardım grupları bir sorunu çözmekle ilgilidirler, birlikten haz almakla değil. Fakat çoğu zaman, içinde bağların kurulduğu örgüt sayesinde soruna çözüm bulunur. Kendine yardım gruplarının temel ilkelerinden biri, yardım etmenin tedavi edici olduğu, yani tam da başkalarına yardım ederken insanın kendi sorunlarına da çözüm bulabileceğidir. Vermek ve almak birbirinden ayrılamaz hale gelir (Romeder 1989, 40). Bu grupların yaptığı eylem üretici ile kullanıcı arasındaki ayrımın reddine dayanır. Bunlar genellikle kamu hizmetlerinin yetersizliği karşısında ya da kamu hizmetlerinin çoğu kez güçlendirdiği profesyonellere ve kurumlara bağımlılıktan kaçınma girişimi olarak kurulurlar.

İçlerinden birini, Adsız Alkolikler'i ele alarak bu kendine yardım gruplarını tanıyalım. Neden AA? Birçok neden var:

- Bir öncü -ilk kendine yardım grubudur- ve başkaları için bir model sayılır. 1935'te Birleşik Devletler'de kurulmuş, o günden beri de sürekli genişlemiştir. Günümüzde dünyanın dört bir yanında yaklaşık iki milyon üyesi vardır (Brault ve St-Jean 1990, 9).
- Kuruluşun büyümesi bürokratik yapılara yol açmamıştır. Aksine bütün yerel AA gruplarında istihdam edilenlerin sayısı hem her zaman çok az olmuştur hem de azalma eğilimi göstermektedir. Bu sayı 1945'te 98 grupta 1'ken 1961'de 391 grupta 1'e inmiştir (AA *Service Manual*, 15).
- Pek çok yeni kendine yardım grubu için esin kaynağıdır; hatta AA'nın felsefesini her yönüyle benimsemeyen ve karma sistemler haline gelen –Kilo Gözcüleri [*Weight Watchers*] ya da Adsız Depresyonlular gibi- ya da devlet yardımları alan -AA'nın karşı olduğu bir şeydir- gruplar için bile.
- Sonuçta işe yarıyor. Tabiî ki her zaman başarılı olmamasına rağmen, alkoliklere yönelik bütün diğer yaklaşımlardan ya da tedavilerden daha başarılı. O kadar ki, alkolizmin tedavisiyle ilgili çoğu kurum, en azından kısmen AA'nın prosedürlerini benimsemiştir, birçok kurum da AA'nın etkisini açıkça kabul etmektedir.

AA söz konusu olduğunda şu nokta kuşku götürmez: Bu hem grup felsefesi hem de çalışma tarzı bakımından bir armağan sistemidir. Üye olmaya karar veren herkes, sorununu tek başına çözemeyen bir alkolik olduğunu ve çözüm bulma gücünün, dışarıdan bir üstün gücün vereceği, özel olarak belirlenen bir armağandan geleceğini kabul etmek zorundadır. Böyle bir kabul, modern bireyin narsisizmiyle, kişinin kendi "bağımsız ve özerk" olma yeteneğine duyduğu sınırsız güvenle ve aynı ölçüde sınırsız olan "öteki tarafından yutulma" korkusuyla bir kopuş içerir (Romeder 1990, 68-71). Pek çok araştırmacıya göre bu karakter özelliği, alkolikler arasında özellikle yaygındır ve bunun kabul edilmesi yardımın ilk adımıdır. Daha başka birçok adım atılması gerekir, sonuncu adım, aldığı ar-

mağanı başka bir alkoliğe aktarmaktır. AA üyelerinin dönüşümü çoğu kez çarpıcı ve derindir, bir hastalık olarak alkolizmin tedavisinin çok ötesine geçer. Kişiye ilk hedefi çok aşan başka bir şey daha verilir. Bu dönüşüme tanık olduk ve ayrıca bu dönüşümü üyelerin ve ailelerinin anlattıkları şekliyle öğrendik. "Annemi AA kurtardı. Enkaz halindeydi. Artık hem içmiyor hem de kişiliği değişti. Büyük bir canlılık sergiliyor, kendini geliştiriyor. Mesela kamu önünde konuşmaktan ödü patlardı, şimdi bu ona büyük zevk veriyor."

Bu armağan sisteminin işleyişine daha yakından bakalım. Bu hem fevkâlade modern hem de çok gelenekseldir. Modernliği, her şeyden önce, üyelerine verdiği özgürlükten gelir. Yapmanız gereken tek şey, yirmi dört saat içki içmemeyi kabul etmektir. Hiçbir kontrol yoktur, sadece kişinin beyanına dayanılır. Bir AA grubuna girebilir ve gruptan çıkabilirsiniz, grup değiştirebilir, eğer isterseniz geri dönebilirsiniz. Bu gruplar artık dünyanın her yerinde kuruluyor ve küresel bir birlik, tamamen tabandan kontrol edilen bir ağlar ağı oluşturuyorlar. Grupların kendileri, doğrudan demokrasiye yaklaşıyor. Hiçbir karizmatik lider, hiçbir guru yok. Aksine herkes anonimdir, AA'nın kurucuları bile bütün diğer üyeler gibi sadece ilk adlarıyla tanınırlar. Üyelerinin geçmişleri, mekânsal ya da kültürel kimlikleri açısından ortak paydaları olmaması, grupların sadece ortak sorunları temelinde kurulması, AA'nın modernliğinin bir başka göstergesidir. Bütün AA literatürü grubun tek amacının alkoliklere yardım etmek olduğunu vurgular; bu, daha siyasî grupların eleştirmiş olduğu bir özelliktir. Fakat görmüş olduğumuz gibi, amacın alçakgönüllülüğü, üyeleri açısından içki içmeyi bırakmanın çok ötesine geçen çarpıcı sonuçlar elde etmesiyle bağlantılıdır.

Böylesi dönüşümler bağımlılığı tedavi eden profesyonelleri zaman zaman AA'nın garip bir tarikat olduğunu söylemeye yöneltmiştir. AA'da neler olup bittiğini gözlemleyince, bu eleştiriye katılmak zordur. Bu tip eleştiriler yapanlar, tarikatlere özgü fenomenleri, bazı alkoliklerin harekete katılmalarının ardından detoksikasyon sürecinin ilk aşamaları boyunca yaşaya-

bildikleri bağımlılıkla karıştırıyorlar; oysa bu ikincisi, alkoliklerin kendilerini içinde buldukları fiziksel ve moral çöküntü durumu nedeniyle gösterilen bir reaksiyondur. Alkoliklerin ruhsal bunalım ve akıl karışıklığı dönemleri geçirmeye meyyal oldukları ve bunun kendilerini değiştirmek [*conversion*] için başlıca adaylar haline getirdiği doğrudur ve kendi pratiklerinde böyle şeyler görmeye alışık olmayan profesyonellerin rahatsız olması hiç de şaşırtıcı değildir.

Ancak hareket, modernliğine rağmen, armağanın birçok geleneksel özelliğini de taşır. Bu armağan sisteminde hiçbir kopuş, hiçbir aracı yoktur. AA bu konuda aşırı bir tavır alır. Alkolizm tedavisi olmayan bir hastalık olarak görülür - dolayısıyla bir AA üyesi daima alkoliktir, ama içki içmeyen bir alkoliktir. Dolayısıyla gruba yeni katılmış olanlar ile yirmi beş yıldır üye olanlar arasında hiçbir ayrım yoktur. Bir tarafta tedavi edenler, uzmanlar, bilenler, öte tarafta da hastalar, yardım isteyenler görmeyiz. AA bu ilkeye çok katı biçimde bağlıdır. Toplantılarda her üye konuşmaya daima kendini tanıtarak (sadece ilk adıyla) ve "Ben bir alkoliğim" diyerek başlamak zorundadır. Bize göre hizmeti sunan ile tüketici arasında her türlü ayrımın bütünüyle reddedilmesi (ki ticarî sistemde ve devlet sisteminde aracıları böylesine öne çıkaran budur)[2] can alıcı önem taşımaktadır ve AA'nın komünal özelliklerini de, muazzam ölçüde büyümesine rağmen bürokrasi olmayışını da açıklar. Armağan engellenmeksizin dolaşabilir, ayrıca cemaat ve doğrudan demokrasi (her grubun başkanı üyeler tarafından seçilir ve başkan her üç ayda bir değişir) ilkelerine dayanan bir sistemde aracıların hiçbir kontrolü yoktur.

Bürokratik ya da profesyonel "kışkırtma"lara kapılmamak için AA, nereden geldiğine bakmaksızın paradan uzak durur. İster özel girişimden ister devletten olsun, dışardan gelen her türlü fonu reddeder. Her AA topluluğu (grubu) kendi kendisini finanse etmek zorundadır. Her toplantının sonunda birileri bir şapka dolaştırır, üye olmayan konukların para vermemesi

2 Bkz. 10. kısım.

istenir! Hiçbir tanıtım yoktur. Küresel AA ağı başka yollardan yayılır; armağan gibi dolaşır, sözler aktarılır.

AA grupları başka açılardan da gelenekseldir. Ortak bir tarih zemininde oluşmuş bir topluluk olmasa da, toplantılar genellikle alkolik geçmişinin öyküsünü anlatan bir üyenin dinlenmesinden ibarettir. Buna "paylaşma" denir. Dahası, çoğu kez gerçekleşen kişisel dönüşümün derecesi, antropologların tanımladığı giriş [*initiation*] ritleri bir yana bırakılırsa benzersizdir. Son olarak, her üyenin kendini, ona içki içmeyi bırakma cesaretini verecek üstün bir güce teslim etmesinde ısrar edilmesi hem geleneksel hem moderndir. Her kişiye uygun bir tanrıyla karşı karşıya olmamız anlamında moderndir (AA bir din olmadığını, her üyenin kendi inançları olduğunu açıklıkla belirtir), aynı zamanda gelenekseldir de, çünkü, üye kendisini modern birey için tipik olan narsisizmden kurtaracak bir güce inanmak zorundadır. Bateson'un yazdığı gibi: "Bir tür çifte teslimiyet sayesinde aşarsın. Alkol ile Tanrı arasında bir tür denklik vardır, ikisi de senden daha güçlüdür... AA'yı başlatan Bill W. çok zeki bir adammış, çok zeki" (1987, 128). AA egonun "teslim olma" ve kendini terk etme, kişilikten feragat ihtiyacına büyük önem atfeder. AA'ya ait olan birey, alkoliğin yalnız narsisist bilincini, kendisini teslim ettiği büyük bir varlıkla birleşmiş bir bilinçle değiştirir. Kişi, bir armağan sistemine bağlantıyla beraber oluşan ve ona "hastalığı"yla yüzleşme gücü veren bir bilinç genişlemesi yaşar.

Geleneksel ve modern, *Gemeinschaft ve Gesellschaft* [*cemaat ve toplum*], ama kopukluk olmayışı ve armağan üzerine kurulu olan AA, bu kategorileri bozar, Batılı düalizminin ve pek çok yazarın bizi seçim yapmak zorunda bıraktığı ikili karşıtlıkların sorgulanmasını sağlar: Devlet ile bireysel egemenlik (Bowles ve Gintis 1987), holizm ile bireycilik (Dumont 1991) ve daha genel terimlerle, AA'yı kaâle alan ender sosyal bilim araştırmacılarından biri olan Bateson'ın (1972, 337) belirttiği gibi ruh ile madde arasındaki ikili karşıtlıklardır bunlar.

Alkolik olmayan dünyanın, ... AA'nın yöntemlerinden öğreneceği pek çok ders vardır. Eğer ruh ile madde şeklindeki dü-

alist Kartezyen terimleriyle çalışmayı sürdürürsek, muhtemelen, dünyayı Tanrı ile insan; elit ile halk; seçilmiş bir ırk ile ötekiler; ulus ile ulus ve insan ile çevre şeklinde görmeyi de sürdürürüz. *Hem* ileri teknolojiye sahip olup *hem de* dünyaya bu garip bakış tarzı bulunan bir türün varlığını sürdürebileceği kuşkuludur (Bateson 1972, 337).

Böylesi bir sorgulama egzotik doğu felsefesinden gelmez, hayır, çok daha sıradan bir yerden gelir: ABD'den, Amerikan orta sınıfından, adsız bir Amerikalı'dan! Bu, böylesine zengin ve etkili, aynı anda böylesine yeni ve eski olan bir deneyime ve felsefeye entelektüellerin ilgisizliğini kısmen açıklayan AA paradokslarının en önemsizi değil. AA bir tür devrimdir. Ama yalnızca analoji yoluyla bir devrimdir, çünkü gürültü patırtı yapmadan ve şehitler olmadan ilerler. Talepte bulunmaz, hiçbir tartışmaya katılmaz ve sürekli olarak tek bir alçakgönüllü hedefin peşinden gider: İçki içmeyi bırakmak isteyenlere yardım. Gelgelelim bizim kartezyen düşünce kategorilerimiz, armağan temelinde kurulu olan, anonim olarak doğrudan temas yoluyla, devletten, medyadan ve aynı zamanda gelenekten bağımsız yaygınlaşan bu ağ için geçerli değildir. AA, alkolle sorunlarına bir çözüm bulmak isteyen on binlerce insana hayatlarının anlamını yeniden kazandırır. Din değildir. Bizi durup düşünmeye yöneltmesi gereken yeni bir toplumsallık biçimidir, armağan sisteminin günümüzde nasıl işleyebileceğine ilişkin bir modeldir, eğer büyüme paradigmasını terk edeceksek ve piyasa kötü bir efendi olmaktan çıkıp iyi bir hizmetkâr haline gelecekse, modern toplumun ve insan ilişkilerinin nasıl olabileceğini gösterir. Keşke ekonomistler Keynes'in dilemiş olduğu gibi, dişçiler kadar mütevazı olsalardı!

HAYIR İŞİ

Belirli sayıda gönüllü örgütün niteliğinin değiştiği ve sonunda devlet sisteminin ya da ticarî sistemin parçası haline geldiği doğrudur, ama sık sık armağana dayalı hareketlerin ortaya çıktığını da görüyoruz. Bu genellikle göz ardı edilir - tıpkı, bü-

rokratik kurumlara dönüşmeksizin armağan ilkesine göre çalışmayı sürdüren AA gibi örgütlerin görmezden gelindiği gibi. Çoğu, sağlık, gençlik sorunları, madde bağımlılığı, kadınlara yönelik şiddet, yoksulluk, boş zaman gibi sosyal meselelerle ilgilenen böylesi örgütlerin başlıca özellikleri nelerdir?

Kopuşsuzluk: Cemaat bağları

Bu örgütlere, aynı alanda çalışan kamu kurumlarından farklarının ne olduğunu sorduğumuzda, vurguladıkları ilk nokta, hizmeti veren ya da sunan ile alan arasında hiçbir fark olmayışıdır. Değişik derecelerde olmakla birlikte, genellikle yabancılarla ilişki kursalar da (bu özellikle çalışma alanı Üçüncü Dünya olan örgütler için geçerlidir), görmüş olduğumuz gibi, sürekli bir bu mesafeyi azaltma ve ilişkiyi kişiselleştirme eğilimi vardır (yabancı ülkelerde çocuklar için kişiselleştirilmiş yardım, yardım için çalışanların kişisel bağlılığı, sürekli olarak gönüllülerden yararlanma vb.). Bir toplum örgütü olmak esas olarak bu anlama gelir: Yapılan eylemlerin başlıca ve itici gücü, örgütün üyeleri arasında veya örgüt ile yardım edilen kişi (hemen hiçbir zaman "müşteri" olarak anılmaz) arasında var olan bağdan doğar. Hepsi de kendi çalışmalarını devlet müdahalesinden ayırt eden şeyde ısrarlıdır: Hizmeti sunan ile alan arasındaki komünal bağ... Bir kopuş olmayışı, kendine yardım gruplarında özellikle çarpıcıdır, fakat her yerde vardır. "Burada evlerindeler; burası devlet dairesi değil" derler. Ayrıca, yararlanan kişi ile uzman arasında uçurum yaratan profesyonel beceriye atfedilen üstünlük anlamı da reddedilir: "Hepimiz aynıyız; hepimiz bizi görmeye gelen insanların sorunlarını anlayabiliriz; biz de onlar gibiyiz."

Bireyin önemi

"Veren" ile "alan" arasındaki bu bağlantı, ilişkiye dışsal normlarla değil, bağın kendisi tarafından yönetilen ilişkilerde insanlara farklı davranılması anlamına gelir. "Yardım edilen insan

bir dosya değildir". "Tek tek her bireyden sorumluyuz" der toplum örgütlerinin üyelerinin çoğu. Bu pratikte nasıl işler? Yanıtlar çeşitli ve kendiliğindendir. Örneğin: "Eğer üyelerimizden biri babasını kaybederse, kendisini ziyaret ederiz. Kaç bürokrat aynı şeyi yapardı ki?"

Tarihsel olarak pek çok sosyal sektörde gönüllü çalışmanın yerini kısmen ücretli yardım almakta ve profesyonelleşme, teknik beceriyle eşanlamlı gelmektedir. Bununla birlikte, bu alanlardaki gönüllülerin, ilişkilerinde büyük bir "insanlık" göstermeyi sürdürdükleri belirtilmeye değer. Bu olgu, son yıllarda hastane sektöründe, özellikle de gönüllülerin kritik bir rol oynadığı geçici bakım gibi alanlarda giderek daha önemli hale gelmektedir. Bağların niteliği asla ücretli bir ilişkiye tamamen kurban edilmez. Montreal hastane sektöründe gönüllülerin değişen rolünü incelediği çalışmasında Aline Charles şu sonuca varır: "Gönüllülerin, çalışmalarının asla vazgeçmeyecekleri bir yönü varsa, o da, hastalara verdikleri moral destek ve hastanede geçirdikleri sürenin daha az sıkıntılı olmasına katkıda bulunan her şeydir" (1990, 85).

Armağanı devletle kıyaslamak, iki çok farklı ilkeyi gözler önüne sermektir: Haklar açısından sözleşmeyle tanımlanan formel sorumluluk ile bizim için benzersiz olan ve bizim kendileri için benzersiz olduğumuz kişilerle bağlardan kaynaklanan bir sorumluluk... Armağan terimleriyle toplum, her bir mensubunun başkalarıyla benzersiz ilişkilerinin toplamından oluşan bir ağdır. Söz konusu örgütlerin sunduğu tablo da budur. Böyle bir ağ bizi, herhangi bir yeniden dağıtımda her mensuba payını veren bürokratik bir merkeze dayalı formel bir sistemden çok daha fazla kendisine bağlar. Merkezî bir yeniden dağıtım sistemi, ancak sosyal ağla bağlantılıysa, onunla zenginleştirilmiş ve onun damgasını taşıyorsa işleyebilir. Aksi takdirde bize kötü anlamıyla bürokrasi kalır: Uyarlanma gücünden yoksun, katı bir yapı.

Her bireyi istatistiksel ya da benzer bir şekilde "işlemek" amacıyla, kelimenin dar anlamıyla bir "sayı" haline getirmeyi amaçlayan sistemleri düşününce, bu farkların önemini göz ar-

dı edemeyiz. Bu sistemler için benzersiz olan her şey bir sorun haline gelir. Bu bakımdan paradoksal olarak modern bireycilikte kritik rol oynayan devlet aygıtından daha az bireyci hiçbir şey yoktur. Devlet bireyleri cemaatten, aileden, kendilerini kuşatan ve özgürleşmelerini engelleyen, kendi kendine koydukları hariç hiçbir yükümlülüğü olmayan "gerçek" bireyler haline gelmekten alıkoyan bütün bağlardan kurtarır. Armağan sistemine göre ise, aksine, bir kişi ne kadar fazla bağa sahipse o kadar "bireyselleşmiş" hale gelir, bireyselliği o kadar güçlenir. Devlet, tersine "kişisellikten uzak bir birey"e ihtiyaç duyar (Gouldner 1970). Her bir mensubunun benzersiz niteliğini örgütlerinin ve işleyişinin gereklerine "feda eden" modern toplum, sanki bunu telafi etmek için bir bireycilik ideolojisi icat etmiştir. Campbell'in belirttiği gibi, avcı-toplayıcı toplumlarda (Campbell, Moyers, Flowers, 1988), yalnız avcı kendine, yalnız ve benzersiz *olmadığını* hatırlatma ihtiyacındadır, bürokrat ya da montaj bandındaki işçi de, benzersiz olduğunun söylenmesini ister ve görünüşün aksine, bir birey olduğunun ve yeri doldurulamaz olduğunun söylenmesi ihtiyacı hisseder.

Zevk, özgürlük ve karşılık

İnsanların gönüllü çalışmalarına ilişkin getirdikleri en yaygın açıklama, kendilerinin aileden, cemaatten, "genelde hayattan" çok şeyler aldıkları ve biraz olsun karşılığını vermek istedikleri şeklindedir. Gönüllü çalışanlar yardım ettikleri insanlara karşı bir yükümlülük duygusu taşırlar, fakat ayrıca eylemlerini motive eden başlıca etkenlerden birinin zevk olduğunda ısrarlıdırlar. Zamanlarının büyük bölümünde kendilerini sadece profesyonellerden ayırmakla kalmazlar, ayrıca hayır işiyle ve dinsel görevle birlikte anılan "eski" gönüllü çalışma fikrinden de ayırırlar. Bu pek çok insanın güçlü bir manevî tarafı bulunmasına engel değildir, "o sadece beni ilgilendiren bir şey" derler sorulduğunda.

Hepsi de, kendi kurtuluşunu yardım çalışmalarıyla satın alan hâmi hanımefendi imajını bozmaktadır - "zengin ve işsiz

güçsüz, iki sosyal angajman arasında yoksulların gönlünü almaya çalışan" hanımefendi imajını (Charles 1990, 15). Yeri gelmişken bu tablonun, gönüllü çalışmayı, hatta geçmişteki gönüllü çalışmayı, bütün çeşitliliği ve zenginliğiyle eksiksiz olarak gösterip göstermediğini sorabiliriz. Hakikat ne olursa olsun, günümüzde insanlar aldıkları zevk için gönüllü çalışma yapıyorlar ve sunulan hizmetin tek taraflı olduğu, hiçbir karşılık vermenin söz konusu olmadığı yardım örgütlerinde bile, verdiklerinden fazlasını alıyorlar. "Çok yüce gönüllü olduğumdan bunu yapıyor değilim. Yardım ettiğim insanlardan öyle fazla şey alıyorum ki!" Bu sözler, öteden beri akla hayır için verilen armağanları ve ücretsiz çalışmayı getiren, gerçekten hiçbir karşılık alınmayan gönüllü faaliyetler düşünülünce garip görünebilir. Fakat sadece muhasebe ya da ticaret terimleriyle böyledir: Hiçbir "maddi" karşılık yoktur. Ama bir karşılık vardır ve bu önemlidir. İyilik [*benevolence*] kelimesini ve kök anlamını düşünün: İyi gönüllülük, özgürce kabul edilmiş, özgürlük anlamında bedava, gönüllü bir edim. Ama "bedava emek" anlamında değildir; "Bedava emek" birşeylerin pek de doğru olmadığını ima eden bir ifadedir ve standartları da, her türlü çalışmanın ücret şeklinde karşılığının verildiği bir dünyaya aittir. Bu faaliyetler bir kez çalışma olarak tanımlanınca, karşılıksız yapılmış olmaları başka bir anlam kazanır ve bir sömürü işareti haline gelir. Oysa bu faaliyetler, çalışma ve üretim dünyasının dışında, ücretli ilişkinin yarattığı kopuştan bağımsız olarak sürdürülür. Daima sosyal bağlarla uyumlu olup onlarla bütünleşmişlerdir, dolayısıyla ücretli ilişkiden ayrıdırlar. Bu çevrelerde para söz konusu olduğunda belirli bir rahatsızlık duyulduğunu ve küçük örgütlenmelerden yana apaçık bir eğilim bulunduğunu sık sık belirttik; bu küçük örgütlenmeler, kişisel ilişkilere imkân tanır, işleri ücretli personele devretmeyi gerektiren bürokratik yapılara ihtiyaç yaratmazlar. Böylesi gönüllü örgütler büyümeyi değil, çoğalmayı tercih ederler.

AA gibi bu örgütler, geleneksel komünal modelin kısıtlamalarının olmayışı anlamında moderndir. Üyelerinin sahip olduğu büyük özgürlük, bu örgütlerin başlıca özelliğidir ve onları dinî cemaatlerden ya da antik loncalardan -19. yüzyıl cumhuriyetçilerinin karşı olduğu yapılardan- radikal biçimde farklı kılar. Simmel, Ortaçağ örgütlenmelerinden, "kişiliğin küçük bir parçası"nın angaje ederek üyelerinin özgürlüğünü koruyan (1987, 429) modern örgütlere geçişin keskin bir analizini yapmıştır.

Söz konusu örgütlerin özelliklerinin çoğu, bilhassa kişisel ilişkilerin ve kişisel bağlılığın önem taşıması, geleneksel nitelik taşır. Fakat bu örgütler esas itibariyle moderndir, çünkü yabancılar arasındaki ilişkilerle ilgili ve özgürlükte ısrarlıdırlar. Bu bizi, örgütlerin eylemlerinin devletinkileri tamamlama tarzlarına geri götürür, çünkü bu özgürlük, artık sosyal ağ tarafından sağlanmayan birçok hizmeti sağlamaktan sorumlu kurumlar olmasını öngörür. Son bölümde gördüğümüz gibi, uzun süredir devlet, sosyal ağların bıraktığı yükümlülükleri, ortaya çıkan bütün avantaj ve sakıncalarıyla birlikte üstlenmiştir. Fakat bunun olmasına izin vermek, refah devletinin genişlemesini teşvik eder, oysa devlet kendisine miras kalmış olan rollerden bazılarını, özellikle de büyük ölçüde armağana dayanan rolleri doldurmayı başaramaz.

MODERN ARMAĞAN

Sahlins (1976) armağan için bir tipoloji oluşturmuştur. Bu tipoloji, armağan bir birincil ağda (yakınlar arasında) ne kadar fazla dolaşırsa, armağan ile karşılığı arasındaki eşdeğerliliğin o kadar az kesin olacağı, karşılık vermenin zaman içinde o kadar uzun süreye yayılacağı hipotezine dayanır. Bu "genelleşmiş karşılıklılığın" uç bir örneğinde, karşılık olarak verilen şey, "herhangi bir zamansal, niceliksel ya da niteliksel koşula bağlı değildir" (247). Bir başka deyişle yabancılıktan ne kadar uzaklaşırsak, eşdeğerlilik o kadar açık uçlu ya da genelleşmiş

olur, öyle ki piyasadan en uzak armağan en genel değiş tokuş tipini, zaman boyutunun hiçbir sınırı olmayan bir değiş tokuşu da temsil eder. Bu iki tip "genelleşmiş değiş tokuş" olduğunu düşündürür (Lévi-Strauss 1967):

- *Mekânsal* genişleme ya da genelleşme olarak somutlaşan değiş tokuş: Bu, piyasa için tipiktir ve teorik olarak bütün dünyayı kapsayacak şekilde yaygınlaşabilir. Niceliksel parasal denkliğe açık olan belirli mal türleriyle sınırlıdır ve zaman içinde genişlemeye pek yatkın değildir. Karşılık genellikle anında verilir.
- Yoğun ya da *zamansal* [*temporal*] genelleşme yaratan değiş tokuş: Her şeyi kapsayabilir ve hiçbir zamansal sınır yoktur. Mekânsal sınırlar yoktur, çünkü dolaşım sadece kişiler arası bağlar dolayımıyla gerçekleşir. Bu bağların "niteliği" ne kadar iyiyse, niceliksel eşdeğerlilikten ve ticarî değiş tokuşla ilişkili olan anında karşılık vermeden uzaklaşmak o kadar kolaydır. Bağ ne kadar yakınsa, değiş tokuş en azından görünüşte o kadar tek taraflıdır.

Fakat yabancılara verilen tek taraflı armağanları nasıl kavrayabiliriz? Bu tipolojiye göre, yabancılara verilen armağan, Sahlins'in "negatif karşılıklılık" diye adlandırdığı şey olarak tanımlanır ve verilmiş olanı aşan bir karşılığı amaçlar. Bu kâr getiren karşılık kuralının, yabancılara verilen tek taraflı armağanların, mesela kan ve organ bağışlarının oluşturduğu çağdaş alanda geçerli olmadığını görmüştük. Bu kural afet zamanlarında yapılan bağışlar ve gönüllü çalışmalar için de geçerli değildir. Ayrıca söz konusu kural karşılıklı destek gruplarına da uymamaktadır; bu gruplar bazen sınırları kesen bir bağ yaratır, mesela Adsız Alkolikler'in bir üyesi, nerede olursa olsun, sorunları hakkında kendisine yardım edecek birine telefon edebilir. Bütün bu örneklerde Sahlins'in söylediğinin aksine, kişilerin yakınlığı ile eşdeğerliliğin esnekliği arasında hiçbir korelasyon yoktur.

Yabancılara verilen armağanların alanı, özünde moderndir demiştik. Neden moderndir? Birincisi Sahlins'e göre, çoğu

toplumdaki çoğu armağana, kişisel yakınlık ağları, aile ya da arkadaşlık gibi birincil bağlar dolayım oluşturur. Fakat yabancılara verilen armağanlar için böyle bir dolayım ya yoktur ya da aslî önem taşımaz. Başka bir yerde belirtildiği gibi, ilişkiyi kişiselleştirme eğilimine ve vericiler (armağan sisteminin içinde ve armağanın ruhuyla doludurlar) dışındaki aracıların sayısını azaltma yönündeki sürekli eğilime rağmen, çoğu kez, belirli bir alıcı hakkında hiçbir bilgimiz yoktur.

Ama dinlerin, özellikle Hıristiyanlık'ın daima bu tür armağanı teşvik ettiği yanıtı verilebilir. "Yabancıyı sevmek" Hıristiyanlık'ın temel bir inanışıdır ve hayır olarak armağan sadece yakınlarımız ve sevdiklerimizle sınırlı değildir. Aksine insanın komşusu tüm insanlık olarak düşünülür. Gelecekleri güvencesiz olmasına rağmen dinî cemaatler bu bakımdan örnektir. Mensupları bir anlamda "armağan profesyonelleri"dir. Bu, temel kavramları sömürü, tahakküm veya faydacılık olan ister Marksist ister liberal ister feminist olsun modern kuramın tasavvur edemeyeceği bir kategoridir. Gerçi, söz konusu akımlar, yoksulluk yeminini,* sömürünün ya da riyakârlığın bir başka biçiminden ibaret olarak tasvir ettiklerine göre, bu cemaatleri doğru biçimde kavradıklarının nasıl düşünebileceğini anlamak zordur.)

Ama din özgül olarak modern değildir, dolayısıyla yabancılara verilen armağanın modern armağana özgü olduğunu nasıl ileri sürebiliriz? Bu tür armağanın köklerinin büyük dinlere, özellikle Hıristiyanlık'a uzanması çok muhtemeldir,[3] ama din ile yabancılara verilen armağan arasında bugün var olan bağ çok daha zayıftır, çoğu kez de böyle bir bağ yoktur. Dinler önemli bir rol oynasalar da bu fenomen için artık elzem değildir ve etkileri de çoğu kez bireyin özel alanında yansır - âdeta kendi başına konsil toplayan bir kişisel maneviyat içinde. Açık olan şudur: Görüştüğümüz bütün kişiler hayır amaçlı arma-

(*) Hz. İsa'nın izinden gitmek amacıyla, bütün mal mülkten feragat etme yemini - e.n.

3 Yardımın kökenleri hakkında, bkz. Cheal'in eserinde Weber, 1988, 157; Mauss, 1950, 169; Veyne, 1976, 44-65. sayfalar.

gan, yani cennete gitmek amacıyla yapılan sevabın bir biçimi olarak armağan için geleneksel dinî modeli kesin bir dille reddettiler. Bunun yerine, farklı görünüşler altında karşılığında aldıklarının önemini vurguladılar. Halihazırdaki bulgularımız yabancılara verilen armağanın, din çoğu zaman geleneksel olmayan biçimlerde kendini gösterse bile dinden bağımsız var olduğuna işaret etmektedir.

Yabancılara verilen armağanın modern bir olgu olduğu iddiamıza yapılabilecek son bir itiraz daha var. Roma İmparatorluğu döneminde bu âdet dinden ayrı olarak vardı ve Paul Veyne'in Roma himayeciliği hakkındaki kitabında (1976) gösterdiği gibi, hatta ciddi bir önem de taşıyordu. Fakat yabancılar arasında çağdaş armağan verme pratiği, zengin Romalıların halka verme pratiğinden kritik bir açıdan farklıdır: Günümüzdeki armağan sınıfsal bir olgu değildir. Uluslar ve sosyal gruplar arasında bir ölçüde yeniden dağıtım söz konusu olsa bile, modern armağan üst sınıfın halka karşı ahlâkî yükümlülüğüne dayanmaz. Modern armağana her sosyal katmandan insan katılır, sadece para bağışlayarak değil, insanları dinlemek, ziyaretler yapmak, yaşlılara eşlik etmek vb. işler için zamanını vermek suretiyle de. Dahası bu tip armağanlar çoğu kez anonim, hatta gizlidirler, her durumda işyerindeki arkadaşlara ya da hatta yakınlara bile anlatılmaz. Burada zengin sınıfın topluluğa armağan verişindeki gibi hiçbir gösteriş söz konusu değildir.

Meçhul birine verilen meçhul bir armağanda, dinsel güdü esas değildir ve bütün sosyal tabakaları kapsar: Bu, yabancılar arasında modern armağanın dünyasıdır ve önemi giderek büyümektedir.

Modern toplumda şimdi var olduğu şekliyle armağan hakkındaki bu araştırmayı sona erdirmeden önce, tarihsel olarak kendi değillemesinin somutlaştığı yerde, ticarî alanda armağanın kaderinin ne olduğunu kendimize sormalıyız.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Armağan ve Ticarî Mal

İŞLETMELERİN HİZMETİNDE ARMAĞAN

Dale Carnegie'nin paradoksu

Ticarî alanda armağan genellikle nesnelerin dolaşımının, ürünlerin dağıtımının, satışların bir aracıdır. Armağanın tacirler tarafından bu araçsal kullanımını saptamak zor değildir: Dale Carnegie, 1936'da yayımlanan *How to Win Friends and Influence People* kitabıyla çok para kazanmıştı. Kitap armağanın piyasanın düzenine nasıl sokulacağı hakkında bir el kitabıydı ve ilk basımından beri sürekli yeniden basılıyor. Yazar bölümler boyunca aynı fikri tekrarlar: Eğer iş hayatında ve hayatta başarılı olmak istiyorsanız, başkalarına ilgi gösterin. Ayrıca bu öğüde uyarak zengin olmuş insanlardan, hepsi birbirinden esin verici bir sürü örnek verir. Fakat formülün görünüşteki basitliği çok geçmeden paradoksal hale gelir, çünkü formül sadece gösterilen ilgi içtense işe yarar görünmektedir. Aslında Carnegie'nin kitabında örtük olarak bulunan şey, faydacı bir bağlamda armağanı kuşatan o muğlaklıktır. Armağan getiren tacir şöyle düşünür: "Para kazanmak için işe armağanlar sunarak başlamak zorundasın, daha sonra bunlar için çok

para istersin." Ama ticarî mantığın bu basit versiyonundaki sorun, Carnegie'nin göstermeye çalıştığı gibi, bu mantığın temel bir öğeyi gözden kaçırmasıdır: Tacir eğer daha sonra harcadığı parayı çıkarmak istiyorsa, armağanını sunarken içten olmak zorundadır! Bir teknik, bir gambitler dizisi ya da ticaret olarak insan ilişkileri hakkında yazılmış bu ilk ve en başarılı eser, armağan verme anekdotlarıyla doludur; bu anekdotlar, tacirin o çok sevdiği araç-amaç ilişkisine dayandıkları ölçüde, bu ilişkiyle çelişirler. Başlangıçta yazar bu kitabı, kamu uzun süredir böyle bir kitap beklediği için yazdığını ve böyle bir eserin henüz yazılmamış olmasına şaşırdığını ileri sürer. Rockefeller'ın şu sözlerini aktarır: "İnsanlarla iyi ilişki kurma yeteneği, şeker ya da kahve gibi satın alınabilir bir maldır. Bu yeteneğe, güneşin altındaki başka her şeye ödeyeceğimden daha fazlasını öderim."(19) Fakat Rockefeller'ın sözlerinde bir çelişki kendini göstermektedir: Eğer insanlarla iyi ilişki kurma yeteneği, Rockefeller'ın talebi de dahil, büyük talep çeken ve diğer mallardan farksız bir mal ise, Carnegie'den önce kimsenin bu malı üretmeyi düşünmemiş olmasını nasıl açıklarız? Yanıt kitaptadır: Kitaptan her şeyden önce, başarılı insan ilişkilerine sadece araçtan ibaret, maldan farksız bir şey muamelesi yapamayacağımızı öğreniriz.

Carnegie'nin eseri, geleneksel değerleri (sadakat, coşku, ekip ruhu) anlatır. Elbette paraya çok büyük vurgu yapılır, fakat yazar aynı zamanda paranın sonuç olarak geleceğini, insanın asıl amacı olamayacağını söyler görünmektedir. Mucizevî bir formül olarak girişte sunulan mesajının bütün muğlaklığı, bu ikili doktrinde de örtük olarak mevcuttur: "Öteki kişinin kendini önemli hissetmesini sağla - ve bunu içtenlikle yap" (145). Amacı okurları, ilişkileri iş yaşamına uygun hale getirmenin sırrına erdirmek olan yazar, "hayatta başarılı olmanın" yolunu öğrenmek için, kendisinin de kabul ettiği gibi (132) uzun vadede Konfüçyüs'ten İsa'ya insanlığın bütün bilgelerinin ortaya koyduğu düsturlara dönmek zorundadır: Başkalarıyla ilgilenmek, ama içtenlikle ilgilenmek, yoksa faydacı güdülerle değil, bir amaca erişmenin aracı olarak değil, ama başlı

başına bir amaç olarak. Bunu yaptığınız zaman ödül olarak maddi başarı amacına da erişirsiniz. Dale Carnegie'nin paradoksu dediğimiz şey budur ve ticarî alanda bile sosyal bağların araçsal kullanımının faydacı söylemde göründüğü kadar basit olmadığını açıklıkla gösterir.

İŞ HAYATINDA ARMAĞAN

Dolayısıyla iş hayatında enformel ilişkilerin önemi yeniden keşfedilmiştir. On yıllardır bu tür ilişkilerin araştırılması, işletme sosyolojisi için merkezî önem taşımaktadır. Bu sosyoloji ilk kez 1930'larda, Mayo ekibinin işçi verimliliğini artırması muhtemel etkenleri arayan ünlü çalışmasıyla ortaya çıktı; bu araştırmada, hem deney grubu hem de kontrol grubu kullanılarak birçok bilimsel deney yapılmıştı. İşyerinde aydınlanmayı, renkleri, sıcaklığı, ücretleri, dinlenme zamanlarını, hareket özgürlüğünü vb. değiştirdiler. Ne yaparlarsa yapsınlar deney grubundaki üretkenlik açıklanamaz biçimde arttı, sonunda birileri işçilerin, sadece kendileriyle ilgilenilmesi olgusuna cevap verdiklerini ileri sürdü! Mayo'nun bulduğu şey, bir işletme içinde enformel örgütlenmenin ve birincil grupların moralinin, üretkenlik için önemli olduğudur. Bu olgu elbette George Akerlov (1984) gibi iktisatçıların yaptığı gibi, armağan terimleriyle yorumlanabilir. "Fordizm"in (montaj hattına ve işçinin vasıfsızlaştırılmasına dayalı bir üretim modelinin) krizi ve işçilere işyerleriyle ilişkilerinde yardımcı olacak, yakınlık ve aidiyet ağlarının önemini dikkate alan yeni formüller bulmaya yönelik çalışmalar göz önünde bulundurulursa, bu konunun, günümüzdeki tartışmaların en önemli noktalarından birini oluşturduğu açıkça görülür.

Her türlü yakınlık ağı, armağana birşeyler borçludur. Bunu görmek için, bu konuyla ilgili literatüre ve kalite çemberleri gibi birçok ünlü formülle sonuçlanan deneylere göz atmak yeterlidir. Ya da Japon sanayiinin üstünlüğüne ilişkin açıklamalara bakabiliriz. Daha 1946 gibi erken bir tarihte Ruth Benedict Japonya hakkındaki eserinde, bu toplumda armağanın

ekonomik alanda bile sahip olduğu önemi vurguluyordu. Daha yakın bir tarihte Ronald Dore (1987), Japonya'nın ekonomik etkinliğini, azami kâr elde etme arzusunun yerini alan özgeci sosyal değerlere atfetmiştir. Fransa'da Saint-Gobain gibi büyük şirketlerin artık yerel küçük girişimciler ağlarıyla ilgilenmesi, kısmen aynı trendin bir parçasıdır ve ekonomik fenomenler için kabul edilir bir açıklama olarak sosyal etkenlere bir geri dönüşe işaret eder.

Bununla birlikte bağlar ile armağan arasında ayrım yapmak zorundayız. Armağan bağa hizmet eder, yani bağın kendisi değildir. Hiçbir insan örgütlenmesi makine gibi işlemez. Bütün örgütler kendi örgüt şemalarından daha fazla bir şeydir ve eğer bu fazla şey, bu ek -ki örgüt mensupları arasındaki ilişkilerin niteliğidir- kaybolursa hiçbir şey yolunda gitmez. Mayo'dan bu yana insan ilişkileri ekolünün göstermiş olduğu şey işte budur, örgütler içindeki iktidar ilişkilerinin daha yakın tarihli stratejik analizleri de bunu ortaya koymaktadır (Crozier 1987, 1989). Taylorizmin (aşırı işbölümü üzerine kurulu seri üretim) sorgulanmasına yol açan ve Japon benzeri yöntemlere yönelten şey budur. Ayrıca rasyonel bürokratik ilkelere bire bir uyularak yönetilen, mensuplarını sadece maddi çıkarlara ve çok özel bir sözleşmenin şartlarına göre bir araya getiren örgütlenmelerde bile sosyal bağların önemi vurgulanmaktadır. Bu örgütlenmelerde bile taraflar arasında karşılıklı güven, her türlü ortak eylemin başarısı için temeldir.

Bağların kesinlikle önemli olduğu böylesi örgütlenmelerde, armağan ne ölçüde bu bağlara katkıda bulunur? Nesneler ve hizmetler, sözleşmeye dayalı mübadeleler kadar sözleşmeye dayalı olmayan mübadeleler aracılığıyla ne ölçüde dolaşıma girerler? Önemleri nedir ve sözleşmeye dayalı mübadeleleri nasıl genişletirler? Bütün enformellik incelemeleri, insan ilişkilerinin önemini ortaya koymuşsa da, armağanların önemi paternalist mülkiyeti mahkûm etmek amaçlı çalışmalar dışında pek az araştırılmıştır. Farklı ekonomik partnerler arasındaki karmaşık ve çokkatmanlı mübadelelerde armağanın oynadığı özgül rol pek az sektör incelemesinde ele alınmıştır. Söyle-

yebileceğimiz şey, armağanın önemli bir rol oynadığı, fakat etkinliğinin büyük ölçüde kaybetmeksizin sadece araçsal olarak kullanılamayacağıdır. Dale Carnegie paradoksu da budur.

Bu modern toplumda bireylerin, hizmetlerin nicelik ve niteliği üzerinde olumsuz bir etki yapacağı için[1] GSMH'yı artıracak olsa bile toplumun tüm kesimlerinin toptan ticarî entegrasyona neden direndiklerini açıklar. Bu direnç, özellikle sanat dünyasında net bir şekilde görülür.

SANAT PİYASASI

Görsel sanat eseri sadece bir meta değildir, fakat günümüz toplumunda aynı zamanda bir meta da olduğuna hiç kuşku yoktur. Hatta "en üst düzey" bir meta olarak kabul edilmektedir, çünkü artık bir spekülasyon nesnesidir - kullanım değerini bütünüyle kaybetmiştir, yalnızca gelecekte kazanacağı ticarî değere bakılarak satın alınır. Baudelaire bir keresinde sanatın "saf meta" olduğunu söylemişti. Sanat piyasasının günümüzdeki evrimi onu haklı çıkarmış görünüyor. "Günümüzde çağdaş sanat piyasasından, sanki sanat, gösteri işiyle [*show*-biz] kıyaslanabilir türden bir 'iş'miş gibi söz ediyoruz" (Robillard 1990, 142). *Time* dergisinden bir gazeteci "çağdaş sanat sadece para haline gelmiştir" iddiasında bulunacak ve "piyasa anlamın tüm ayrıntılarını yok etmiştir" diye ekleyecek kadar ileri gitmiştir (*Time*, 17 Kasım 1989, 43).

---

1 Richard Titmuss (1971) bu sorunu kan bağışıyla, tıp mesleği ya da az ücretli tıp öğrencileri tarafından kullanılan hasta insanlarla bağlantılı olarak ortaya atar:

> Paradoksal olarak -ya da bazılarına paradoksal görünerek- kan sistemi ne kadar ticarileştirilmiş hale gelirse... gayri safi milli hasıla o kadar artacaktır. Bu kısmen ve epey basit biçimde, ücretsiz bir hizmetin ..... pahalı görünüşlerle ilgili parasal ve ölçülebilir ücretli faaliyete çok düşük dışsal maliyetlerle.... istatistiki olarak "aktarımı"nın sonucudur. Eğer ev kadınlarına ev işleri için ödeme yapılsaydı ya da çocuksuz evli çiftler, evlat edindiklerinde veya hastanede yatan hastalar eğitim amaçlarıyla sorumlu tıp öğrencileriyle işbirliği yaptıklarında mali olarak ödüllendirilselerdi gayri safi milli hasılada benzer etkiler görülürdü. Gayri safi milli hasıla, ticarî piyasalar "kan eksikmesi"ni -ya da israfı, israf hesaba katılır çünkü birileri onu öder- hızlandırdığı zaman da artar (205-206. bkz. ayrıca 214).

Ama, bu son alıntıda öne sürüldüğü gibi, sanat gerçekten sadece bir piyasa sistemi midir? Yakından baktığımızda, böyle kesin bir yargıya varılamayacağını görürüz. Ayrıca, aynı gazeteci bir başka yerde, Japonların satın aldığı ve ABD'den çıkarılan sanat eserlerinden söz ederken şöyle der: "Ne zaman [ABD'den Japonya'ya bir eser satılsa, o eserin] âdeta boşlukta yok olduğunu hissediyorsun". Günümüzün sanat sistemi aynı zamanda bir armağan sistemi midir? Görsel sanatlar alanında çalışan bir sanatçı ne "üretir" (ya da yaratır)? Bu "ürün" neyi içeriyor da, ressamın kardeşine verdiği *Süsenler* gibi bir yağlıboya tablo, bir yüzyıl sonra, "yararlılığı" ya da enderliği hiçbir şekilde değişmediği halde 54 milyon dolara satılabiliyor? Böyle bir "ürün" hangi dünyaya aittir?

Garip metalar

Modern sanat fikrinin sanatçıya toplumda benzersiz bir rol verdiği bilinmektedir. Dahası Yves Robillard'ın gösterdiği gibi, bu yeni bir gelişmedir. Bir an için kendimizi sadece üretim sistemiyle sınırladığımızda, sanatçının koleksiyoncudan satıcıya, satıcıdan sanatçının kendisine kadar tüm rollerin kritik önem taşıdığı bir sisteme katıldığını görürüz. Bu anlamda, "sanatı yapan sanatçı değildir, sanat sanatçıyı yapar, çünkü sanat her şeyden önce ... şu şekilde ikili gruplara ayırdığım ayrıcalıklı oyuncular elitinin ürünüdür: Sanatçı ile eleştirmen, satıcı ile koleksiyoncu, müze küratörü ile sanat tarihçisi" (Robillard 1987, 14-15).

Bu yaklaşım sanatçıyı bir sisteme yerleştirir, ama bu sistem ticarî midir, armağan verme sistemi midir, yoksa karma bir sistem midir? Ayrıca her oyuncunun, özellikle "sanatçı"nın özgül rolü nedir? Modern toplum neden özellikle bu oyuncuya -yalnızca kolektif imgelemde bile olsa- böyle özel bir statüyü uygun görmüştür? Robillard'ın söylediği gibi sanatçının bir kurmaca olduğu ileri sürülebilir, ama bu kurmacanın gerekliliğini kabul etmek zorundayız. Sıfırdan 54 milyon dolara varan o garip evrimde, sanatçının bir değeri vardır, bu sanatçının Van

Gogh olması önemsiz değildir. Daha yakından baktığımızda, bu metaın nadir rastlanan başka pek çok özellikle değer kazandığını, bu özelliklerin hepsinin de sanatçı dediğimiz kişiyle bağlantılı olduğunu görürüz. Bu özelliklerin sadece armağan sistemine atıf yapılarak açıklanabileceğini göstermeye çalışacağız.

Sanatçıları çağdaş toplumdaki öteki üreticilerden ayıran birçok özelliğe dayanarak sanatçı "ideal tipi"ni[2] (Max Weber'in yapıtlarındaki anlamında) tanımlayabiliriz. Birincisi, öteki mal ve hizmet üreticilerinin aksine *sanatçılar müşteri kitlesini umursamaksızın kendilerini tamamen ürüne adarlar.* Bu toplumdaki öteki üreticiler, genellikle kendileriyle ürünün nihaî tüketicisi arasında bulunan aracıların isteklerini karşılarlar. Sanatçı tüm üreticilerin rüyasını gerçekleştirir: Müşteriyi hiç düşünmeksizin bir ürün yaratmak. Bu sadece tanımlayıcı bir özellik değildir, ayrıca, öyle görünüyor ki, varoluşunun temelidir. "Gerçek" bir sanatçı asla müşterinin taleplerine bakmaz ve bir sanatçının ne üretmesi gerektiğini belirlemek üzere bir pazarlama şirketinden yararlanmasını tasavvur etmek zordur. Ayrıca müşteri ürünü[3] değiştiremez, ona "saygı" göstermek zorundadır. Elbette sanatçı kamuda tanınmamışsa, hiç kimsenin onun eserini satın almaması riski vardır. Başarılı sanatçı eserleri satın alınan sanatçıdır, ama kendini satmadan; bir başka deyişle, çoğu modern üretici gibi davranmadan satın alınan sanatçıdır. Bir sanatçı için bir talebe karşılık vermek kendini satmaktır. Sanat sistemindeki oyuncular için bir sanat eserinin, kendinde ve kendisi için değil de dekora, duvarın rengine uyduğu için satın alındığı düşüncesinden daha aşağılayıcı hiçbir şey yoktur. Daha kötü tek şey, dekor gibi düşünülmüş bir sanat eseri ısmarlamak olurdu! Böyle bir işi kabul edecek sanatçı, sanat "piyasası"ndaki değerinin düştüğünü görme riskiyle karşılaşır.

---

2 Yakın zamana kadar sanatçının ideolojisi ya da değer sistemiyle ilgili olarak aşağıdaki tartışmaya atıf yapmak uygun olacaktı.

3 Tam söylersek, bu sadece görsel sanatlara uygulanır; ve hatta orada bile galeri tuvallerin belirli bir formatta olmasını isteyebilir. Fakat hiçbir zaman "şu mavinin azıcık daha koyu olmasını" isteyemez.

Öbür uçta kendini satmayan, müşterisinin taleplerine karşılık vermeyi reddeden, ama eserleri satmayan mutsuz sanatçı vardır. Bu anlamda sanat eseri "saf meta" değildir, daha ziyade saf Ürün'dür ve metaın antitezidir. Bu, belirli üreticilerin, yaratımda bulunurken tacirlerin isteklerine karşılık vermeyi kesin olarak reddetmelerinin sonucudur. Avangard fikri bunun en aşırı ve sapkın örneğidir. Avangard için başarılı olmak, başarısızlığın kanıtıdır. Avangard için değerli olan tek şey, öteki sanatçıların, bir başka deyişle üreticiler cemaatinin takdiridir. Böyle bir tavır takınma arzusu her zaman büyüktür – özellikle üreticiyi kullanıcıdan[4] koparmak, sadece üreticilerden oluşan bir cemaate dönmek isteyen modern sanatçılar arasında.

Bu bizi sanatçı mitinin ikinci yönüne götürür: *Üretim sürecinin kendisine* ve her şeyden önce ürün ile üretici arasındaki bağa atfedilen büyük öneme. Bu günümüzde üretim sürecinden söz edişimizle ciddi bir karşıtlık oluşturur, çünkü bu söz edişte, makinenin ve hatta entegre makinelerin oluşturduğu genel sistemin özerkliği sayesinde, sistemin "her şeyi kendi başına", üreticiden bağımsız yaptığı olgusunu vurgularız. Öte yandan sanatçı söz konusu olduğunda, ürününü "satamasa" bile, onu nasıl ürettiği hakkında konuşmaya teşvik edilir. Sanatçı meraklısını yani müşterisini büyüleyen bir ilham ve coşku içinde üretir ve modern üretimin, onun normlarının ve gerçekliğinin antitezi olan da budur. Sanatçı yaptığı yağlıboya resmin güzelliği hakkında konuşmakta zorlanabilir, ama onu yaparken ne hissettiğini, resmin arkasındaki fikrin ne olduğunu, karşılaştığı sorunları, bunları nasıl çözdüğünü vb. kolayca anlatabilir. Bunun önemini, sistemdeki öteki oyuncular, hatta ürünün yaratılma tarzına ve onu yaratan kişinin zihinsel durumuna ciddi bir önem atfeden müşteri de kabul eder. Sanat çevrelerinde şu gibi yorumlar çok sık duyulur: "Bu suluboya bir retrospektifin parçası olduğunda kendi başına olduğundan daha ilginç, çünkü sanatçının bir aşamadan ötekine nasıl geçtiğini anlamanıza yardımcı oluyor." "Bir eserin aştığı yol, çoğu kez eserin

4 6. bölüm bu konuyu ele alıyor.

kendisinden daha ilginçtir." "Çağdaş sanat, evriminin izlerini çoğu kez bitmiş eserde gösterir." "Sanatçının stüdyosu kutsal bir yerdir; herkesin girmesine izin verilmez."

Bu da bizi üçüncü özelliğe götürür. Sanat sisteminde üretici ile müşteri birbirinden kopuk varlıklar değildir. Müşteri üreticinin değerlerini paylaşır. Bir "eseri" (bir ürün değildir sözü edilen) alarak bir şekilde sanat camiasına katıldığını düşünmekten hoşlanır. Dolayısıyla esere ve yaratıcısına saygı göstermek zorundadır, esere sadece ürünmüş muamelesi yapmamalıdır. Bu sadece müşteri için değil, ayrıca para kazansalar bile bu sistemin değerlerini paylaşmak, sergilediği sanatçılara "inanmak", onları savunmak, onları kanatları altına almak zorunda olan tüm aracılar için de doğrudur. Belki bu nedenle bir sanat ürününü satın alan müşteriye "sanatsever" denir - o seven biridir.

Burada armağan sistemine yaklaşıyoruz. Bir tür üretici-müşteri cemaati vardır -modernitenin reddetmeye çalıştığı bir cemaat. Sanat sistemi, modernitenin temelleri için can alıcı önem taşıyan üretici-kullanıcı ayrımını reddeder. Bu modern toplumda sanatçının muğlak statüsünü kavramamız açısından önemli bir içgörü sağlar: Sanatçı bu topluma ait değildir. Böylece başa döneriz. Sanatçı faydacı sistemin değil, armağan sisteminin bir yaratığıdır. Faydacı bir toplumda sadece bir mit olabilir. Sanatçının tüm bu özellikleri, üretim anında ve sanatçının müşteriyle bağlarında açıklığa kavuşan bir anlam kazanır. Sanatçı hiçbir şeyin bozmaması gerektiği bir ruh hali içinde üretir. Ürün bu ruh halinden doğar ve ideal olarak başka hiçbir şeyden etkilenmemesi gerekir. Bu analize göre sanat edimi, bir armağan alma ve onu aktarma edimidir. Ürün sanat eseri esinin sonucudur. Sanat eseri aslında gerçek bir ürün değildir -modern üretim sistemine uymaz. Sanatçı aktardığı bir şey alır; bu armağandır. Estetik duygu, güzellik, ne ad verilirse verilsin bu ek, esastır: Onsuz eser sadece bir ürün olurdu ve sanatçı da çoktan endüstriyel üreticilerin saflarına katılmış olurdu.

Bu duygu sanatçı ile müşteri arasında dolaşımda olan bu ek, yukarıda betimlenen tüm tanımlayıcı özellikleri açıklar ve sanat dünyasını bir armağan sistemi, aynı inancı, belirli bir ürü-

ne saygıyı paylaşan meraklılardan oluşan bir cemaat haline getirir. Bu ekin hiçbir parasal eşdeğeri yoktur. Bu bütün sanatlar için geçerlidir. Sanatın aktarımında para daima yetersiz bir araç olmuştur. Her sanatçı tıpkı armağanda olduğu gibi, tanınmayı ve minnettarlık hisleri elde etmeyi umar. Bu bir konserden sonraki alkışların nedenidir, alkışlar sanatçıyı müzikseverе bağlayan cemaatin varlığının ve duygunun hakikaten birinden ötekine aktarıldığının işaretidir. Burada ticarî bir ilişkiden daha fazla bir şey söz konusudur, üretici-müşteri mesafesi kısmen kapanmıştır ve ne kadar büyük olursa olsun hiçbir para ödülü böyle bir şey yaratamaz. Sanatçı kendisini eserine "vakfetmiştir" ve alıcının da aynısını yapacağını umar. Sanatçı artık bir üretici değildir, bir yaratıcıdır. "Herhangi bir düzeyde" elde edebileceği olabilecek en iyi fiyatla yetinmez. Ve bu üretim sürecine de yansır: Bir piyanistin bir müzik pasajını tekrar etmesi, tatmin olmasını sağlar; bir montaj bandı işçisinin tekrara dayalı işi ücret getirir. İşçi üründen dışlanmıştır; sanatçı eserin içine girer. Biri dışlar, öteki kapsar.

Eğer sanat sistemine bu bakış açısından bakarsak her şey açıklık kazanır. Bu büyük sanat oyununda tarafların, özellikle "amatör" olması gereken müşterilerin rolü açıkça görülür: Müşteriler ticarî üretim sistemindeki gibi sadece tüketmekle yetinmezler, katılmaları gerekir. Müşteriler bir şekilde üreticiyle, armağanı sisteme sokan, öteki referans çerçevesiyle temas halindeki kişi olduğundan kritik bir rol oynayan sanatçıyla aynı sisteme katılmak zorundadırlar. Bütün oyuncular, sanatın mitine katılmak zorundadır. Fakat bu mitin cisimleştiği kişi, ticarî olmayan dünyayla temasta olan ve böylelikle aynı zamanda yaratıcı da olan üreticiye saygı kazandıran sanatçıdır.

Sanatçı ve üretim sistemi

Garip görünen şey, bu toplumda herkesin bir sanatçı olmaması olgusudur. Lewis Hyde'ın (1983) kitabının konusu budur. Müşterilerle piyasa kanalı üzerinden ilişkiye geçtiğinde, neden sanatçının böyle büyük bir kendini koruma ihtiyacı, şimdiye

kadar gördüğümüz öbür oyuncularınkinden daha fazla bir kendini koruma ihtiyacı vardır? Bir anlamda, sanatçıların tanımlayıcı özelliklerinin ve ürünü değerlendirişlerinin her şekilde modern toplumun idealini temsil ettiklerini söyleyemez miyiz? Modern toplum amacı üretim, tanrısı ürün olan toplumdur. GSMH'nın büyümesi, üretim oranındaki artış, üretkenlik artışı; bu toplumun ilerlemesini ve gelişmesini değerlendirirken kullanılan göstergeler bunlardır. Bir toplum her şeyden önce üretmek zorundadır ve daima daha fazla üretmek zorundadır. Bu modern toplumda doğruluğu apaçık sayılan bir ilkedir, ama pek çok başka toplumda garip görünür. Mesela kelimenin en dar anlamında hiçbir şey üretmeyen ve doğanın kendileri için ürettiğini almakla yetinen avcı-toplayıcıları düşünelim. Böyle bir modern tavır onlar için anlaşılmaz olacaktı.

Modern toplumun tüm kaynakları üretimin aksesuarıdır. Modern toplum bir üretim sistemi olarak tanımlanabilir ve bu bağlamda üreticinin statüsünün yüksek olmasını bekleyebilirdik. Ama tam tersiyle karşılaşırız. Sanayileşmenin başlangıcından beri, hatta tüccarın ortaya çıkmasından beri, birincil üreticinin değerini düşürecek her şey yapılmıştır. Aracıların devreye girmesi tüm karar alma sorumluluğunun doğrudan üretimle hiçbir ilgisi olmayan birilerinin ellerine geçmesi etkisi yaratmıştır. Bu trend Taylorizmle doruğuna ulaştı. Açıkça ve bilinçli olarak ve müşterinin talebi adına, üreticilerin otoritesi yok edildi ve üretimi kontrol eden aracıya aktarıldı. Friedmann'ın kullanışlı ifadesiyle söylersek, işin parçalanmasıdır bu.

Üretim tanrısına adanmış olan modern toplum, aynı anda üretimi idealize ederken, üreticiyi önemsiz bir unsura indirger. Bu modern toplumun paradoksudur. Ayrıca bu, modern toplumun neden sanatçı mitini keşfettiğini de açıklar. Sanatçının ürününe ve üretim edimine gösterilen sınırsız saygı ve bunların yüceltilmesi, gerçek üretim sisteminin üreticiyi yok etmesi olgusunun bir tür mitik reddidir. Sanatçı bu sistemin bir parçası olamaz. Sanatçı kendisini saran ve aslında üretiminin bağımlı olduğu mite ihanet etmeden, müşteriye ve onun en küçük bir talebine boyun eğemez.

Bu çoğu sanatçı için yokluk içinde yaşamanın ya da hayatını sanatından kazanmamanın neden önemli olduğunu açıklar. Sefalet içinde yaşayan sanatçı, üretim sisteminin kurbanı olan bir kahramandır. Sanatlarıyla geçimlerini sağlayan sanatçılar bunu özel bir tarzda yapmak zorundadırlar. Önemli olan şudur: Diğer üretimin alanlarının aksine, ürünün ticarî değeriyle sanatçının harcadığı emek miktarı arasında hiçbir bağ yoktur. Sanat dünyasında spekülasyon bu zorunlu dengesizliğe dayanır. Bütün oyuncular, (tacir için) altın yumurtlayan bu tavuğu korumak zorundadırlar ve her şeyden önce, bu toplumda diğer üretim alanlarına ve öteki üreticilerin eylemlerine (kârlı bir şekilde) yapıldığı gibi, onu öldürmemek ve parçalarına ayırmamak zorundadırlar.

Kan bağışlayanlar gibi sanatçı da karma bir sistemde yer alır. Fakat sanatçı, armağan ruhuyla sistemin geri kalanına nüfuz etmeyi başarır. Tıpkı kan bağışlayanlar gibi sanatçı da zincirin ilk halkasıdır ve karma bir sistemin parçasıdır. Fakat kan bağışlayanların aksine, sanatçı daima "ürün" üzerinde belirli bir kontrolü elinde tutar ve en azından bugüne kadar genel sistemi etkilemekte az da olsa başarılı olmuştur. Sanatçı olmak bir varoluş durumudur; kan bağışı ise ticarî sistem ya da devlet sistemi tarafından çok daha kolayca ve gördüğümüz gibi ters sonuçlar da yaratarak bünyesi içine alınabilecek bir edimdir. Uzun süredir öngörülen sanatın ölümü, bu etkinin ya da hiç değilse bu etkinin var olduğu yanılsamasının sonunu temsil eder. Dolayısıyla toplum çoğu kez, belirli armağanların -piyasa gibi yabancı sistemler tarafından kısmen ele geçirilmiş olsalar bile- metaa dönüşmesine şiddetle bir direnç gösterir. Bunun nasıl olduğunu da organ bağışı örneğinde görebiliriz.

ORGAN BAĞIŞI

Geleneksel toplumlarda organ bağışı tabiî ki yoktu. Bu modern teknolojinin bir ürünüdür ve gelecekte daha da yaygınlaşacaktır. İster ölüden ister canlıdan olsun organ bağışı, çeşitli açılardan kan bağışına benzer. Fakat pek çok farklılık da vardır.

Bağışçı ile alıcı arasındaki aracıların ve çok karmaşık teknoprofesyonel aygıtın önemi, bu olgunun hemen göze çarpan ilk özellikleridir. Burada bir kez daha "saf" armağan sistemini değil, karma sistemi buluruz, çünkü bu aracılar -teknisyenler ve profesyoneller- armağan tarafından değil, ücret ilişkisi tarafından yönlendirilirler. Fakat bu aygıt armağanın aktarımını sağlar. Toplum organ satışını kabul etmez. Kan örneğinin aksine, organ ticareti genellikle yasaklanmıştır, gerçi bir karaborsa da bulunmaktadır. Hindistan'da böbrek için açık pazar vardır, hatta canlı bağışçıların gözlerinden birini satabildikleri göz pazarı da var. Zengin alıcılar bu imkândan yararlanmak için dünyanın her tarafından Hindistan'a gelirler (Kass 1992, 67). Bulaşıcı hastalık taşıyan kan skandalı muhtemelen, organ transplantasyonlarıyla ilgili olarak ortaya çıkacak birçok skandalın sadece habercisidir. Fenomenin büyüklüğünü gösterecek gerçek sayılar bilinmiyor, ancak özellikle Latin Amerika'da, Kuzey Amerika'nın ve Batı Avrupa'nın zengin organ nakli piyasalarını[5] beslemek üzere adam kaçırma ve cinayetler gerçekleştiren organize çevreler ile organ talebinin büyümeyi sürdüreceği yönünde işaretler olduğunu biliyoruz. On ya da onbeş yıl daha fazla yaşamayı kim istemez ki? Veya daha önemlisi sevilen bir yakınını, ana baba veya çocuğunun hayatını uzatmak için mümkün her şeyi yapmayı kim istemez? Ama nakil yapılacak yeterince organ bulunmamaktadır. Mesela Fransa'da 1990 yılının sonunda 4.731 böbrek, 719 kalp, 380 karaciğer, 163 kalp ve akciğer açığı vardı.[6] Bu da nakli son derece pahalı olan organların nasıl elde edilip dağıtılacağı sorularını ortaya çıkarır: Bir böbrek nakli yaklaşık 50.000 ABD doları, bir kalp nakli 85.000 ABD doları, bir karaciğer 50.000 ile 300.000 ABD doları civarında, bir kemik iliği ya da kalp-akciğer nakli 200.000 ABD dolarıdır.

Organ satışının yasallaşması Anglosakson ülkelerinde az

---

5 Bu konuda bkz. Maite Pinero, 1992, "Enlevements d'enfants et trafic d'organes,", *Le Monde diplomatique*, Agustos, 16-17.

6 Fransa-Organ Nakilleri, Paris, Sağlık Bakanlığı, aktaran *Temoignage Chretien*, "*Bioethique, la vie au risque de la science,*" başlıklı sayı, 4. üç aylık, 1991.

çok taraftar buluyor ve yoksul insanların bir böbreklerini ya da bir gözlerini satarak durumlarını düzeltmekten ve çocuklarının geleceğini garantiye almaktan neden alıkonmaları gerektiğini anlamayan birçok Üçüncü Dünya ülkesi temsilcisi de böylesi bir yasallaşmayı hararetle destekliyor. Bazı yazarlar diyor ki, eğer sözleşmeler yasalsa ve eğer satıcılar ve alıcılar eylemin sonuçlarının tamamıyla farkındalarsa neden izin vermeyelim ki buna?

Fransa aksine, -en azından ilke olarak- insan bedeninin parçalarının satışı yönündeki herhangi bir öneriye karşı olmakla övünüyor. MM. Bianco, Sapin ve Curien'in hazırladığı biyo-etik kanun taslağı, temel fikir olarak insan vücudu üzerinden tasarruf yapmayı, insan vücudunu parçalamayı ve onu pazarlamayı reddeder.[7] Nakledilen organlar sadece armağan olarak gelebilir ve asıl olarak, klinik ölümden sonra verilen armağanlardır.[8] Fransız biyo-etik sisteminin köşe taşı Caillavet yasası (1976) ve onu izleyen yönetmeliklerdir; bunlar müteveffanın ailesi makûl olarak tersini istemediği takdirde tıbba, herhangi bir ölüyü rızası alınmış bir verici sayma imkânı tanır. Anglo-sakson hukukçuların ilkesinin sözleşme olmasına karşılık, Fransız hukukçuların ve biyo-etikten sorumlu yetkililerin ilkesi armağandır. Ama Caillavet yasasıyla armağan olduğuna hükmedilmiş bir armağan, hakiki bir armağan sayılır mı? Bazı durumlarda bu geçerli olabilir, ama genel olarak kuşkulu görünüyor. France-Transplants'ın müdürü Christian Cabrol, ilan edilen verici sayısının azalmasından rahatsız durumda ve Cabrol bağış yapmak istemeyen herkesin, bilgisayarla erişilebilen bir merkezî veri tabanı üzerinden bu reddini kaydettirebilmesi gerektiğini savunuyor (*Le Monde*, 22 Ocak 1992, 157). Bu öneri aslında bağış yapmaya gönülsüz aileler sorununu doktorların daha etkili biçimde çözmesini mümkün kılacaktır. Her şeyden önce kim resmen bağış yapmayan biri olarak kay-

7 Bkz. *Le Monde*, 7 Mart 1992.

8 Klinik ölüm, kalp hâlâ atmaktayken düz bir elektroseFalogram olarak tanımlanır. Böylesine olağanüstü bir armağan alanlar ve bununla bağlantılı sorunlar konusunda araştırmalar şaşılacak kadar sessizdir.

dedilmek, devlet sertifikalı bir bencil olmak ister ki? Ama eğer herkes otomatik olarak bir bağışçı ise, armağandan söz etmek mümkün müdür? İlan edilen vericilerin sayısındaki azalma, aslında bağın giderek daha az armağan olarak görülmesi yüzünden değil midir? Ayrıca ailelerin, ölü bedenlerin gerçek sahiplerinin kendileri olduğunda ısrarlı olmalarından değil midir? Hangisi olursa olsun, sonunda, *jus utendi et abutendi* (kullanma hakkı) kimindir? Anglosakson hukuku bireyleri tek sahip olarak görür ve eski bir gelenek, soy zincirinin önceliğini kutsallaştırır. Görünüşte bunca ahlâkî ve çekici olan Fransız armağan ilkesinin oynadığı rol nedir? Reddedildikleri için yasa kapsamı dışında ve denetimsiz olarak gerçekleştirilen spekülatif uygulamaları gizleyen sis perdesi olarak işlev görmesine çok sık rastlanır. Ama daha temel olarak, varsayılan rıza ilkesi, ulus devletin birey hakları üzerinde üstünlük ileri sürmesine imkân verir. Bu da varsayılan rızadan bir tür vergi toplamaya doğru fark edilmeden gidişin yolunu açar.

Böbrek bağışı

İki yaşayan insan arasındaki böbrek bağışı örneğindeki gibi, organ bağışı aynı birincil ağa ait bireyler arasında gerçekleştiği zaman her şey farklı olur. (Değerlendirmemiz, Amerika'da yapılmış çalışmalara dayanmaktadır.) Burada mirasa -ölümden sonra bir armağan halini alır- benzer tek taraflı bir armağanla karşı karşıyayız. Ama yaşayan biri söz konusu olduğunda bile, bağışçının ekonomik terimlerle söylersek, verdiğiyle kıyaslanabilecek hiçbir şey almadığı açıktır. Vericiyle alıcı arasındaki ilişki armağandan önce ve sonra nedir? İlk bakışta en sık görülen ilişki kişisel bir bağdır, genellikle en dar aile çevresinden biri söz konusudur, çünkü biyolojik uygunluğun en yüksek olduğu çevre budur ve vücudun reddetme riski, yansoylu [*collateral*] akrabalardan organ nakline kıyasla daha düşüktür (aile dışında armağanın "alınmaması", reddedilmesi yüksek bir olasılıktır). Cemaat bağı öyle önemlidir ki, aile bağı yoksa aracılar çoğu kez birinden böyle bir armağan istemenin meşru

olup olmadığını sorgularlar ve bir vericiyi geri çevirme nedeni olarak sıklıkla uyumsuzluk gösterilir (Fox ve Swazey 1978, 23). Yetkililerin bir yabancıdan bir armağanın mümkün olduğuna inanması zordur ve buna izin vermeye pek gönülsüzdürler. Genel olarak Fellner ve Schwartz'a göre, "tıp mesleği, hayattaki organ vericisinin motivasyonuna rahatsızlık ve şüpheyle bakar" (aktaran a.g.e., 7).

Ama vericiler için bu, pek çok durumda hayatları boyunca yaptıkları en önemli edimdir. Bir böbrek bağışlayan herkes için "bu edim, hayatlarının en anlamlı deneyimine dönüşmüştü" (16). Bu, şu tip sözlerde ifadesini bulur: "Daha iyi bir insan olduğumu hissediyorum. Hayatımla bir şey yaptım. Artık her şeyi yapabilirim" (*a.g.e.*). Bu armağanın herhangi bir ekonomik ya da hesap karşılığı asla olmayacaktır; hiçbir eşdeğeri yoktur, dolaşımda bunu dengeleyecek hiçbir şey yoktur. Hiçbir maddi karşılığı yoktur. Ama tek taraflı görünse de, karşılık eylemin kendisinde içkin olsa da ve hiçbir özgül nesne veya hizmette cisimleşmese de, maddi anlamda hiçbir şey var olmadığı için imkânsız bir karşılık olsa da, anlatımlar karşılığın çok büyük olduğunu göstermektedir. Bağış yapmış olmak, bağışçıları, anlatımlarının kabul ritlerinin anlatımlarına benzemeye başladığı noktaya, "yeniden doğma" noktasına, organ bağışı ile arkaik değiş tokuş arasında beklenmedik bir paralelliğe kadar dönüştürmektedir. Alışılmadık karşılık, kuşkusuz görünürde dengesiz, karşılıksız, "fevri" nitelikli olmasına rağmen, neden bu armağanın vericiler ve alıcılar arasında pek ender sorun yarattığını açıklar. Aksine bağış onları birbirine daha da yakınlaştırır genellikle (69).

Elbette organ bağışı hem nesnel hem öznel olarak çok ciddi, tehlikeli ve önemli bir edimdir. Bu olguyu araştırmış olanların bağışçıların[9] bu karara nasıl ulaştıklarını, özgür ve modern bir toplumda hiçbir yükümlülük yokken neyin onları böyle bir edimi gerçekleştirmeye yönelttiğini anlamaya çalışmaları şaşırtıcı değildir. Öyle görünüyor ki, verilecek basit bir karar yok-

9 Araştırmalar, alıcılar ve böyle muazzam bir armağan almaya bağlı problemler konusunda şaşırtıcı ölçüde sessizdir.

tur. "*Karar* kelimesi yanlış terim gibi görünüyor" sonucuna varır araştırmacılar (aktaran Hyde 1983, 65) ve "ani karar"dan söz ederler. Bir bağışçı "refleks olarak tepki verdik" der. (66). Amitai Etzioni, benzer sonuçlara bakarak (1990, 97) seçim ve karar arasında bir ayrım yapmamız gerektiğini söyler, karar terimini insanların rasyonel, bile isteye, olumsuz ve olumlu yönleri tartarak bir tavır benimsedikleri zaman yaptıkları seçimler için kullanmayı önerir (*a.g.e.*, 95, 150).

Bu, ampirik verilerin son derece önemli bir parçasıdır: Böbrek bağışı gibi ciddi ve önemli bir edim için insanlar, faydacı postülalara uygun davranmazlar. Hesaplama yapmazlar, bu insan davranışı modelinin tamamıyla dışında davranırlar. Elbette genel kuralın istisnaları vardır. Mesela, bir örnekte bağışçı bir kadın annesinden karşılık olarak kürk manto istemiştir. Bu davranış ticarî mantıkla tutarlıdır. Ama annenin açıklaması ilginçtir. Anne bu isteği kızının olgunluktan yoksunluğuna bağlamıştı; bu da fevri ve üzerinde düşünülüp taşınılmadan verilen, kendiliğinden, "irrasyonel" armağanın, bu kadar ciddi kararlarda olgunluğun bir işareti olmasının işaretidir. Bu görüş yaygınlıkla sahip olunan Batılı olgunluk fikriyle, mantıklı bir bireyin mümkün en rasyonel kararı almaya hazırlanırken olumlu ve olumsuz yanları tartan kişi olması fikriyle açıkça uyumsuzdur. Pierre Bourdieu bu kadının diğerlerinin aksine, kolektif bir yalanı satın almayacak kadar aydınlanmış, armağan ikiyüzlülüğüne girmeyecek ve karşılıksız bir armağan veriyorum diye kendini kandırmayacak kadar cesur olduğunu söylerdi herhalde. Ama hâkim görüşe uygun olan bu davranış, aslında pek çok kişi tarafından anormal sayılır.

Son olarak böbrek bağışının evlilik ile akrabalık arasında öteden beri var olan karşıtlığı diriltiği belirtilmeye değer. Eş "sosyo-kültürel bakış açısından en uygun organ bağışçısı" olurdu. Ama doku uyuşmazlığı nedeniyle eşler genellikle hariç tutulur. Bu, yabancı-akraba ilişkisi paradoksunu yansıtır; ailenin bir parçası bile olsa yabancı, böyle bir armağan vermekten alıkonur. Eş ansızın bir kez daha yabancı haline gelir. Evlilik ritlerinin kovduğu "gerçek yüzü," böyle bir "operas-

yon"la yeniden görünürlük kazanır ve merkezî bir konuma ulaşır. Eş, erkek veya kız kardeş bağışçı olduğunda, aile içi organ bağışını bir tür simgesel ensest olarak bile görebilir.

Bu organ bağışı tartışmasıyla, liberal toplumlarda armağan hakkındaki araştırmamızı sona erdiriyoruz. Organ bağışı daha önce görüldüyse bile modern bir armağandır, ama aracın, düşünülen bir amaca uygun olarak rasyonel biçimde seçildiği amaçlı faydacı modeli sorgulamaya yöneltir. Organ bağışları armağanın ahlâkî bir edim olduğunu, "ani motivasyonla ve araç-amaç analizine tâbi olmadan" (Etzioni 1990, 43) yapıldığını gösterir. Arkaik armağanla kıyaslamadan önce, liberal toplumda çok sayıda ve çeşitli dışavurumlarında cisimleşen modern armağanın en önemli özelliklerini gözden geçirmek yararlı olacaktır.

ALTINCI BÖLÜM

Liberal Toplumda Armağan

Armağanın girdiği çeşitli modern biçimlerin bu araştırmasından öğrendiğimiz nedir? Modern bireyin sürekli armağanla iç içe olduğunu ileri sürdük. Ama modern armağan verme sistemi nedir? Bu noktada armağan hakkında ne söyleyebiliriz? Önceki bölümlerde incelenen dört alandan ortaya çıkan özellikler nelerdir? Şimdi armağandaki edimin kendisindeki söz konusu bağın doğasındaki karşılıklara göz atacağız.

ARMAĞAN VE KARŞILIKLILIK. ARMAĞANIN (MUHTELİF) KARŞILIKLARI

Armağan hakkında yazan yazarların çoğu, armağanın karşılıksız olmadığında hemfikirdir. Florence Weber armağanın başka bir şeyi "maskelediği"ni söyler (1989, 74). Hemen hemen herkes Marcel Mauss'un armağan ilişkilerini incelemeye başladığında, karşılık verme zorunluluğunun, bunun sadece açıklama gerektiren bir şey olmakla kalmayıp, armağanın ta kendisi, bütün o karşılık beklemezlik iddialarının arkasında saklı olan gerçek doğası olduğunun farkına vardığında duyduğu ilk şaşkınlığı paylaşır. Âdeta armağanın özü, armağanın armağan olmadığıdır. Karşılıklılık sınırlı (ikili, simetrik) ya da genelleş-

miş (açık, diziler içinde aktarılan) olabilir, ama ne olursa olsun karşılıklılıktır.

Katettiğimiz yol bizi farklı sonuçlara yöneltmiştir. Genellikle bir karşılık olduğu, armağanın dolaşımın özel ve yeni bir biçimini temsil etmesine rağmen, karşılıksızlığın armağanın tanımlayıcı bir özelliği olmadığı doğrudur. Ama bu türden karşılık ile ticarî sistemdeki karşılık arasında pek çok fark bulunduğu da açıktır.

Birincisi kelimenin sıradan, ticarî anlamıyla, maddi nesnelerin ya da hizmetlerin bir karşılık olmasına işaret eden anlamıyla *her zaman* bir karşılık yoktur. Mesela yabancılara verilen tek taraflı armağanlar söz konusu olduğunda bu açıkça görülür. Karşılıksız tek taraflı armağanların sıklığı dikkate değer: Kan, organlar, hayır için verilen yardım, çocuklara armağanlar, mirasçının bazen sadece bir nakil kanalı haline geldiği miraslar, vb.

İkincisi, karşılık genellikle armağandan *daha büyüktür*. Bir karşılık olduğu zaman, bunun ticarî eşdeğerlilik ilkesine uygun düştüğü pek enderdir. Taraflar ticarî eşdeğerliliğin söz konusu olduğu yerlerde, bunun yerine bir karşılıklı borçluluk durumunu sürdürerek değiş tokuşu sürekli dengesiz tutmaktan hoşlanır bile görünmektedirler. Armağanın alanı iki kutup arasında bulunur; insanın "kullanıldığını" düşünüp böylece ilişkiyi koparacağı[1] kadar büyük bir dengesizlik kutbuyla insanın borcunu ödediği ve ilişkiyi kapanma noktasına getirdiği eşdeğerlilik kutbu.

Üçüncüsü, karşılık *istenmese* bile verilir. Görüştüklerimizden birinin rezalet saydığı bu garip olguyu nasıl açıklamalıyız:

> Ben çocukken okul benim için çok kolaydı, başkaları için olduğundan daha kolaydı. Bana çok yetenekli olduğumu söylerlerdi. Daha zor zaman geçiren öteki çocuklara haksızlık olduğunu düşünürdüm. Bana yetenekler hakkında bir hikâye

1 İnsanın kendisini, armağandan farklı olan *agape*'nin, saf aşkın dünyasında bulması, alternatiftir; bkz. bu bağlantı için Boltanski 1990, ama ayrıca Jankelevitch 1968, t. 2, 910-939. Jankelevitch, Boltanski'nin aksine *agape* ile armağan arasında bir ayrım yapar.

anlatıldığı zaman, kendimi daha iyi hissettim, çünkü başkalarından daha fazlasını yapmak zorunda olduğuma, aldığım armağanları aktarmaya karar verdim. Böylece haksızlık olduğu hissim azaldı. İsteyerek verdiğim sürece dengeyi kurabilirdim. Kendimi iyi hissettim ta ki vererek büyük bir tatmin, haz aldığımı ve hatta çoğu kez karşılığında maddi avantaj sağladığımı, aslında öyle olmasını istesem de, hakikaten karşılıksız bir armağanın imkânsız olduğunu, bunun işleri daha âdil kılmadığını anlayana kadar. Aksine sadece daha fazla almıyordum, ayrıca verme edimi bana ötekilerin erişebileceğinin ötesinde tatmin sağlıyordu. Yetenekler hikâyesi her şeyin başlangıçta olduğundan daha da adaletsiz hale gelmesiyle sona erdi.

Bu tanıklık Luc Boltanski'nin (1990) analiz ettiği, adalet dünyası ile saf aşkın dünyası arasındaki karşıtlığa bir örnektir. Armağan bu iki dünya arasında bulunur. Bağışçının iradesine rağmen bile olsa alınan bu tür karşılığı, armağanın ruhuna atıf yapmadan nasıl kavrayabiliriz? Armağan konusunda özgür olunmayan tek nokta, armağanı almak zorunda olmaktır. İstesek de istemesek de çoğu kez bir karşılık vardır.

Eğer karşılık tanımını mal ve hizmetlerin maddi dolaşımının ötesine genişletirsek, o zaman daima bir karşılık vardır ve bu karşılık armağan veren çoğu kişi tarafından önemli sayılır. Armağanın maddi olmayan çok çeşitli karşılıkları vardır: Uyandırdığı minnet ve takdir duyguları, yarattığı bağlar, herhangi bir maddi mal dolaşımının beraberinde getirdiği unsurlardır ve hesaplara girmez. Bunlar armağan verenler için önemli karşılıkları temsil ederler. Aslında eğer bu karşılık olmazsa, "başarısız" bir armağanla karşı karşıyayızdır ve armağan veren kendini kullanılmış hisseder. Ama bu karşılık, yaklaşımları ticarî eşdeğerliliğe dayanan pek çok gözlemcinin onu hep aradığı yerde değildir.

Son olarak ve hiç umulmadık bir biçimde karşılık, verme ediminde, sanatçının esininde, armağan verenlerin yaşadığı kişisel dönüşümde -ki böbrek bağışlayan birinin durumunda

çok belirgindir ve tabiî ki başka örneklerde daha az belirgindir- bulunmaktadır. Ama gönüllü çalışanlar bile genellikle yardım ettikleri insanlardan büyük bir karşılık aldıkları kanısındadırlar. Verene anında bir enerji dönüşü vardır ve bu vereni zenginleştirir.

Başka dolaşım biçimlerinde var olmayan bu karşılık, verme ediminin ayrılmaz bir parçasıdır. En çok organ bağışında ve Adsız Alkolikler örneklerinde görünür olan bu fenomen için sosyal bilimlerde bir ad yoktur. Bazen etkisi çok çarpıcı düzeydedir: "Artık aynı kişi değilim" diyecektir armağan veren kişi. Bu karşılık eşdeğerliliği ölçen hiçbir denkleme girmez, çünkü herhangi bir muhasebe defterinde, borç hanesinde yer alan verme ediminde bulunur. İster popüler ister bilimsel olsun, modern faydacı kuramlarca genellikle yok sayılır; öteki armağan kuramlarınca da göz ardı edilir. Oysa modern toplumda bu dönüşümün büyüklüğünün hiçbir dengi yoktur. Bunu sadece arkaik toplumlarda yaygın deneyimlerle kıyaslayabiliriz: Kabul törenleri, geçiş ritleri, din değiştirme, ölüm deneyimleri. Bunu bir de affetmede buluruz. Bu fenomeni analiz eden psikologlar, "affetmenin dönüştürücü niteliğinden, bunun kişinin iradesinden daha fazlasının söz konusu olduğunun bilinciyle daha da güçlenen dönüşümden" söz ederler (Rowe vd, 1989, 242).

KENDİLİĞİNDENLİK, ÖZGÜRLÜK, HESAP YAPMAMA

Gördüğümüz gibi, insanların böbrek bağışlama kararına nasıl ulaştıklarını anlamak isteyen araştırmacılar, karar teriminin uygun olmadığı sonucuna varmışlardı. Bir çiftin işleri nasıl paylaştığını bulmak isteyen araştırmacılara da "her şey kendiliğinden oluyor!" denmişti. Bu ifadeleri olduğu gibi kabul etmek söz konusu değil, ama bunlar armağanın kilit bir özelliğini ortaya çıkarıyor. Armağan "artıları" ve "eksileri" hesaplama şeklindeki faydacı pratiği sorgular. Artıları ve eksileri hesaplamak, bir kararın hakikaten "insanî" ya da "medenî" olması için rasyonel olması gerektiğini varsaymaktır. Bununla birlik-

te, bağışçıların hayatlarının en önemli kararını, yani böbrek bağışlama kararını alırken "yarar ve zararları tartmadığı" görülür - hiçbir hesap yoktur. Ama bu basit bir hesap konusu ya da hayvanî bir refleks değildir. Armağanın ruhuna uygun bir edimdir. Böbrek bağışı kadar önemli bir edim için doğru olan, armağan sisteminde dolaşımdaki her şey için de doğrudur. Hesaplama, armağan sisteminin merkezî bir unsuru değildir. İkincil derecede bir rol oynar ve bu rol, yok sayılamayacak bir olgu olsa da, alışıldık rasyonel modelde karşılaştığımız olgu değildir. Vermeye aşırı rasyonel yaklaşan herkes, armağan sisteminden ister istemez kopacaktır.

Şu görülecektir ki, döngünün üç aşaması -vermek, almak ve karşılığında vermek- çoğu kez birbirinden ayırt edilemez: Oyuncunun bakış açısından, vermek karşılığında vermek anlamına gelir ve tersi de doğrudur. Çoğu zaman tam anlamıyla karşılıksız armağan sayılan gönüllü çalışmada bile gönüllüler kendilerini karşılık alıyor sayarlar: Verirler çünkü çok fazla şey almışlardır. Ve çoğu kez verdiklerinden fazlasını aldıklarını düşünürler[1] İlk itkiyi döngüyü başlatan edimi ve bu edimin karşılıktan, döngünün sonunda meydana gelenden bağımsız oluşunu düşündüğümüz zaman, onların edimine armağan deriz. Bu da alma-verme-karşılığında verme üçlüsünün bütün terimlerinin aynı statüde olmadığı anlamına gelir. Sistemin temelini oluşturan birinci terimdir. Yaşanacakların ruhunu belirler ve her şeyi beraberinde getirir. Olan bitenin mantığını kurar ve sistemin mekanik değil, özgür ve belirlenmemiş olduğunu ortaya koyar. Bu nesnelerin karşılıklılığının, armağanın esası olmadığını vurgular ve eğer sadece dolaşımdaki mevcut nesnelere bakarsak, armağanın birinci aşamasıyla, yani verme aşamasıyla tanımlandığını buluruz. Seneca, Üç Güzeller alegorisini tartışırken bunu kastetmiştir: "Ama grup içinde en yaşlı olanı, ilk lütufta bulunan olarak imtiyazlı bir konumdadır."[2]

Armağan sisteminde "karşılığında vermek" aslında vermektir. Vermek ve almak arasındaki ayrım sadece analitik bir ay-

2 Aktaran Vidal 1991, 31.

rımdır. Çünkü karşılığında veren aynı zamanda verir de. Armağana bir borcu öder gibi karşılık vermeyiz. Biz veririz ve eğer analiz, daha önce almış olduğumuzu gösterirse, eylemin bu kısmına verilen isim "karşılığında verme" olur. Dolayısıyla hakikaten armağan sistemiyle karşılaşıyoruz, bu sistemde karşılıklılığı tanımlayan şudur: Eşdeğerlilik söz konusuysa bu ticarî eşdeğerlilik değildir. Armağan başka kurallara tâbidir. İnsanlar arasında yaşananlara dayanır. Edim, statü (Gouldner 1960, 170), iktidar ya da piyasa terimleriyle değil, ancak bir ilişkinin tarihiyle açıklanabilir. Zaman armağanın ve karşılığında vermenin merkezinde yer alır, oysa zamanın ortadan kaldırılması ticarî bir ilişkinin özüdür. Tabiî ki armağanın bozulmuş örnekleri vardır, bu örneklerde armağan bir iktidar, bir tahakküm vb. aracıdır. Üstelik bu örnekler pek nadir de değildir. Ama armağan bu bozulmuş biçimlerinden ibaret değildir; nasıl bir ticarî değiş tokuş için esas olan, ilişkinin hazzı değilse - gerçi ticarî ilişkilerin taraflara haz vermesine seyrek rastlanmaz. Carnegie paradoksunda, armağanın bir iktidar aracı olarak etkinliğinin, araçsallık ne kadar az görünürse, o kadar büyük olduğunu görmüştük.

ARAÇ VE AMAÇ

Üç sektör -devlet, piyasa ve birincil bağlar- arasındaki alışılagelmiş ayrımı başlangıç noktası olarak alarak, armağanın modern dolaşım sistemlerinde bulunup bulunmadığını ve ne şekilde bulunduğunu sormuştuk. Ticarî alanın tam ortasında "Dale Carnegie paradoksu"yla karşılaştık, buna göre iş hayatında başarılı olmak için ötekine değer vermemiz yetmez, bunu "içtenlikle" yapmamız da şarttır. Devlet söz konusu olduğunda, gelirin yeniden dağıtımını armağanın modern bir biçimi olarak gören yaklaşımı eleştirmiştik. Bu da dördüncü bir alanın, yabancılar arasında armağan diye adlandırdığımız ve Titmuss'un gösterdiği gibi modern armağana özgü önemli bir alanın, içinde armağanın kadim, "özgürleştirilmiş" yapılarını keşfettiğimiz bir alanın varlığını görmemizi sağlamıştı.

Günümüz toplumunun farklı yönlerine ilişkin yaptığımız incelemeler sonucunda armağanın hangi ortak özelliklere sahip olduğunu saptadık:

- *Yabancı*: Armağanın cemaat bağlarına dayandığı düşünülmesine rağmen yabancılar her zaman karşımıza çıkmaktadır. Yabancılara ve tanıdık olmayanlara verilen armağanların özel bir yere sahip olduğu modern toplumda yabancının önemli bir rol oynadığını görmüştük. Armağan ilişkileri ortadan kaldırmaya ve herkese yabancı muamelesi etmeye çalışan devlet alanının ve ticarî alanın tersine, tanıdık olmayanlarda bize yabancı olan öğeleri bertaraf etme özelliği. Aynı yabancı temasıyla hiç beklemediğimiz yerde de karşılaşırız: Ailenin içinde. Ailenin çekirdeğini zorunlu olarak iki yabancı oluşturur ve ailede çocuklara armağanlarını veren bir yabancı, yani Noel Baba'dır.
- *Özgürlük*: Mauss'un vurguladığı önemli bir öğe, kısıtlama öğesi ("yükümlülük gereği karşılık olarak verilen" armağan) modern armağanda kısmen ortadan kalkmış görünmektedir. Bu armağanın olduğu her yerde geçerlidir ve bu eğilim, giderek daha bir yaygınlaşmakta, artık hem kurulmasında hem sona erdirilmesinde bireylerin özgür olduğu evlilik gibi kadim sistemleri de etkilemektedir.
- *Çıkar gözetmezlik*: Karşılıksız armağan yoksa da, armağanın çoğu kez karşılığı düşünülmeden verilmesi anlamında, armağanda yine de bir *çıkar gözetmezlik* söz konusudur. Bu armağan ile devlet arasındaki en bariz farktır. Devletin dolaşım sistemine girenler, vergi ödeyenlerden gelmektedir ve devlet, sistemin işlevini sürdürmesini sağlamaları karşılığında dolaşımdakinin bir kısmını alan aracılardan oluşan ayrı bir sistem tarafından yönetilir. Vergi mükellefleri sisteme katkıları için makûl bir karşılık umarlar - açıkça belirlenmiş ve karşılıklılıkla ilgili bireysel kararlara dayanmayan bir karşılık. Sosyal güvenlik armağan değildir, haktır (sıkça gösterildiği üzere, tamamen

armağana dayalı bir sistem karşısında çeşitli avantajları vardır).

- *Kendiliğindenlik*: Armağanın bulunduğu her yerde vardır. Armağan ister otoriter, ister yasal ister (bir hesaplama ürünü olması anlamında) rasyonel olsun hiçbir kısıtlama tanımaz[3] "Kalbin sesini" dinler. Her armağanın, kendisini kurallardan bağımsız kılan ve sadece iradî bir olgu olarak yaşanmamasını sağlayan bir kendiliğindenlik öğesi barındırması şarttır. Armağanda armağan veren kişiyi heyecanlandıran, ele avuca gelmeyen bir şey vardır daima.
- *Borç* her zaman vardır, ama bu ticarî borç değildir. Burada borç kelimesi, tamamen farklı bir olguyu anlatır.
- *Karşılık*, eğer armağan için standart karşılık verme fikrini kullanmaya çalışırsak, hesaplanamayan bir şeydir. Standart yaklaşımda dolaşımdaki nesnelere ne olduğu ile insanlar, eyleyiciler arasında ne olduğu birbirine karıştırılır. Alışılagelmiş değiş tokuş mantığının çıkış noktasından bakıldığında en şaşırtıcı karşılık, armağan verenin yaşadığı dönüşümdür.

Piyasa ortamındaki armağan olgusunda gördüğümüz Dale Carnegie paradoksu, aslında armağanın bütün biçimlerinde vardır. Çünkü eğer ötekine içtenlikle yaklaşırsak, bunu sadece *bir şey elde etmek için değil,* ötekine yönelik bir duygu hissettiğimiz için yaparız. Bu fikir armağan dünyasında her yerde kendini gösterir. Almak için vermeyiz. Belki ötekinin vermesi için veririz. Burada, modern zihniyet için anlaşılması imkânsız olan bir şey vardır. Bu fikir, modern düşüncenin kavrayamayacağı bir şeydir. Nasıl olur da hem bir amacı (almak) isteyip o amaca ulaşmak için adım atabilir (vermek suretiyle), ama aynı zamanda verme edimine bir araç olarak bakmayız, bunu da istediğini elde etmenin koşulu olarak görürüz? "Amacıyla" (in order to) kelimesi burada alışılmadık bir anlam kazanır. Bir amacın aracı mantığının kendisi -araçsal rasyonelliğin (We-

3 Bu, armağanın yükümlülük yaratmadığı anlamına gelmez.

ber) ve modern örgütlerin temelini temsil eden- tehdit altındadır. Armağan, şu andaki eylem ile gelecekteki eylem arasındaki bağı, beklenti, hesaplama, tüm eylem teorileri, amaçlılık fikri için zemin sağlayan çizgisel bağlantı olan araç-amaç ilişkisiyle bağdaşmaz görünmektedir. Armağanda ele avuca sığmayan bir yan var ve bu modern aklı karıştırıyor. Yine de bu, armağanın irrasyonel olduğu anlamına gelmez.

Şimdi tekrar arkaik armağana, armağanı analiz eden sosyal bilimcilerin alışılagelmiş hedefine dönerek bunu anlamaya çalışacağız.

İKİNCİ KISIM

Arkaik Armağandan Modern Armağana

YEDİNCİ BÖLÜM

Arkaik Armağan: Bazı Etnoloji Dersleri

> Bunun için orta yerde Kharis'lerin tapınağını kuruyorlar, karşılık verme olsun diye. Çünkü bu, hatırın özelliğidir: İyiliğini gördüğü kişiye hatır-gönül borcunu ödemesi, kendi parasıyla böyle bir iyilik yapmada ilk olması gerekir.
>
> ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, 1133, 3-5
> [Ayraç Yayınları, çev. Saffet Babür, 1997, Ankara]

Aristoteles muhtemelen armağanın ilk ve 2500 yıl boyunca en büyük kuramcısıydı. Arkadaşlık, *philia*, der Aristoteles, verme ve karşılığında verme becerisine, karşılıklılığa (*antipeponthos*) dayanır. Arkadaşlık olmazsa cemaat (*koikonia*) de olmaz; cemaat olmazsa, hiçbir siyasî düzen mümkün olmaz, çünkü siyasî düzenin başlıca amacı, insana yaraşır tek zevki, birbirinin değerlerine karşılıklı saygı göstererek birlikte yaşamanın zevkini yurttaşlarına sağlamaktır. Aristoteles sadece birkaç kelimeyle armağanın mantığını kaplamış olan paradoksa parmak basar. Bir başka deyişle "lütuf" tarafından yaratılan, geliştirilen ve zenginleştirilen sosyal ilişkilerin biçimlenişine hükmeden paradoksa. Bunun anlamı nedir? İlk olarak cömertlik ve kendiliğindenlik gereklidir. Bu da hepimiz için, *polis*'i kuran yasa koyucu için ve hayatlarımızın -ne kadar sıradan olursa olsun- her anın-

da, tek tek her birimiz için bir sorun yaratır: Kendiliğindenliği nasıl oluştururuz? Bu mesele hakkında yazan Palo Alto ekolü mensuplarının eserlerinin okunmasından çok önce de, insanlığın durmadan aynı soruya cevap aradığı anlaşılıyor: İnsanlar kendiliğinden davranmaya nasıl yükümlü sayılabilirler?

Faydacılık dilinde bu, bireylerin çıkar gözetmezliğin çıkarlarına olduğu konusunda nasıl ikna edileceği, "mahkûmun ikilemi"nin ortaya koyduğu gibi, herkes için iyi olana ulaşmak için her bireyin kuşkuculuğu bırakmasının, öteki̇lerin de aynı şekilde davranacağına güvenerek dolaysız kişisel çıkarlarını kollamaktan vazgeçmesinin şart olduğuna nasıl ikna edileceği sorunu olarak ifade edilecektir. Karşı karşıya oldukları riskleri göz önüne alarak, arkaik ve geleneksel toplumların temkinli olmayı seçtikleri, kendiliğindenliği kabul edip kendiliğindenliği keşfeder ve onun çeşitli yönlerini bütünüyle açıklığa kavuştururken, kendiliğindenlikten etkilenen eylemleri mümkün olduğu kadar zorunlu hale getirmeyi tercih ettikleri varsayılır. Bu ritüel, düzenleme ve tabuların çokluğunu açıklar; bu çokluk modern akademisyenlerin aklını iyiden iyiye karıştırmış ve onlara arkaik ya da geleneksel insanın sadece kısıtlamalar içinde yaşadığı, kendiliğindenlikten bütünüyle ve katlanılmaz biçimde yoksun olduğu izlenimini verir. Bu hem doğrudur hem yanlış. Doğrudur, çünkü belirlenmiş bir ritüelin kısıtlamalar dayatacağı bes-bellidir. Yanlıştır, çünkü her şey önceden öngörülüp kontrol edilemez, çünkü çoğu kez kısıtlayıcı mantığın çeşitli türleri arasında seçim yapma şansı vardır ve çünkü ritler ve geleneğin belirlediği bu düzeneklerin tam ortasında yer alan başlıca yükümlülük, kendini armağan veren/bağışçı konumuna getirmek ve böylelikle inisiyatifi almaktır. Yanlıştır, çünkü normları, bu toplumların mensupları, onlara saygı gösterenlerle aynı insanlar, çoğu kez doğrudan demokrasi yoluyla kendileri koymuşlardır ya da bu normlar dışardan değil, ama *kendi* ataları, *kendi* tanrıları tarafından dayatılmıştır. Son olarak yanlıştır, çünkü bizzat özne tarafından içselleştirilmiş bir kuralın kısıtlama derecesi her zaman sorunludur. Göreceğimiz gibi, hangi toplum söz konusu olursa olsun, insanın armağan vermek dışında seçim şansı yok-

sa, armağan artık armağan olmaz. Mauss'un terminolojisini kullanırsak, "armağan atmosferi" sadece "yükümlülük ve özgürlüğün iç içe geçtiği yerde" hüküm sürer (1990, 65).

Bizi destekleyecek çok sayıda etnolojik kanıt olmasaydı bu yönde genelleme yapamazdık. Yeterli kanıt var mı ve bunlar yeterince açık seçik mi, inandırıcı ve kesin mi? Elbette kuşku duyulabilir. Etnologlar ihtiyatlı insanlardır, "alan çalışması" yaptıkları toplumların kendine özgü bin bir çeşit niteliğine duyarlıdırlar; kendi alanlarının ötesi için geçerli sayılacak iddialarda bulunma riskine giren etnolog pek bulunmaz. Bu Mauss'un Amerika, Avrupa, Hindistan ve Okyanusya'dan farklı etnolojik örneklerden yola çıkarak, ister evrensel, ister mümkün, ister muhtemel, ister potansiyel olsun genel bir model aradığı çalışması *The Gift*'teki girişiminin neden çok cesur göründüğünü açıklar. Mauss'un kendisi de, incelediği kültürlerin dışındaki kültürler için çıkarım yapmayacak kadar dikkatliydi. Fakat benim bildiğim kadarıyla, hiçbir etnografik çalışmada Mauss'un kısmî genellemelerini çürüten veriler ortaya konmamıştır; o halde bunlara dayanarak daha genel yargılara varmamız mümkün görünmektedir. Bütün arkaik ("yaban" ya da "ilkel" ya da "devletsiz") toplumların kendilerini armağan dilinde düşündüklerini, evrenlerini armağan dilinde tasavvur ettiklerini savunacak kadar ileri gidebilir miyiz? Böylesine genel bir iddianın, örnekler toplanması yoluyla tümevarımsal biçimde hiçbir zaman ispatlanamayacağı, olsa olsa çürütülemediği sürece geçerli kalacağı şeklindeki açık çekinceyi göz önünde tutmak şartıyla bu tezi savunacağız. Aşağıdakiler, kanıt değil birer örnektir. Bununla birlikte, bu örneklerin, ilkel armağanı açıklamaya çalışırken, onu iyiden iyiye küçülterek âdeta yok eden ve ideoloji alanı dışında gerçeklikte hiç var olmayan bir yanılsama olduğu izlenimi veren kuramların temelsizliğini göstereceğini umuyoruz.

ARKAİK ARMAĞANIN ÜÇ ÖRNEĞİ

Mauss'un *The Gift* kitabının ilk cümlesine dönelim: "İskandinav uygarlığında ve başka pek çok uygarlıkta, değiş tokuşlar

ve sözleşmeler, hediye biçimini alır; kuramsal olarak bunlar gönüllüdür, gerçeklikte yükümlülük gereği verilir ve karşılık görürler" (Mauss 1990, 3).

Bu saptama doğru olmakla birlikte, hem genişletilmeyi hem de netleştirilmeyi gerektirir. Söylemiş olduğumuz gibi, başka arkaik toplumları, muhtemelen bütün arkaik toplumları kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Ayrıca bizzat Mauss'un izinden giderek, armağan biçiminde değiş tokuş edilenin -ya da daha iyisi ve daha basiti verilenin ve karşılığında verilenin- sadece ekonomik mallar ya da sözleşmeler değil, aynı zamanda "nezaket hareketleri, ziyafetler, ritüeller, askerî hizmetler, kadınlar, çocuklar, danslar, ekonomik işlemin sadece bir öğesini oluşturduğu, zenginliğin el değiştirmesinin çok daha genel ve kalıcı bir sözleşmenin bir parçası sayılması gereken festivaller ve panayırlar" (*a.g.e.*, 5) da olduğunu daha açıkça belirtmek zorundayız.

Kısacası her şey değiş tokuş kapsamındadır. Bu armağanın neden tam anlamıyla bir "bütünsel sosyal olgu" olduğunu açıklar. Armağan ya da bir kez daha Mauss'un kelimeleriyle söylersek, verme, alma ve karşılık verme üçlü yükümlülüğüyle ortaya çıkan dolaşımda olma ve dönüşlülük. Mauss'un verdiği iki başlıca örnek, Franz Boas'ın Kuzeybatı Amerika'nın Kızılderilileri arasında incelediği gibi *potlaç* ve B. Malinowski tarafından *Argonauts of the Western Pacific*'te (1922) ayrıntılı olarak betimlenen *kula*'dır.

Potlaç: Neden yok edilsin?

Potlaç'ı kim uygulardı? Kuzeybatı Amerikalı Kızılderililer. Hangi Kızılderililer? Haidalar, Tinglitler, Tsimshianlar, Salishler, Kwakiutllar... peki hangi Kwakiutllar? Nasıl tanımlanırdı? Boas'ın ve öğrencilerinin klasik çalışmalarını izleyen muazzam miktarda akademik eserlere ayrıntılı olarak bakmaya başlayınca, bu konuda kuşkular ve belirsizlik artar. Özellikleri hakkında fikir birliğine varılamayan *potlaç*ı bu kabilelerin gerçekte nasıl uyguladığı hakkında çok az şey biliyoruz (bkz. Schulte-Tenckhoff 1986). 19. yüzyıl sonlarında Kanada'da, yeni yasa-

dışı ilan edilmiş olan *potlaç*'ı uygulamakla suçlanan bir Kızılderili hakkında hüküm vermesi gereken mahkeme üyelerinin kafa karışıklığı onlarca, belki de yüzlerce etnologun yaşadığı güçlüklerin habercisidir.

Yasa *potlaç*'ı yasaklamıştı, ama *potlaç*'ın ne olduğunu açıklamamıştı. Uzmanlar arasındaki tartışmaları çözüme kavuşturmaya çalışmaksızın, Mauss'un klasik tanımını aklımızda tutalım ve ayrıntılar için okura, Schulte-Tenckhoff'un hayranlık verici kitabını tavsiye edelim; bu kitap *potlaç* hakkındaki eksiksiz bir dökümünü sunar ve Mauss'tan esinlenen Fransız etnologların yaptığı betimlemelerin,[1] etnografik hatalarına rağmen, işin özüne, Anglosakson etnologların betimlemelerinden daha yakın olduğu sonucuna varır.

Kuzeybatı kıyı şeridinde yaşayan, balıkçılık ve avcılık yapan Kızılderililer, kısmen uzun bir süre boyunca beyazlarla yaptıkları kürk ticareti sayesinde varlıklıydılar. Bir yılı iki farklı mevsime bölüyorlardı. Yazları avlanmak, balıkçılık ve yaban meyveleri toplamak için dağılırlardı. Kışlar ise onları tekrar bir araya getirir ve yoğun bir sosyal faaliyet dönemi başlatırdı. Her şey uzun ve tekrarlanan kutlamalara vesile olurdu. Helen Codere'nin (1950) ifadesiyle "servet mücadelesi" olan *potlaç*, işte bu vesilelerle yapılırdı. *Potlaç* sırasında her klan şefi, yiyecek ve nadide mallardan en fazla miktarda vermek suretiyle ötekilerden daha cömert olduğunu göstermeye çalışırdı. Bu mallar asıl olarak iki türdü ve Mauss'a göre bir tür para yerini tutardı: Bakır nesneler vardı, bunların bazıları armalı kalkanlardandı, bir de "hâlâ süs eşyası olarak kullanılan muhteşem renklerle bezenmiş, bazıları çok değerli" (Mauss 1990, 90) güzel battaniyeler vardı. Bizim bakışımızla bu bir "kaybeden kazanır" oyununa benzer, kendisinin en cömert olduğunu gösteren kişi kazanır. Bu örnekte kazanç sadece simgesel değildir: "Bireylerin teşkilatlardaki ve klanlardaki siyasî statüsü ve her türden rütbe, bir "mülkiyet savaşı"nda kazanılır, tıpkı gerçek savaştaymışlar gibi ya da şans, miras, ittifak ve evlilik yoluy-

1 Bu tanımları büyük ölçüde Kwakiutllara uygularlar.

la... Kişinin çocuklarının evlilikleri ve teşkilatlardaki yerleri sadece *potlaç* sırasında kazanılır, *potlaç*'ta değiş tokuş ve karşılıklılık kuraldır. Savaşta, kumarda ya da koşuda veya güreşte kaybedilir gibi *potlaç*'ta kaybedilirler" (Mauss 1990, 34, 37). *Potlaç*'ın tam özünde, şu ya da bu biçimiyle ve çeşitli derecelerde bütün cömertlik sistemlerinde bulunabilecek iki merkezî fikir vardır: itibar ve şeref. Bunların kazanılması, kısmen kişinin anında değil, daha sonra ve daha fazla karşılık vermesini gerektirir. Ayrıca ne kadar geçse, o kadar iyidir, çünkü erteleme borçta oransal artış demektir. Anında verilen karşılık, armağanın reddi anlamına gelir ve yükümlülük ve karşı yükümlülük basit bir alışverişe ya da değiş tokuşa -bir takasa- indirgenmiş olur. Törensel değiş tokuşta bu görülmeyen bir şey değildir, ama pek itibar görmez ve daha soylu bir değiş tokuş üzerinde hiçbir etkisi olmayan, ara sıra meydana gelen olaylarla sınırlıdır. Anında karşılık vermek, kendini borcun ağırlığından sıyırma, borcu üstlenememekten korkma, yükümlülükten ve bağlayıcı türde bir nezaketten kaçınmaya çalışma ve karşıdaki kadar cömert olamamaktan korkulması yüzünden sosyal bağları pekiştirmekten vazgeçme anlamına gelir. Borç yükünün çok ağır olduğu, Mauss'un gözlemlediği gibi her şeyin fahiş bir faiz eklenerek geri ödenmek zorunda olması olgusundan açıkça görülür. Mauss, (büyük ihtimalle Boas tarafından yanıltılmasına rağmen) faiz oranlarının genellikle yılda yüzde 30 ile yüzde 100 arasında değiştiğini belirtir (*a.g.e* , 42).

Şeref, isim yapma ve itibar artışı, kesinlikle, insanın kaybetme -borcu üstlenme- kapasitesiyle tam tamına doğru orantılıdır. Bu saygınlık unvanları, "kabul edilmiş olan armağanların karşılıklarının faiziyle birlikte titizlikle ödenmesi ve böylelikle sizi yükümlülük altına sokan kişilerin benzer yükümlülük taşıyan kişilere dönüştürülmesinden" (*a.g.e.*, 37) kaynaklanır.

İtibar ve şeref kavramları, tüm armağan sistemlerinde bulunur. Kwakiutl *potlaç*'ına özgü olan ve -meslekten veya amatör- antropolog nesillerini, denemecileri ve kalem erbabını büyülemiş olan şey, vardığı aşırı noktalardır. Bu mesela Ruth Benedict'in, Kwakiutlları zenginlik saplantılarından, üstünlük arzula-

rından ve kendisinin aşırı, paranoid megalomanileri olarak nitelediği tavırlarından dolayı şiddetle eleştirmesine yol açmıştır.[2]

Rekabetin aşırı boyutlara vardığı anlaşılmaktadır. Bazı *potlaç*'larda diye yazar Mauss, "insan, geride hiçbir şey bırakmadan, sahip olduğu her şeyi tüketmek zorundadır. Bu, kimin en zengin ve aynı zamanda en müsrif olduğunu belirleme yarışmasıdır." Mauss şunu da ekler: "Bazı durumlarda bu, bir armağan verme ve karşılığında armağan verme sorunu bile değildir, bir yok etme sorunudur, öyle ki, verdiğiniz armağana karşılık verilmesini istediğinizin en küçük bir belirtisini göstermemek gerekir... evler [yakılır], binlerce battaniye yakılır. Rakibi geride bırakmak ve 'dümdüz etmek' için en değerli bakır nesneler kırılır ve suya fırlatılır" (*a.g.e.*, 37). Mauss'a göre *potlaç*'ın, "eziyetin tazminatı" [*prestations agonistique*] dediği şeyin önemli bir örneği olması şaşırtıcı değildir.

DÖNGÜSEL ARMAĞAN: *KULA*

Arkaik armağan sisteminin Mauss'un üzerinde durduğu öteki örneği, Trobriandlıların ve kuzeybatı Yeni Gine'de Massim'deki komşularının *kula* sistemidir. Bu sistem de aynı itibar ve şeref kavramlarına dayanmasına rağmen daha barışçıldır. Burada çarpıcı olan şey, itibarın biçimlerinden ziyade sistemin kapsamıdır. *Kula* terimi "çember" anlamına gelir. Söz konusu çember, çok sayıda adaya ve bölgeye dağılmış grupları birbirine bağlar ve bu gruplar uluslararası, çok geniş bir değiş tokuş sistemi oluştururlar, öyle ki, onların çemberi uç noktalarında benzer değiş tokuş çemberleriyle kesişir.[3] *Kula*'ya katılım Trobriandlı erkeklerin hayatlarında doruk noktayı temsil eder. *Kula* onlara arkadaş ve ün kazandırır. *Kula* hayatı yaşamaya değer kılar ve her şeye

2 Benedict 1950, 253 ve 293-294. Bkz. ayrıca Schulte-Tenckhoff 1986, 137-138.

3 Sistem sadece Yeni Gine'nin uzak doğu adalarını (Lousiadlar, Woodlark Adaları, Loughlanlar, Trobriand takımadaları ve D'Entrecasteaux adalar grubu) kapsamakla kalmaz, ayrıca bizzat Doğu Yeni Gine'nin kıyı bölgelerinin ötesinde, Güney Batı Adası ve Rossell Adası'nı da kapsar. Bkz. Malinowski'nin (1920) genel açıklaması.

anlam katar. Eğer insan ilişkilerinde tam anlamıyla simgesel motivasyonların katıksız maddi motivasyonlara üstünlüğünün herhangi bir kanıtını arasaydık, *kula*nın muazzam kalıcılığı en çarpıcı örneklerden biri olurdu. *Kula* değiş tokuşunun, en azından beş yüzyıldır varlığını sürdürdüğü anlaşılıyor ve hiçbir faydacı işlev görmemesine rağmen, "dünyanın batılılaşması"yla (Latouche 1992) yok olmak bir yana, Trobriandlıların ve komşularının bugünkü hayatlarında giderek önemi artan bir rol oynuyor (Weiner 1989). *Kula*'da böylesine büyüleyici ve karşı konulmaz olan nedir? Belki her şeyden önce, bütün törensel değiş tokuş türlerinde ortak olan ün kazanma arayışının ötesinde, kulanın formel düzeninin, armağanın merkezî özelliği olan almaşma ve geri dönüşlülük ilkelerini olağanüstü bir netlikle yansıtmasıdır. Zamanı geldiğinde herkes oynamak zorundadır, ama ancak kendi sırası geldiğinde. Kendisi de soyut ve formel olan bir örnekle açıklayalım: Belirli bir yılın belirli bir ayında güzel bir gün, A Adası'ndan bazı erkekler, bir girişimcinin, seferin liderinin başkanlığında, bir ya da birkaç kayık alırlar ve B Adası'na doğru yola çıkarlar. Kayıklar neredeyse boş olarak yola çıkar, sadece incik boncuk gibi önemsiz nesnelerle yüklüdür; bu nesnelerin taşınmasının tek amacı, yem olarak, "açılış armağanı" olarak kullanılacak olmalıdır. Ziyaretçiler B Adası'na çıkınca, geçmişte ticaret yapmış oldukları ortaklarıyla karşılaşırlar ve küçük hediyeleri sunmak suretiyle yeni ortaklar ararlar. Eğer bunlar kabul edilirse, B Adası'ndan adam, A Adası'ndan olana önemli bir armağan verir. Yeni bir bağ yaratılır, yeni bir arkadaş edinilir, yeni bir yol (*keda*) açılmış olur. Malinowski (1920), bir Trobriand şefinin bu yolla genellikle 100'ü kuzeyde, 100'ü güneyde olmak üzere 200 arkadaşla ilişki kurduğunu belirtir. Yeni arkadaşlıklar kurulunca ve eski arkadaşlıklar güçlendirilince, A Adası'ndan adamlar B'den ayrılır ve önce C Adası'na, sonra D Adası'na doğru yelken açarlar, buralarda da aynı süreç tekrar edilir. Sonunda A Adası'na döndüklerinde, artık aldıkları kayıkları değerli armağanlarla yüklüdür. Birkaç ay ya da yıl sonra B'lilere, sonra C'lilere vb. sefere çıkma ve aynı koşullar altında değerli armağanlar alma sırası gelecektir.

Kula bağlamında, bir lüks eşyası işlevi gördükleri sürece belirli faydalı mallar da dolaşıma girebilir. *Potlaç*'taki gibi *kula*'da da takasa (*gimwali*) göz yumulur, ama burada da takas marjinal düzeydedir ve törensel değiş tokuş epizotları arasında gerçekleşir. Bir kimsenin *kula*sını *gimwali* gibi yürüttüğü suçlamasından daha ağır bir suçlama yoktur. Sadece belirli kabilelerle, hiçbir saygı duyulmayan partnerlerle pazarlığa izin verilir. Her durumda pazarlık, soyluluk meselesinin dışındadır.

*Kula*ya özgü mallar, *vaygu'a*, yani eril ya da dişil değerli nesnelerdir; bunlar deniz kabuğundan kolyelerden oluşur ve cinsiyete bağlı olarak farklı yönlerde dolaşıma girer. Efsaneleri, masalları ve rüyaları dolduran işte bu arzu nesneleridir. Bunların elden ele geçişleri, eski sahiplerinin gücü ve zaferiyle birlikte en ince ayrıntısıyla anlatılır. Er geç armağan olarak başkalarına verileceklerinin bilinmesine rağmen kıskançlıkla korunurlar. Malinowski'nin ve Mauss'un saptadığı gibi, değerlerini sadece boyutları ve yapıldıkları malzemenin kalitesi değil, kaç el değiştirdikleri ve onlara sahip olanların toplumsal konumları da belirler. Eşyaların simgesel ve faydacı değerleri arasında radikal bir biçimde ayrım yapmanın bundan daha iyi bir örneği olamaz.

Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic* (1935) adlı eserinde uzun uzun *yam* üretimini ve Trobriandlıların hasadın törensel kullanım için ayrılan en önemli kısmı ile tüketime ayırdıkları kısmı arasında ayrım yapma tarzlarını ayrıntılı olarak inceler. Birinci kategoride yer alan yamlar açıkta sergilenirken, yenmek üzere ayrılanlar gizli gizli, âdeta utançla taşınır ve kişinin kendisi için ayırdığı miktar özenle saklanır (Breton 1989, 50). Malinowski *Argonauts of the Western Pacific* (1922) kitabının 6. kısmında, Trobriandlıların çeşitli arz süreçlerinin türlerini sınıflamaya çalışır; bunlar Malinowski'ye göre karşılıksızlık niteliği en yüksek olan ve eşdeğerlilik yasasına en az tâbi olanlardan, en kişisel yarar için olan ve basit takasa da, ticarî değiş tokuşa da en yakın olanlara kadar çeşitlilik gösterir. Malinowski yedi tür arz ayırt eder. *Kula* altıncı sıradadır, saf ve basit takastan (*gimwali*) hemen önce, her bir adaya özgü bir tür *kula*

olan ve törensel değiş tokuş özelliklerini sürdürerek yiyecek maddeleri değiş tokuş etmeyi içeren *wasi* ile aynı düzeydedir.

Yakın tarihli bir makalesinde Annette Weiner (1989),[4] ilkesel olarak yabancılara verilemeyen (*kitomu*) ve bu nedenle son derece değerli, arzu edilmesi ve pek çok üstün *vaygu'a*yı kazandırması muhtemel olan değerli aile eşyalarını *kula* çemberine sokmaları gerekip gerekmediğine ve eğer gerekiyorsa bunu ne zaman yapacaklarına karar vermeye çalışan Trobriandlıların tartışmalarını ayrıntılarıyla ele alır. Daha eski bir metinde Reo Fortune (1972), *kula* yapanların en korkunçları olan Dobu büyücülerinin, partnerlerini kendilerine en değerli mallarını sunmaya ve elde edilmesi en güç kadınları ele geçirmeye zorlamak için nasıl giderek daha güçlü büyü formülleri uyguladıklarını anlatır. Bu örneklerde hiçbir bedelsiz armağan olmadığı kesinlikle doğrudur (Douglas 1990). Fakat vurgulamak istediğimiz nokta, en çok arzulanan malları elde etmek için herkes herkesle rekabet etse bile, verilmemiş hiçbir şeyin elde edilmediğinin de doğru olduğudur. En uç örneklerde bir kimse, başka birini hileyle, büyüyle ya da retorikle armağan vermeye zorlamaya kalkışabilir. Yoksa kelimenin dar anlamıyla şiddet yoluyla el koyamaz ya da iki taraflı rasyonel değiş tokuştan yararlanamaz. Eğer *kula* erkekleri karşı karşıya geliyorsa, diye belirtir Weiner, bu eninde sonunda "belirli partnerlerden ya da çoğu kez söyledikleri gibi 'arkadaşlar'dan bir şeyi almak için"dir (Weiner 1989, 38). Dolayısıyla bir Skagit Kızılderilisi'nin *potlaç* için söylediği şeyi, kula için söylemek daha da meşrudur: "Bu, bedensel temas olmadan el sıkışmak gibidir" (Schulte-Tenckoff 1989, 264). Kula armağanın görünür elidir. İnsanlar arasındaki ilişkilerden bir ağ oluşturur; bu ağda Batı toplumunda piyasayı yönettiği varsayılan görünmez el, nesneler arasındaki ilişkiyi yönetir.

Feminist bir eleştirmen şunu söyleyebilir: Eğer *kula* erkeklere şan-şeref kazandırıyorsa, avantajlı bir konum veriyorsa, bu tören sistemi için malları üreten, ama sistemin tamamıyla

4 Kişiden ayrılabilirlik (alienability) ve ayrılamazlık (inalienability) diyalektiği konusunda bkz. ayrıca Weiner 1988.

dışında bırakılan kadınların çalışması sayesindedir. Bu eleştirinin incelenmesi çok fazla zaman, yer ve dikkat gerektirecektir, çünkü Claude Lévi-Strauss'un kadınların sadece armağan olarak sunulan malları üretmekle kalmadıkları, ayrıca kendilerinin birincil armağanı, kelimenin tam anlamıyla armağanı oluşturdukları kuramının bir değerlendirilmesini de içerecektir. Buna tekrar döneceğiz. Üstelik sadece Yeni Gine sınırları içinde bile erkeklerin ve kadınların göreli statülerinin son derece değişken olduğu anlaşılmaktadır. Genelleme yapmak tehlikeli olacaktır, özellikle başka coğrafyaları dahil etmeye kalkarsak.

Günümüzde bu sorunu en geniş biçimde ele alan, Marilyn Strathern'dir (1988).[5] Strathern, feminist eleştirinin belirli bir meşruiyeti olmakla birlikte, fazlasıyla Avrupa merkezli olduğu için temelsiz kaldığını göstermeye çalışır. Bir yandan çalışmayı tanımayan ve nesnelerin sadece armağan yoluyla elde edildiği bir toplumda emek sömürüsü söz konusu olamaz; öte yandan ve en önemlisi, cinsel kimlik Batı'daki gibi tanımlanmadığı ve insanların önceden belirlenmiş, sabit ve farklılık üzerine kurulu bir cinsel kimliğe sahip olmaları beklenmediği için, erkeklerin kadınların emeğini sömürdüğünden bahsedemeyiz.[6] Ne olursa olsun Weiner (1983) şu noktayı parlak bir biçimde göstermiştir: Malinowski, Trobriandlılarda sadece kadınlar tarafından kontrol edilen törensel bir adak/sunu sisteminin var olduğunu fark edememiştir; sosyal ve siyasî hayatı yapılandıran kula ritüellerinin bir tamamlayıcısı olan bu sistem, kadınlara simgesel işlemleri -ölümler, doğumlar- kontrol etme imkânı sağlamaktadır - bu sayede toplum, kozmik düzenle[7] temas kurar. Kadınlar, ayrıca, çocukların tek gerçek, eğer ille de simgesel değilse, vericileridir. Yani arkaik ve geleneksel sosyal düzende erkeklerin, kadınları en iyi ihtimalle alıcı rolüne, en kötü ihtimalle de mülklerinden koparılmış üreticiler rolüne dü-

5 Bu kitabı, Mary Douglas, gayet iyi tanıtmıştır. 1991. Bkz. bu konuda Breton 1989.

6 Bkz. bu konuda Breton 1989.

7 Bkz. ayrıca Weiner 1984.

şürerek, her zaman verici rolünü tekellerine aldıkları söylenemez.[8] Trobriandlılar örneği nesneleri ele geçirmek için değil, Georges Bataille'ın (1967) gayet ikna edici biçimde gösterdiği gibi, verme gücünü ele geçirmek için mücadelenin, sadece erkekler arasında değil erkekler ve kadınlar arasında da önemini gösterir.

Geleneksel armağan ve piyasa

Armağan konusunda bir tür genel kuram hedefleyen tüm eserler, tıpkı bu bölüm gibi, bu alandaki ilk çalışmaların gözden geçirilmesiyle ve potlaç ve kulaya ilişkin son analizlerin bir özetiyle başlar. Potlaç ve kula gerçekten de armağan konusundaki her "sunuş" için "zorunlu figürleri" temsil ederler. Serbest figürlerde ise seçim çok daha geniştir. Özellikle Yeni Gine hakkındaki son antropolojik araştırmalar, çok zengin malzeme sağlamıştır. Fakat biz, üçüncü bir kıta, Afrika üzerinde durarak, Kwakiutlların ya da Trobriandlıların aksine, uzun süredir pazarı tanıyan, görece karmaşık bir toplumda armağanın statüsünü değerlendirmeyi tercih ettik. Örneğimiz ayrıca armağanın metalarla ilişkisini de gösterecektir.

Guy Nicolas'ın *Don rituel et échange marchand* (1986) kitabını rehber alalım. Bu kitap 1950-1970 yılları arasında Nijer'in güneyindeki Maradi bölgesinde sunu sistemi hakkında yapılmış bir araştırmaya dayanmıştır. Bizce bu konuda yayımlanmış en iyi ve en eksiksiz etnolojik eserdir.

1960'ta Nijer'de nüfus yoğunluğunun en fazla olduğu kesimlerden biri olan Maradi bölgesinde 141.500 kişi yaşıyordu, Maradi kentinin nüfusu ise 20.000'di. Göçebe olmayanlar nüfusu 1000 kişi olan büyük köylerde yaşıyorlardı. Ekonomik faaliyet, geçimlik tarımı, dünya pazarı için yerfıstığı üretimini

8 Antropoloji alanında Fransa'da merkezî feminist kuramları sunan *L'un est l'autre*'da, Elisabeth Badinter (1986) Weiner'in belirttiği noktayı kabul eder ve patriyarkanın başlangıçlarını tarımın gelişmesiyle ilişkilendirir. Fakat köylü toplumlar içinde bile, Maradilerle göreceğimiz gibi şeyler, tek boyutlu bir tahakküm ve sömürü modeline dönüştürülebilecek kadar basit değildirler.

ve bölgenin uzun süredir ihraç ettiği önemli bir geleneksel ürün olan pamuk dokuma ve çiviti kapsıyordu. Nüfus Peul yerlilerinden oluşmuştu; bunların çoğu tarım yapan köylülerdi, hâkim sınıf Hausalar hem tacir hem aristokrattı. 11. yüzyılda devletler halinde gruplaşmış Hausalar, Orta Afrika'nın tacirleridir. 1960'ta Orta Afrika'da toplam nüfusları 25 milyondu. Hausa kabilesi, Maradi'ye damgasını vuran gruptu ve açıkça ticarî nitelik taşıyan hâkim etosu [ethos] belirliyordu. Herkes ticaretle uğraşır ve herkes her şeyin ticaretini yapar. Temel sosyal birim çokeşli ailedir (*gida*); *gida* daha fazla önem taşımak için köyle (*gari*) rekabet halindedir, ama *gari* klan üzerindeki sembolik etkisi sayesinde üstünlüğü elinde tutmaktadır. Öteden beri miras bırakılabilen, küçük ölçekli özel mülkiyetin başat olduğu bu toplumda büyük bir bireysel özerklik vardır, ama bu özerkliği kullanmak demek, bir dizi sadakat odağı arasında seçim yapmak demektir. Dinî sistem son derece karmaşıktır, çünkü tarımsal çoktanrılı dinlerin, yine çoktanrılı ve Hausa kökenli olan bir kent kültünün ve her yerde bulunan, ama etkisi yüzeysel olan İslâmiyet'in bir bileşiminden oluşur. İktidar geleneksel olarak aristokrat Hausaların elindedir. Maradi bölgesi, kantonlardan oluşan iki yöreye ayrılır; bunların şefleri, soylu yöneticilik unvanı olan *Sarki*'yi taşımakla övünürler. Son olarak her köyü, çoğu zaman köyün kurucu ailesine mensup şefler arasından seçilen ve *primus inter pares* [eşitler arasında birinci] niteliği taşıyan bir şef yönetir.

Guy Nicolas'ın kitabını özellikle ilginç kılan nokta, onun Maradililerin hayatını yapılandıran ve bu hayata kendine özgü anlamını ve rengini katan tüm sunu/adak sistemlerinin bir analizini sunmasıdır. Nicolas ayrıntılara gösterdiği olağanüstü özen sayesinde, başka bir perspektiften ticarî toplum sayılabilecek bir toplumda, armağanın her yere damgasını vurduğunu ortaya koyar. Armağan ritüeli sosyal faaliyetin dört önemli alanında gözlenir: Hayatın başlıca aşamaları dinsel hayat, gençlik festivalleri ve cirit oyunları, iktidar pratikleri...

Nicolas'ın çalışmasını ayrıntılı olarak burada ele almamız olanaksız, ama eserin ana argümanına değinmek istiyoruz. Bir

Maradi sakininin hayatındaki önemli dönüm noktaları, isim koyma, sünnet, evlilik ve cenaze törenidir. Burada sadece evliliklerden ve çok kısaca -ancak karmaşıklıkları hakkında bir fikir vermeye yetecek kadar- söz edeceğiz; böylelikle nişanlı erkeğin gelinin babasına verdiği başlık parasının (*sadaki*) ticarî bir mal için ödenen fiyatla aynı kefeye konamayacağı gösterilmiş olacaktır. Maradililerde matrimonyal sunu pek çok başka Afrika toplumunda gördüğümüz miktarlarla kıyaslandığında nispeten mütevazıdır. Evlilik süreci üç aşamalıdır: Nişanlanma, evlilik ve gelinin kocasının meskenine götürülmesi. Bu aşamaların her birinde karmaşık ritüeller vardır, fakat biz sadece bu vesilelerle verilen çeşitli armağanların son derece çarpıcı adlarının bir dökümünü vereceğiz. Nişanlılık dönemi bir ilk armağanla, (müstakbel gelinin) "soyunu görmek için verilen para" denen bir tür açılış armağanıyla başlar. Buna karşılık müstakbel gelinin ana babası da bir armağan verir. Bu armağana kayınpederin tarlasında yapılan ve "teşekkür niyetine karşılığında ürün vermek" diye adlandırılan bir işle mukabele edilir. Karşılıklı olarak pek çok armağan verilir, bu armağanlar hayvanlar, hindistancevizi, tuz, tembul vb. olabilir. Evlilik töreni sırasında, *sadaki* vermenin yanısıra, kız kaçırarak evlenmeyi anımsatacak şekilde "kaçırma parası armağanı" gibi bir dizi ritüel armağan verilir. Damadın annesi, gelinin ana babasına bir "şükran armağanı" sunar. Koca kendi adına karısına yeni bir armağan vermek zorundadır, öyle ki, kadın kocasıyla konuşmayı ve ona yaklaşmayı kabul etsin. İzleyen günler pek çok başka armağan için vesile oluşturur.

Maradi sakinlerinin çokeşli oldukları ve her erkeğin amacının mümkün olduğu kadar çok kadın almak olduğu düşünüldüğünde, sadece evlilik törenleriyle bile insanın armağana ne kadar bağımlı bir hayatı olabileceği açıkça ortaya çıkar. Erkeğin müstakbel eşine kur yapmak zorunda olduğu -ki bu pek çok başka armağan gerektirir- nişanlılık öncesi düşünüldüğünde, bu durumun daha da geçerli olduğu anlaşılır. Bu dönem boyunca tıpkı evlilikte olduğu gibi, kadınların bağımsızlığı çok fazla öne çıkar. Aslında evlilik sırasında gelinin ailesi

hé ("artırma") diye adlandırılan bir telafi armağanı sunar; eskiden gayet mütevazı olmasına rağmen *hé* günümüzde, gelinin babasının itirazlarına rağmen, gelinin ve annesinin kışkırtmalarıyla, damat tarafının sunduğu armağanların önemini aşma eğilimindedir. Bu uygulamanın adı ("artırma"), potlaçı hatırlatır. Aslında sunu/adak rekabetinin mantığı, özellikle gezgin Afrikalı ozanlar olan *griot*lar, genel sunu cömertliğinin tali ürünleriyle geçindikleri ve her önemli vesilede büyük bağışçıların yüce gönüllülüğüne övgüler düzerken, yeterince vermeyenlerin cimriliğini sayıp döktükleri için, Maradililerin tüm hayatına nüfuz eder.

Hé dolayımıyla anne ve kızı, rakiplerini ezmeye çalışırlar. Çok küçük bir çağdan yaştan itibaren ve bazen annesini bile haberdar etmeksizin genç kadın, malî durumunu iyileştirmek için yapabileceği her şeyi yaparak, *hé*'sini bir araya getirmek için canını dişine takar. Başlıca stratejisi, bedelleri yükseltmek suretiyle çeşitli talipler arasındaki rekabeti körüklemek ve genellikle en yüksek sunuyu seçmektir. Reddedilen talipler sonunda seçilmiş olandan zararlarının telafisini talep edebilirler. Fakat bu olmasa bile, "bir eş bulmak için verilen armağanlar"ın maliyeti çok yüksektir. Nicolas'ın hesaplamalarına göre, bunlar, bir evlilik için yapılan toplam harcamalarının yüzde 72'sini oluştururlar. Genç bir erkeğin harcamaları azaltmasının tek yolu, dullara kur yapmaktır; onlar, eğer fazla küçük değilse kendi *hé*lerinden damadın başlangıç sermayesine katkı bile yapabilirler.

Guy Nicolas'ın betimlediği, armağan verilmesini sağlayan bin bir tane daha vesile vardır: Voodoo kültünün ruhlarına yakın olan kadın dansçılara verilen armağanlar; katı kutsal erkeklerine eşleri tarafından verilen armağanlar; *dubu*, genç erkeklerin rakiplerinin kıskançlığının, nefretinin ve büyüsünün üstesinden gelmek suretiyle hasadın efendisi sanını almak için yarıştıkları bir *potlaç*; ya da diğer kadınlara zenginlikleriyle meydan okumak suretiyle kabile reisi (*tambara)* olmak isteyen bütün kadınlara açık olan "kadınların *dubu*su" (*kan kwarya*). Nicolas'a göre, *griot*lar tarafından layıkıyla yorumlanan böylesi

bir meydan okuma için, "herkesin kolay kolay sahip olamayacağı erdemler, çilecilik, çalışma enerjisi ve uzakgörüşlülük" (1986, 90) gerekir. Pierre Clastres'nin (1974) incelediği vahşi savaşçılar gibi, *tambara*nın da kariyeri asla sona ermez. Yeni *tambara*yı gittikçe daha cömert olmaya zorlama fırsatları çıkmaya devam eder. Kendiliğinden nasıl cömert olunacağını bilmeyenler sürekli olarak bir *gukun* tehdidiyle karşı karşıya kalırlar; *gukun*, köyün delikanlılarının geceleri gizlice çalışarak hazırladıkları bir armağandır ve zamanında armağan vermeyen tambaraları, eğer itibarlarını temelli olarak kaybetmek istemiyorlarsa, karşılık olarak çok pahalı bir armağan vermek zorunda bırakır.

Sosyolojik açıdan analizi, potlaç ya da kula klasik örnekleriyle sınırlı tutmanın sakıncaları vardır: Bizi insanlığın gelişim tarihinin çok uzun süre önce aşılmış ve artık bizi pek ilgilendirmeyen bir aşamasına geri götürmezler mi? Bunların incelenmesinin antropologlara bırakılmış olduğu doğrudur. Maradi toplumu bize daha az yabancıdır ve Nicolas'ın bu topluma ilişkin çalışması birtakım ön sonuçlar çıkarmamıza olanak sağlar. Bu çalışma, hesaplamayı hesaplamanın olmayışıyla, öz çıkarı çıkar gözetmezlikle karşı kutuplara koymanın yerinde olmadığını gösterir. Potlaç ve kulada da hesaplamanın olduğu aşikârdır. Maradi'de ise herkes hesap yapar, herkes alır ve satar. Fakat bu nokta kadar açıkça ortaya çıkan şey, genel sürecin nihaî amacının, en sonunda elde edilen başarının, kendini armağan veren konumunda bulmak olmasıdır. Nicolas'ın gayet yerinde gözlemlediği gibi, armağana yatırım ile mallara yatırım yan yana bulunurlar ve birbirlerini tamamlarlar. Ne var ki, armağana yatırımın mallara yatırıma göre ikincil olduğu anlaşılıyor, mallara yatırıma nihaî anlamını "veren" armağana yatırımdır. "Sunu/adak düzeni, taciri, onun [armağana yatırım] yasalarına uymakla yükümlü kılar ve armağan veren kişiyi de, bu malları elde etmek için piyasaya katılmak zorunda bırakır" (1986, 178). Piyasa her yere nüfuz etmiş olsa da, armağan söz konusu olduğunda araçsal bir niteliğe bürünür. Marx'ın "basit küçük ticarî üretim" ile kapitalizm arasında ay-

rım yaptığını biliyoruz: Marx'a göre birincide çıkış noktasını ve sürecin amacını meta ve metanın kullanım değeri oluşturur, buna karşılık kapitalizmde para önkoşul ve bütün sürecin amacı haline gelir. Marx bu karşıtlığı iki ayrı formülle özetlemiştir: Bir yanda M-P-M ve ötekinde P-M-P (M=Meta, P= Para). Eğer metaların oynadığı önemli role rağmen, hâlâ armağan tarafından yönetilen geleneksel bir toplumu betimlemek için buna A=armağanı eklersek, A-M-P-M-A formülüne ulaşırız. Aynı şey farklı bir yoldan da söylenebilir. Maradililerde malların tüketimi her şeyden önce kamusal tüketimdir, kamu önünde ve kamu için yapılan tüketimdir. Bu bizi Mary Douglas ve Baron Isherwood (1979) ile birlikte şunu önermeye yöneltiyor: Tüketim her şeyden önce ritüel bir edimdir. Ya da Maradililerde nesnelerin değerine dayanan mantığın, hâlâ insanların değerine dayanan mantığa göre ikincil olduğu anlaşılmaktadır ki, bu da aynı kapıya çıkar.

Arkaik armağanın bu kitabın birinci bölümünde betimlenen modern armağanla nasıl karşılaştırılacağını sormadan önce, potlaç ve kula kadar klasik bir soruna, bu toplumlarda paranın rolüne bakarak arkaik armağan incelememizi tamamlamalıyız.

İLKEL PARANIN DOĞASI HAKKINDA

Hegel para için "mühürlü özgürlüktür" demişti. Ayrıca "mantık, tinin parasıdır" diye de yazmıştı. Bu türden başka pek çok metafor aktarabiliriz,[9] bunların hepsi de paranın modernitenin ne kadar temel bir unsuru olduğuna işaret eder. Dahası arkaik ve modern toplumlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklarla ilgilenenler için, arkaik paranın doğasından daha uygun ve has-

9 Jean-Joseph Goux, *Economie et symbolisme*'de (1973) spekülatif olmakla birlikte gayet fikir verici bazı örnekler sunmuştur. Goux, ticaretin genel eşdeğeri olan para ile, imtiyazlı cinsel nesne olan fallus ve bir diğer imtiyazlı varlık olan baba arasında resmi bir analoji bulunduğunu savlamıştır.

Vocabulaire des institutions indo-europeennes (Hint Avrupa Kurumlarının Kelime Hazinesi) adlı eserinde E. Benveniste (1969), erken Hint Avrupa dillerinde, değer kavramının kökende insanların değerine, bir mahkûmun fidyesi ya da ölümün bedeli olarak ödenmesi gereken değere atıf yaptığını gösterir.

sas bir konu yoktur. Para arzusu olmadan, hiçbir modern ekonomik sistem ve hiçbir piyasa sistemi mümkün değildir. Mauss'un paranın biçimleri olarak düşünülmesini önerdiği değerli arkaik mallara yönelen arzu olmadan, *vaygu'a, taonga* ya da Kwakiutlların armalı bakır kalkanları için duyulan arzular olmadan, kula ya da potlaç olmazdı. Bu modern ve arkaik arzular kıyaslanabilir nitelikte midir? Bunlar aynı türden arzu nesneleri midir? Arkaik değer olan nesneler modern paranın, genel para kavramı altında kolayca sınıflanabilecek, dolaysız ataları mıdır? Yoksa ekonomistlerin parasından, Neanderthal insanının Homo Sapiens'ten farklı olduğu gibi, farklı bir türe mi aittirler?

Arkaik paranın modern parayla benzerliği meselesi hakkında, bu konuda muhtemelen en yetkin isim olan Fransız yazar, Jean-Michel Servet (1982) temkinli ve yumuşak bir yanıt verir. J.-M. Servet, arkaik para olarak işlev gören nesnelerin çoğu zaman sonradan modern para olarak işlev gördüğüne, fakat bunun için bir dönüşüme uğradığına işaret etmek amacıyla, arkaik paraya "paleo-para" der. Buna karşılık biz para ile arkaik nesneler arasında bir süreksizlik olduğu tezini yeğliyoruz. Bilinen her toplum biriktirilebilen değerli nesneleri kullanmış görünmektedir; ya da en azından birkaç yıl önce, aralarında Daniel de Coppet ve J.-M. Servet'in de bulunduğu birçok antropologun Thomas More Merkezi'ndeki (Arbresle) bir konferansta ulaştıkları sonuç budur. Dolayısıyla, malların değerini ölçmeye duyulan ihtiyacın evrensel olduğu tezi, çekici görünen bir iddiadır. Buradan da armağanın ve törensel değiş tokuşun bir tür egzotik, iki yüzlü bir lüksten, yaygın ekonomik gerçekliği örten ince bir perdeden başka bir şey olmadığı argümanına dayanan egemen ekonomik evrimci anlayışa kolaylıkla geçilebilir. Bu ekonomik gerçeklik takasın ve eşdeğer mübadelenin ebediliğidir ve bunlar, para -mübadelelerin çoğalmasını mümkün kılan araç- tarih sahnesine çıkınca, çabucak rasyonelleştirilir ve dönüştürülür.

Ama bu ekonomik hipotez gerçeklikle örtüşmemektedir. Tıpkı arkaik toplumlarda takasın, hatta piyasanın bilinmelerine rağmen, büyük ölçüde marjinal kalmaları gibi, söz konusu

toplumlar paranın çeşitli türlerini, bizim günümüzde parayı kullandığımızdan farklı bir amaçla kullanırlar. Ekonomistlere göre bizim paramız en azından üç işlevi yerine getirir: Malların değerini ölçer, malların dolaşımını kolaylaştırır ve son olarak "maddi" borçların ödenmesine hizmet eder. İlkel paralar kendi tarzlarında bu üç işlevin yerine getirilmesine katkıda bulunurlardı, fakat Karl Polanyi'nin belirtmiş olduğu gibi (1944, 1957, 1977), hiçbir arkaik para, bu üç işlevi aynı anda yerine getirmezdi. Polanyi'ye göre arkaik paralar daima tek bir amaç için kullanılırdı, modern para ise bir anlamda çok amaçlıdır. Mesela Russell Adası'nın parasal sistemi iki parasal alanı kapsar; bunlar *Ndap* sistemi ve *Nko* sistemidir. Biz kısaca *Ndap* sistemini tartışacağız. *Ndap* sistemi yirmi iki kavkı para sınıfına bölünür. Belirli bir mal sadece, genellikle potansiyel alıcının sahip olmadığı belirli bir sınıftaki bir *Ndap* kabuğu karşılığında elde edilebilir. Tek başına bu örnek, arkaik "paraların" çoğalma ve ikame etme özelliklerine sahip homojen bir bütün oluşturmadığı gibi kritik bir olguyu gözler önüne serer. Paranın hiçbir parçası basit sayısal bir ilişkide bir başka para parçasıyla otomatik olarak değiştirilemez. Pallau Adalarının (Carolinalar'da) sakinleri, zaman zaman tam biçimine ulaşmamış malî kapitalistler olarak değerlendirilir. Gerçekten "paraları"na tutkuyla bağlıdırlar. Bu paralar dokuz temel gruba ve 282 farklı türe ayrılır. Bu ilkel "bankerler"in en uzman olanları, 3000 farklı parçanın isimlerini, bunların şimdiki ve geçmişteki sahiplerini ve izledikleri karmaşık yolları bilir. Mauss'a göre bu türden değerli nesnelerden para olarak söz etmemizi mümkün kılan şey, onların yaygın dolaşım özelliğidir. Fakat bu dolaşım aslında son derece sınırlıdır. Paul Bohannan'ın (1955, 1967) Nijerya, Tiv'deki ayrıntılı gözlemlerine bakmak, bunu görmemize yardımcı olur. Bohannan ilkesel olarak birbiriyle temasa sahip olmayan üç farklı dolaşım alanına ait üç tür mal bulunduğunu gösterir: Bunlar geçimlik mallar, lüks mallar ve prestij mallarıdır.[10] İnsanların en azından resmen, ge-

10 Bkz. ayrıca Salisbury 1962. Paranın kökenleri konusunda, bkz. Servet 1982.

çimlik malları besi hayvanlarına, kadınlara ya da çocuklara dönüştürmelerini mümkün kılacak hiçbir araç, hele hiçbir genel para yoktur. Dolayısıyla dolaşımın genelliği çok görelidir ve ilkel para, sadece bir dizi çok sınırlı malın bir araya gelmesiyle ve belirli sayıda özgül partner arasında dolaşımdadır. İlkel para her yolu izleyemez.

Dahası bizzat Mauss para "nesnelerinin" değerinin asla sabit olmadığını gözlemlemişti (aslında bunun Mauss'u ilkel paranın parasal karakteri hakkındaki tezinden vazgeçmeye yöneltmesi gerekirdi): Bu değer kaç elden geçtiğine, sahiplerinin prestijine ve aracı oldukları işlemlerin yapıldığı koşullara göre değişir. Daha genel olarak aynı malların ilkel fiyatları, değiş tokuşu yapanların sosyal statüsüne göre değişir. Bir adanın sakinlerine, bir taro veya bir tatlı patates için bir kimse bir balık verir, başka biri belki on balık. Eşit muamele ve aritmetik karşılıklılık kuşkusuz öncelik değildir. Yeni Gine'de Baruyalar, komşuları Yaundanyilerine bir günlük emeklerinin ürünü olan tuz kalıplarını verirler, bunun karşılığında Yaundanyiler de onlara iki buçuk günlük çalışmayla elde ettikleri ağaç kabukları verir. Bu, Baruyaların büyüsü Yaoundanyi büyüsünden üstün sayıldığı için normal karşılanan ve herkesçe bilinen bir olgudur (bkz. Godelier 1973).

Bütün bu veriler bizi basit bir sonuca götürür: İlkel paranın birincil işlevi, nesnelerin değerini ölçmek değil, insanların değerini ölçmektir.[11] Eğer para nesnelerin değerini ölçerse, bunu sadece dolaylı yoldan, bireylerin değeriyle ilişkilendirerek yapar. Arkaik para herhangi bir şeyi satın almakta kullanılamaz. Para alışverişinin söz konusu olmadığı marjinal takaslar hariç, *verilmemiş* bir şeyi elde etmenin imkânsız olduğu bir ortamda, insan nasıl bir şey *satın alabilir?* Arkaik para satın almak için değil, ödeme yapmak için vardır ve asıl olarak nesneler için değil, insanlar için gelinin bedeli ya da kan bedeli için ödeme

11 *Vocabulaire des institutions indo-europeennes (Hint Avrupa Kurumlarının Kelime Hazinesi)* adlı eserinde E. Benveniste (1969), erken Hint Avrupa dillerinde, değer kavramının kökende insanların değerine, bir mahkûmun fidyesi ya da ölümün bedeli olarak ödenmesi gereken değere atıf yaptığını gösterir.

yapılır. Arkaik para mevcut olmayan bir ekonomik sistemin merkezinde değil, matrimonyal bir sistemin merkezinde yer alır (Copper ve Iteanu 1970). Modern para ancak nesnelerin değeri bireylerin değerinden bağımsız hale geldiği zaman ortaya çıkmıştı: Demokrasinin ilk büyük başarısızlıklarıyla iktidara gelen Yunanlı tiranlar, aristokrat ailelerin değerli eşyalarını, site tarafından garanti edilen değerlerini eski sahiplerinden bağımsız hale getirecek şekilde sikkeler yapmak için erittiler. Özgürlüğü cisimleştirmesinden önce modern para, devletin sağladığı eşitliği[12] temsil etmişti. Başlangıçta para, ilkesel olarak herkesin eşit olduğunu ve sosyal konumu ne olursa olsun mallara eşit erişim hakkına sahip bulunduğunu güvence altına almıştı; gerçi, pek çok somut eşitsizlik, daha sonra, paranın icadıyla kökleşen bu soyut eşitlik ilkesinden kaynaklanmıştır. Öte yandan arkaik toplum, insanların ve nesnelerin *a priori* olarak farklı değerler taşıdıklarını varsayardı ve yeniden dağıtımı gerçekleştirmek ve her bir bireyin benzersiz olduğu ilkesine dayalı olarak denkliğin [*parity*] kurulması armağana düşüyordu.

Dolayısıyla arkaik paranın önemi nesnelerle ilişkisinde değil, çok daha genel ve karmaşık bir şekilde canlı, ölü ya da doğacak olan kişiler arasında, hayvanlarla ve evrenle oluşturduğu ilişkidedir. Arkaik para tam tamına hayatın kendisidir. J.-M. Servet paleo-paralar hakkında şöyle der:

"(Bunlar) konuşmanın ve dokunmanın yeridir... Sözü, kadınları, çocukları, verilen ve alınan öteki zenginlikleri izlerler. Onları elde tutmak hem saçma hem tehlikelidir. Kanaklarda "hayat" ve "borç" aynı kelimedir. Borçlu olan enerjisinin küçük bir parçasını alacaklısına bırakmıştır; borcunu ödeyince o parçayı yeniden kazanacaktır; alacaklı öldüğünde borçlu borcunu öder, böylece hayatını ölen kişinin ellerine bırakmamış olur. Kanak paleo-paraları çocukların soluğudur, çocuklar bir klanın soluğudur; akrabalık kanallarından geçerek hayat damarını izler. Totem ve akrabalık, paleo-paraları elde etmek için

12 Paranın kökenleri konusunda, bkz. Servet 1982.

esastır, öte yandan '*mie*'siz, gruplar ve klanlar öteki insanlarla ilişki kuramaz ve hiçbir sosyal hayata sahip olamaz... matrimonyal telafi olarak ya da bir cinayetin veya suçun sonucu olarak, gruplar arasında siyasî ittifak kurmanın bir aracı olarak, tek adak nesnesi olarak paleo-paraların dolaştığını görürüz... sosyal mübadelenin araçları bunlardır" (Servet 1982, 196-197, 207).

Yazısız bir toplumda para, kolektif hafızayı besleyen, çok önemli bir kayıt aracıdır. Her bir para benzersiz olduğu ve tanım gereği bir diğerini ikame edemeyeceği için, sadece varlığıyla, kökenlerini ve hangi ellerden geçtiğini, tarihçesini sürekli hatırlatır. Tek tek her bireyi diğer herkese bağlayan ve birbiriyle kesişen bütün bir borç ve yükümlülükler dizisini cisimleştirir ve görünür kılar. Bu nedenle Ann Almond, Tonga Maorileri için belirli bir yeşim taşının son derece değerli ve kuramsal olarak devredilemez [inalienable] olduğunu söyler: "Her bir Tonga hazinesi, isimler, hikâyeler ve ilişkilerin oluşturduğu kabile ağında sabit bir noktaydı. Belirli atalarla ilişkilendirilmişti, belirli soy zincirleriyle özdeşleştirilmişti, kendi tarihi vardı ve bazı önemli vesilelerde değiş tokuş edilirdi. Tongaların bir tarih kavrayışına sahip olmalarının ve bunu yaradılışın başlangıcından bugüne kadar geçmişin modellerini yansılayarak yaşayanlara dek getirmelerinin yolu buydu" (aktaran Weiner 1988, 147). Fakat belki de, paleo-paralarına *page* adı verilen Yeni Britanyalı Maengeler arasında, birincil [primordial] denklem en açık şekliyle dile getirilir: Bir *page*=bir hayat (Panoff 1980).

Artık ihtiyacımız olan bilgileri edindik. Arkaik para bireyin olmadığı, sadece insanların bulunduğu toplumlarda insanların gerçekleşmesini temsil eder. Arkaik armağanı yorumlamaya çalışırken bu denklemi akılda tutalım.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Arkaik Armağanın Klasik Yorumları

İnsan niye verir? Neden armağanları kabul etmek zorundayız? Neden karşılık vermeyi reddedemeyiz? Bunlar Marcel Mauss'un *The Gift*'in başında sorduğu üç sorudur. *The Gift* kısmen açıkça, kısmen zımnî olarak, bu soruların üç tür yanıtı olduğunu belirtir, bunlar armağanın klasik yorumları diyebileceğimiz yorumlara denk düşerler: Ekonomik yorum, "yerli" yaklaşım ve yapısalcı-mübadeleci yorum. İlki ve üçüncüsü ne yazık ki, kendisi dışındaki bir hakikate bağlamaya çalışarak armağanı değersizleştirme eğilimindedir. Mauss'a da en çekici gelen yaklaşım olan ikincisi, karmaşık ve eksik kalır. Kendi yaklaşımımız hakkında fikir vermeden önce, bu üç temel yorumun gözden geçirilmesi, bu kuramsal tartışmanın dayandığı alana hâkim olmamıza yardım edecektir.

EKONOMİK YORUM

Armağanın ekonomik yorumu modern aklın en yatkın olduğu yorumdur. Dolayısıyla bu yorumun en popüler armağan kuramı olması şaşırtıcı değildir. Mauss, kitabının başında, "bu yükümlülüklerin ... görünüşte serbest ve karşılıksız, fakat aslında zorlayıcı ve özyararcı niteliği. Yalnızca bir nezaket kurma-

cası, şekilcilik ve sosyal aldatmaca olduğu ve aslında yükümlülük ve ekonomik öz çıkar söz konusu olduğu zaman bile, hemen hemen her zaman bu yükümlülükler, cömertçe verilmiş hediye biçimini almıştır" dediği zaman, buna atıf yapar (1990, 3). Mauss şunları da söyler: "Piyasa bizce, bilinen hiçbir topluma yabancı olmayan bir olgudur" (*a.g.e.*, 4). Bu ifadeler başka yerlerde yazdıklarıyla, ayrıca şu teziyle çelişmektedir: "*Homo oeconomicus* geçmişimizde değil, geleceğimizdedir... Çok uzun bir zaman boyunca, insan farklı bir şeydi; bir hesap makinesi tarafından karmaşıklaştırılmış bir makine değildi insan" (*a.g.e.*, 76). Isabelle Schulte-Tenckhoff'un mükemmel bir biçimde gösterdiği gibi, aynı türden bir çelişki, Amerikan kültüralist antropolojisinde vardır. Kültüralizm bir yandan sistematik olarak, hepsi, keyfî olduğu varsayılan değerler etrafında örgütlenmiş olan insan kültürlerinin tüketilemeyen ve karşı konulamayan çeşitliliğini vurgular. Öte yandan dar anlamdaki ekonomik güdülerin her yerde kendini gösteren varlığını rutin olarak saptayabileceği savına dayanır. Örneğin hem *potlaç*ı keşfeden hem de kültürel antropolojiyi kuran Franz Boas şöyle yazmıştı: "Kızılderililer *potlaç*ı, çocukları küçük yaşta yetim kalacak olursa, onların refahını sağlayacak bir yol sayarlar. Bu kendi terimlerimizden birini kullanırsak onların hayat sigortasıdır".[1] Benzer biçimde, *potlaç*ta uygulanan "faiz oranlarını" vurgulayarak Boas, burada kendini gösteren temel ilkenin "faiz getiren servete yatırım yapmak" olduğunu ileri sürer.[2] Paul Radin kuzeybatı kıyısı Kızılderililerine "Kuzey'in kapitalistleri" der ve *potlaç*ı "adların, imtiyazların ve malların gerçek bir açık artırması" olarak tanımlar.[3] Daha sonra, ekonomik antropolojide "formalist" düşünce akımının en önemli temsilcilerinden ikisi Raymond Firth (1972) ve Melvil-

1 Schulte-Tenckhoff'taki malzemenin çevirisi, 1986, 63.

2 A.g.e., 123. Schulte-Tenckhoff, "bir Kwakiutl'un sunmuş olduğuna eşdeğer bir karşılık armağanı aldığı zaman eğer faiz isterse aşağılama nesnesi olacağını" ortaya koymuş olan Curtis'in (1915) eleştirilerine rağmen, bu fikrin uzun süre dogma kabul edildiğini bize hatırlatır.

3 Aktaran Schulte-Tenckhoff, 1986, 127.

le Herskovits (1965), akademik literatürde hâlâ genelgeçer olan fikri desteklediler: Sunu/adak pratikleri, "sosyal kâr kaygısıyla maddi yatırımı" temsil eder.

Bu türden bir açıklamayı okuduktan sonra, insan Mauss'un nesneleri nasıl gördüğünü ve armağan sunma gibi bir şeyin hiç var olup olmadığını merak edebilir. *Potlaç* örneğinde armağanın mevcut olduğundan kuşku duymak çekici görünmektedir, çünkü gördüğümüz gibi *potlaça* ilişkin yorumun kendisi de kesin değildir. Uzmanlar artık, *potlaçın* abartılı karakterinin bir ölçüde Kwakiutl toplumunun 19. yüzyıl sonunda kendini bulduğu özel durumdan kaynaklandığında fikir birliğine varmış durumdalar. Kwakiutl toplumunun olağanüstü zenginliği, kısmen beyazlarla uzun süreli ve kârlı ticarî ilişkileriyle açıklanabilir. Dahası 1890'lara gelindiğinde, Kwakiutl nüfusu büyük ölçüde azalmıştı, oysa şerefli konumların sayısı aynı kalmıştı (600 civarında) ve açık ve meşru mirasçıların bulunmayışının sıklığı, soyları çoğu kez belirsiz olan uzak akrabalar arasında rekabet için fazlasıyla fırsat yaratmıştı. Peter Drucker (1967) orijinal kuruma uyan sıradan *potlaç* ile ona göre patolojik bir duruma denk düşen rekabet *potlaçı* arasında ayrım yapılması gerektiğini öne sürmüştü. Drucker *potlaç* kelimesinin yalnızca "vermek" anlamına geldiğini belirtmişti. Sıradan *potlaç* sadece önemli bir olayın kutlanması anlamı taşırdı, haklardaki kaymayı simgelemek ve kamuya ilan etmeye yönelikti. "faiz oranları"yla veya rekabetle bir alakası yoktu (ne var ki, bu biraz ileriye gitmek oluyor, çünkü gördüğümüz gibi, arkaik armağan sistemleri rekabet unsurundan bütünüyle yoksun olmamıştır).

Bu ayrım, *potlaçtaki* tüm "gariplik" öğelerini anomali olarak niteleyen ve *potlaçın* sadece ekonomik rolü üzerinde odaklanan katı ekonomik yorumların önünü açtı. Julian Seward'ın kültürel ekolojisi ve Melvin Harris'in temsil ettiği kültürel maddecilik bağlamında pek çok yazar, *potlaç*'ın dar anlamda faydacı işlevlerine öncelik verdiler. Bu yoruma göre önemli olan, üretilen ya da bölüşülen enerjinin veya kalorilerin maksimizasyonuydu. Stuart Piddocke (1965) *potlaçı* geçici olarak

kırmızıda olan kabileler ile geçici olarak siyahta olan kabileler arasında zenginlik dengesini sağlamak üzere tasarlanmış bir fon olarak görür. Benzer şekilde, fazlasıyla 18. yüzyıl damgası taşıyan bir radikal materyalizmin ateşli savunucusu olan Marvin Harris, *potlaç*ın gerçek nedeninin, "henüz tam anlamıyla bir egemen sınıf yaratmamış halklar arasında zenginliğin üretimini ve bölüşümünü" sağlamasında ve "yiyecekleri ve diğer değerli nesneleri yüksek üretkenliğe sahip merkezlerden daha az talihli köylere yerlilere özgü bir yolla aktarma işlevi görmesi"nde aranması gerektiğini ileri sürer. Ayrıca, daha genel olarak ve kültüralistlerin yatkın olduğu yorumlara karşı şunu ekler: "Kwakiutlların ekonomik sistemi, statü rekabetine hizmet etmeye yönelik değildir; tersine, statü rekabeti, ekonomik sistemin hizmetine yöneliktir" (Harris 1979, 116, 118, 119).

Fransa'da 1970'ler boyunca Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray ve Pierre-Philippe Rey gibi antropologlar sayesinde önem kazanan Marksist ekonomik antropoloji, daha incelikli bir materyalist yorum getirmeye çalıştı. Fakat sonuç hayli muğlak ve belirsiz oldu, çünkü şu noktayı hiçbir zaman netliğe kavuşturamadılar: "Son tahlilde belirleyici etken" olduğunu ileri sürdükleri ekonominin, kaba materyalizme götürmesi riski taşıyacak şekilde üretici güçler ve "üretim süreci" olarak anlaşılması mı gerektiğini, yoksa kritik faktörün, sosyal, siyasî ya da ailevî ilişkilerden ayırt edilmesi pek kolay olmayacak "üretim ilişkileri" mi olduğu muğlaklıktan kurtulamadı. Mübadele tarzını üretim tarzına asimile etmeye kalkıştılar, bunun armağan için anlamı, üstyapı ya da ideoloji çerçevesine yerleştirilmesiydi. Armağanın bilinçli olarak az çok manipüle edilebileceği ve tahakküm ve sömürü ilişkilerini gizlemeye ya da maskelemeye hizmet edebileceği kuşku götürmez. Ne var ki, asıl gösterilmesi gereken nokta, armağanın tamamıyla ideolojik amaçlara hizmet etmeye indirgenip indirgenemeyeceğidir. Bunun kanıtlanmadan bırakılması, bizce armağanın ekonomik yorumuna dayalı bir genel sosyoloji kuramı oluşturmaya yönelik en iddialı girişimi -Pierre Bourdieu'nün *L'économie générale de la pratique* (1972) adlı eserinde

ortaya koyduğu kuramı- temelsizleştirir.[4] Bourdieu'nün eseri, Marksist düşünceden etkilenen bir bağlamda insan davranışının katıksız simgesel motivasyonlarını başkalarından çok daha az dışlayıcı bir kuramsal analiz sunmak gibi bir üstünlük taşımaktadır. Bourdieu'nün *Trois études d'ethnologie kabyle* (Bourdieu 1972) adlı kitabı, saygınlık mantığı incelemelerine değerli bir katkı yapar. Bununla birlikte Bourdieu son tahlilde, büyük bir titizlikle incelediği farklı sermaye türleriyle -simgesel, kültürel, sosyal vb.- ilgili diyalektiğin sonuçta ancak *ekonomik* sermayenin birikimi gerektirdiği için mevcut olduğunu ileri sürmek suretiyle, maddi olmayan bu tür faktörleri açıklamanın başka yolu olmadığını savunmaktadır. Bourdieu, "kendinde ekonomi"nin ya da nesnel maddi öz çıkarın daima var olduğunu söyler. O halde, arkaik geleneksel toplumlar "kendi için ekonomi"nin bulunmayışıyla, bir başka deyişle maddi öz çıkara ilişkin eksik bilinçle veya bu çıkarın maskelenmesiyle karakterize edilebilir - bu da armağanın "şekilcilik ve sosyal aldatmaca"dan başka bir şey olmadığı fikriyle uyumludur (Mauss 1990, 3).

Burada birkaç satırda armağanın bu ekonomik okumalarını çürütmeye kalkışmak saçma olur. Eğer bu kitap okuru hiç değilse kısmen ikna ediyorsa, bu amaca kendiliğinden ulaşmış olacak. Şu an için sadece, arkaik toplumlarda maddi kıtlık sıkıntısı olmadığını (Sahlins 1976 ve Caille 1984) ve maddi birikimin bu toplumların başlıca derdi olmadığını belirtelim. Kaldı ki, verme yükümlülüğü birikimin gerektirdikleriyle çelişir. Armağanın ekonomik yorumları, ister istemez ilkel insanlarda ya bir bilinç eksikliği ya da ikiyüzlülük bulunduğunu ima eder. Kwakiutlların da, Trobriandlıların da takasa yabancı olmadıklarını ve Nicolas'ın incelediği Afrika toplumunun son derece ticarî bir toplum olduğunu hatırlamamız gerekir. Onların "kendi içinde ekonomi"den habersiz olduklarını söyleyemeyiz kolay kolay. Ekonominin içerildiğini, ticarî düzenin kendisini genel

4 Bu ayrıca, *Le sens pratique* adıyla da yayımlandı, 1980. Burda Bourdieu'nün çalışmalarına daha ayrıntılı eğilmek mümkün değil. Daha gelişkin bir eleştirel tartışma için, bkz. Caille 1988.

sosyal bağlamdan bağımsız kılmasına olanak verilmediğini söylemek daha yerinde olur. Dolayısıyla arkaik toplum tıpkı, -Pierre Clastres'in (1974) görüşüne katılırsak- "devlete karşı" olduğu gibi, "ekonomiye ve piyasaya karşı"dır. İkiyüzlülüğe gelince, herhangi bir bireyi ya da toplumu her zaman ikiyüzlülükle suçlayabiliriz. Fakat arkaik toplumlarda "armağan ideolojisi"nin her yerde bulunduğunu kabul edersek, ikiyüzlülük suçlaması çok zayıflar. Bütün bu toplumlar ve bütün mensupları ikiyüzlüyse, kim değildir? Bir an için kapitalizmin doğuşuna kadar -hakkında konuştuğumuz dönem bu- bütün insan gruplarının bir ikiyüzlülük hayatı yaşadıklarını varsayalım. Böylesi bir argüman ileri sürenler, yine de toplumların niçin bu şekilde yapılandığını açıklamak ve böyle olmalarının neden avantajlı olduğunu göstermek zorunda kalacaklardır.

"YERLİ" YORUM

Belki yukarıda aktardığımız pasajlar tersi izlenim vermiştir, ama Mauss, aslında armağanın ekonomik yorumundan yana değildi. Sadece idealizmin tehlikelerinden korunmak ve mücadele ettiği ekonomist faydacılığın ayna-imgesinden ibaret olan bir çıkar gözetmezlik ideolojisine düşmemek için, bazı yerlerde bu yoruma değer verdiği anlaşılmaktadır. Mauss'un söz ettiği üç yükümlülükten karşılığında verme, en gizemli ve şaşırtıcı bulduğu yükümlülüktür. Belki şu soru sorulabilir: Bir ilkel toplum hiçbir yazılı metnin, hiçbir icra memurunun ya da polisin bulunmadığı bir dönemde, tümüyle zımnî olan sözleşmelere uyulmasını nasıl sağlar? Mauss'un bu problemin çözümünü, Ranapiri adlı bir Maori bilgesinin misyoner etnolog Elsdon Best'e söylediği sözlerde bulmuş olduğunu düşündüğünü biliyoruz. Ranapiri, Best'e şu açıklamayı yapmıştı: Eğer Best Ranapiri'ye değerli bir nesne (bir *taonga*) verir ve Ranapiri de üçüncü bir kişiye bir armağan verirse, sonra da bu üçüncü kişi Ranapiri'ye başka bir *taonga* verirse, Ranapiri Best'e kesinlikle yeni bir *taonga* sunmak zorunda kalacaktı, çünkü yeni *taonga* Best'in armağanının ruhu *-hau-* olacaktı. "Eğer ben bu öteki *ta-*

onga'yı kendim için alıkoysaydım, bana ciddi bir zarar, hatta ölüm getirebilirdi. Bu *hau*'nun doğasıdır, kişisel mülkün *hau*'sudur" (Mauss 1990, 11). Dolayısıyla Mauss'a göre, bizim karşılık vermemizi sağlayan, "verilen nesnenin ruhu"dur, bu da kişisel eşyalarda bulunan *mana*'nın karşılığıdır. Bununla birlikte her nesne değil sadece bir klana, bir soya, bir halka ait olan nesneler ruhsal güçle donanmıştır. Bunlar faydacı alandan kaçan ve armağana destek olarak hizmet eden nesnelerdir. Başkasına devredilirler, çünkü tanım gereği devredilemezdirler (Weiner 1985). Bu tür eşyalar sonsuza kadar ilk sahiplerine aittir. Mauss şu sonuca varır: "Birine bir şey armağan etmek, kendinden bir parçayı hediye etmektir... İnsan açıkça ve mantığıyla anlar ki, başkasına, doğasının ve tözünün bir parçasını gerçekten geri vermek zorundadır" (12). Mauss burada birkaç sözle armağanın ne olduğunu açıklar. Mauss'un kuramı sistematik olarak reddedilmemiş ve damgalanmamış olsaydı, bu değerlendirmeyi burada noktalayabilirdik. Weiner'in belirttiği gibi (1988) belki de bunun nedeni, devredilemeyen mallar fikrine, devredilemezliğin diyalektiğine ya da kişisel eşyaların tâbi olduğu devredilemezlik ilkesine eleştirmenlerin yeterince dikkat etmemiş olmasıdır. Dolayısıyla teorik tartışmamıza devam etmek zorundayız. *Hau* fikrine ve bu fikrin yorumuna ilişkin geniş akademik literatür üzerinde durmayacağız, gerçi daha sonra bu konuda da birkaç şey söyleyeceğiz. Ne var ki, kendi yapısal antropoloji ekolünü, hem Mauss'un mirasına sahip çıkıp hem de onun yerli armağan yorumunu reddederek kuran Claude Lévi-Strauss'un açtığı tartışmaya değinmek zorundayız.

MÜBADELECİ-YAPISALCI YORUM

Lévi-Strauss, *Sociologie et Anthropologie* (1950) adıyla yayımlanan ve içinde *l'Essai sur le don*'un da yer aldığı Mauss derlemesine yazdığı önsözde, pek çok başka yazarın da yaptığı gibi,[5] Mauss'u bir Maori bilgesi tarafından yanlış yönlendirilmekten

5 Raymond Firth, mesela (1929).

kendini alamayıp, tinsel güçlere inanan ilkel zihinler için yeterli olabilecek, fakat bilim açısından kabul edilemez olan, animist bir armağan açıklamasını hiç sorgulamadan kabul etmekle suçlar. Üstelik Lévi-Strauss, Mauss'un üç yükümlülük - vermek, almak, karşılığında vermek- arasında ayrım yapmakla hatalı olduğunu, aslında sadece bir yükümlülük bulunduğunu söyler: Bu da değiş tokuş etmektir. Lévi-Strauss *Les Structures élémentaires de la parenté* adlı eserinde, değiş tokuşun öncelikle kadınların değiş tokuşu[6] niteliği taşıdığını ve bunun evrensel ensest yasağının öteki yüzü olduğunu açıkladığını biliyoruz. Kişinin, "kendi çevresinden" bir kadın almasına olanak tanımayan bu yasak, insanı başka yere yöneltir ve böylece az çok riskli bir biçimde akrabalara dönüştürülecek yabancılarla ittifaklar kurmasını zorunlu kılar. Lévi-Strauss'un kuramı biri daha ampirik ve somut, öteki daha soyut olan iki farklı şekilde kavranabilir. Somut bakış açısıyla, ensestin yasaklanmasının dolaysız sonucu olan kadınların değiş tokuşu, savaşın yerine barışı hâkim kılma işlevi görür. Bu akıl yürütme zaten Mauss'un eserinde vardır. Mauss şöyle yazmıştı: "Bütün bu hediyeler ... özel ya da kamusal savaşı önlemenin bedeli olarak kesinlikle zorunludur" (1990, 5). Ayrıca cömertlik düzeyinin, duyulan korku ve düşmanlıkla doğru orantılı olduğunu belirterek şöyle yazmıştı: "Aklı duygunun karşısına koymak suretiyledir ki ... halklar, savaş, tecrit ve durgunluğun yerine ittifakı, armağanları ve ticareti geçirmeyi başardılar" (*a.g.e.*, 82). Çünkü "bir orta yol yoktur: İnsan ya tamamen güvenir ya da hiç güvenmez; ya teslim olur ve büyüyü bırakır, ya da misafirperverlik gereği yapılan küçük ikramlardan kızına ve mallarına kadar her şeyi verir" (*a.g.e.*, 81). Sahlins'e (1976) göre, armağan hakiki ilkel sosyal sözleşmeyi temsil eder. Bu makul bir görüştür, ama savaş ile barış arasındaki diyalektik, aynı zamanda bir sosyal ilişkinin de temeli olduğundan, bu diyalektiğin açıklığa kavuşturulması gerekir.

6 Daha genel olarak Claude Lévi-Strauss, toplumların üç değiş tokuş sisteminden, kadınların, kelimelerin ve nesnelerin değiş tokuş sistemlerinden oluştuğunu ileri sürer.

Ne var ki, yapısalcı okumada rahatsız edici olan şey, soyut neredeyse batınî nitelik taşıyan temayüllerine destek sağlamak amacıyla mübadele kavramını kullanma tarzıdır. Eğer ensest yasağı evrenselse, der Lévi-Strauss, bunun sebebi Doğa ile Kültür'ün kesiştiği yerde bulunması ve toplumları yasaya tâbi kılarak, tam anlamıyla kültürel kendiliklere dönüştürmesidir. Bir başka deyişle, bireyler ancak kendilerini yasaya tâbi kılarak insan haline gelirler. Jacques Lacan'ın (1977), bu temaya dayanarak *Yasa*'yı somut bir gerçeklik olarak düşünme [hypostatize] ve ensesti yasaklayan yasayı ekonomik mübadele yasasıyla kolayca özdeşleştirme riskine girerek, Freud'un Oedipus kuramını nasıl yeniden yorumladığını biliyoruz.

Mübadeleden neden söz ediyoruz? Bu terimi, *nolens volens* [farkında olarak ya da olmayarak] ekonomi politiğin alanına girmeden, mübadeleyi malların mübadelesi ve bütün bir mübadele sistemini piyasayla özdeşleştirmeden kullanmanın zor olmasından dolayı, böyle bir sorunla karşılaşıyoruz. Lévi-Strauss'u, belli bir haklılık payıyla[7] bütün toplumların kadınlara mal muamelesi yaptığını ileri sürmekle suçlayan feministlerin getirdikleri eleştirinin temeli de budur. Lévi-Strauss kadınların sınırlı iki taraflı mübadelesi diye adlandırdığı olgu ile genel mübadele arasında bir ayrım yapar. Genel mübadele A klanı B klanına bir kadın verir, o da C klanına bir kadın verir vb. Dolayısıyla genel mübadelede feministlerin iddiasının aksine Lévi-Strauss, piyasanın mantığıyla karşı karşıya olmadığımızı, çünkü bir sunuyu alanın asla karşı-sunu yapmış olmadığını kabul etmişti. Ne var ki Lévi-Strauss armağan ve mal, törensel mübadele ve ticari mübadele arasında net bir ayrım yapmayarak, en önemli noktayı, yani arkaik toplumların armağanları mallara dönüştürme girişimlerine bu denli inatla direnmelerinin nedenlerini anlamamızı engeller. Biz, zaten mübadele fikrinin her yer için geçerli olamayacağını, ama ne şekilde olursa olsun mübadeleden söz etmenin derhal ve kaçınılmaz olarak

7 Fakat sadece biraz. Lévi-Strauss'un kadınların mal olmaktan ziyade, esaslı bir armağanı temsil ettiklerini düşünmesi gibi. Ama Lévi-Strauss armağan ile ticarî mal arasında yeterince net bir ayrım yapmaz, bu da karışıklığa yol açar.

bizi armağanın ekonomik yorumuna götürdüğünü ileri sürüyoruz. Dolayısıyla, Mauss bu konuda çekinceler öne sürmekte ve "yanlış bir biçimde mübadele diye söz ettiğimiz şey" ya da "takas" gibi ifadeler kullanırken haklıydı, çünkü yapısalcılığın aştığını iddia ettiği ekonomizme düşmeyeceksek, arkaik toplumlardaki erkeklerin, en azından önemli olaylar söz konusu olduğunda, neden mübadele yapmadığını, ama birşeyler verdiğini araştırmak zorundayız.

Aynı muğlaklık Lévi-Strauss'un yapısalcılığına dayandırıldığı ölçüde Freud'un Lacancı ele alınışında da vardır. Bu Lacancı yeniden okuma, arkaik toplumlarda armağan hakkında en fazla vukuf göstermiş yazarlardan üçüne esin kaynağı olmuştur: *L'Échange symbolique et la mort* (1993) adlı kitapta Jean Baudrillard'a, Stephane Breton'a (1989) ve Guy Nicolas'a (1986). Lacancı öğretinin armağana ilişkin en iyi değerlendirmesi, Nicolas'ın çalışmasıdır (178 ve sonraki sayfalar). Esas itibariyle Lacan'ın *Fonction et champ de la parole et du langage* (1977) adlı kitabına dayanan bu eser, neredeyse kaynak eserde bulunmayan bir netliğe ve tutarlılığa sahiptir. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920-22) adlı kitabında bir bebeği bir makarayı fırlatıp sonra da ipi sararken gördüğünü, bebeğin bu sırada "o" ve "a" gibi yansılama sesleri çıkardığını anlatır. Freud Almanca'da bunların *fort* [orada] ve *da* [burada] anlamına geldiğini açıklar. Makara oyunuyla çocuk, simgesel olarak annesinin yokluğunu önlemeye çalışmaktadır. Makara kayıp nesneyi temsil eder. Lacan'a göre, varlığın ve yokluğun simgesi olarak bu nesne, öznenin küçük bir parçasına, özneden koptuğu halde hâlâ onun bir parçası olarak kalan kısma işaret eder. Makarayla oynamak suretiyle çocuk, simgesel olanda ve simgesel olan aracılığıyla, gerçek hayatta ister istemez kaybettiğini tekrar bulup kontrol edebileceğini öğrenir. Makara Lacan'ın *a* nesnesi dediği, yani "öznenin sosyal düzene ve mübadeleye katılmasıyla yaşadığı her tür kaybın göstereni" olan nesne diye adlandırdığı şeyin bir örneğidir (*a.g.e.*, 180). Sembolik, oyun, öznenin diğer öznelerin ayna evresi yoluyla kendisine yansıttığı imaj bağımlılığını aşmasını sağlar. Onun sonu gelmez kör

bir rekabetten korunmasına yardım eder. Tersinden bakarsak bilinçdışı, mübadele edilemeyecek, simgeleştirilemeyecek, verilemeyecek ve karşılığında verilmeyecek olan her şeyden oluşur ve psikanaliz, imgeselin alanından simgelerin, sözün ve mübadelenin alanına kaymayla belirlenir. Bu yorum, Baudrillard'ın kısmen Breton tarafından da benimsenen tezine kaynaklık eder; bu teze göre arkaik toplumlarda bilinçdışı bulunmaz, çünkü orada her şeyin karşılık verilebilirlik yasasına uygun olarak dolaşır. Bu kuramın *Essai sur le don* ve *Les Structures élémentaires de la parenté* ile nasıl uyum içinde olduğunu hemen görebiliriz. Bu "özneden koptuğu halde hâlâ onun bir parçası olarak kalan kısım," Ranapiri'nin *taonga*sını ve karşılıklılığın neden temel olduğu hakkında daha önce gördüğümüz açıklamayı hatırlatır.

Lacan'ın metnine dönersek, problematik olan nokta, Lacan'ın simgeseli kavramlaştırmasındaki rahatsız edici belirsizlik ve değişkenliktir. Bununla armağan yasasını mı kastetmektedir? *Fonction et champ de la parole et du langage* adlı eserdeki bazı ifadeler bunu düşündürüyor, fakat bunlar çok geliştirilmemiş ve Lacan akımının hâkim yorumu bu değil. Oyunu mu kastediyor? Ya da belki Lévi-Strauss'la ilişkisinin düşündürdüğü gibi, mübadelenin, ekonomik teoriden açıklıkla ayırt edilmemiş bir oyun teorisinin yardımıyla değerlendirilmesi gerektiğini mi önermektedir? Yoksa matematiğin formel mantığına mı atıf yapmaktadır? Lacancı simgesellik nosyonu için pek çok aday vardır; Lacan'a göre bu nosyonun, mutlak bilginin Hegel'de oynadığı varsayılan rolü oynaması gerekir: Efendi ile köle arasındaki diyalektiğin ayna imgesine son verecektir.[8] Lacan ekolünden antropologlar veya sosyologlar, Lacan'ın eserlerinden sadece geri dönüşlülük fikrini almış görünüyorlar. Geri dönüşlülük armağanda, oyun oynamada, mübadelede, dilde

8 Lacan, 1966, 180. Benzer bir karışıklık, mantıki ve ussal yeteneklerinin kökenleriyle ilişkili olarak çocuklarda ahlâk duygusunun kökenlerini incelemiş olan Jean Piaget'de de vardır. Piaget karşılıklılık ve karşılık verilebilirlik kavramları arasında ortak bir payda bulmuştur; bizce Piaget bu iki kavram arasında yeterince ayrım yapmaz (bkz., Piaget, 1977).

ve matematikte bulunma avantajına sahiptir, ama bu alanlar arasında yeterince net bir ayrım yapmamak gibi bir sakıncası da vardır. Sonuç olarak geri dönüşlülük fikri kurulur kurulmaz, verme, alma, karşılığında verme şeklindeki üç aşama özgüllüğünü yitirir, öyle ki, söz konusu olanın armağan olduğu kolayca unutulabilecek bir noktaya varılır.

Son olarak René Girard ve izleyicilerinin eserlerini ele alalım. Girard yapısalcılıktan esinlenmiş bir yaklaşımla herhangi bir ilişkiyi kesinlikle reddedecektir, ama onu burada ele almak tamamıyla yanlış olmaz, çünkü mimetik arzu kuramı Lacan'ın kuramına, dolayısıyla Hegel'in, özellikle Alexander Kojève tarafından yeniden yorumlanmış kuramına, kendisinin kabul etmeye razı olduğundan daha yakındır. Benzerlikler farklardan daha belirgindir, çünkü Lacan (ve Hegel) gibi Girard da, arzunun nesneye duyulan arzu olmadığını, özneyle bir bağlantıya duyulan arzu olduğunu ve dolayısıyla ihtiyaç ve faydacılık düzeyinde bulunmadığını, daha ziyade bir başkasıyla ilişki düzeyinde yer aldığını ileri sürer. Bu da, bizi doğrudan doğruya armağana ve törensel mübadeleye götürür -tabiî eğer, yukarıda ileri sürdüğümüz gibi, armağanın ve törensel mübadelenin maddi yararın paranteze alınmasıyla, yadsınmasıyla ya da reddedilmesiyle geliştiği doğruysa. Girard'ın tezi, arzunun ötekine ve tanınmaya duyulan arzu olmadığı, Hegel'in belirtmiş olduğu gibi, ötekine göre arzu olduğudur. Özne, sadece kendisinin prestij sahibi saydığı başka birinin -Girard'ın "aracı" [*médiateur*] adını verdiği başkasının- arzuladığı nesneleri arzulardı. Bu efendi ile köle diyalektiği değil, efendi ile tilmiz diyalektiğidir -efendi ile tilmizin arzu ve kimliklerinin karışmasına yol açan bir diyalektiktir. Girard'a göre Hıristiyanlık'ın ortaya çıkışına kadar bütün toplumlarda çatışan arzuların çözümü, bir günah keçisinin, cemaatlerin maruz kaldığı bütün kötülüklerin kaynağı sayılan bir günah keçisinin, kurban olarak seçilen kişinin kolektif kararla ölüme yollanmasıyla sağlanırdı. Mitler ve dinler, insan kurban edilmesine dayanırdı.

Bunun armağanla ilişkisi nedir? Genç ve yetenekli bir Amerikalı antropolog Mark Anspach, Mauss'un ve izleyicilerinin

topladığı malzemeyi, Girard'ın bakış açısıyla yeniden okumuştur (Anspach, 1984a ve 1984b). Ona göre Girard için armağan, kurban mantığının bir hafiflemesini, bir tür içe yansıtılmasını [*introjection*] temsil eder. Lucien Scubla (1988), intikam sisteminin -ölüm "armağanları" sisteminin- sadece kurban etme yoluyla işletilebileceğini ileri sürer. Eğer durum böyle olsaydı, bu kitap amacına kesinlikle ulaşamazdı, çünkü o zaman armağan bizim ileri sürdüğümüz kadar temel ve evrensel bir olgu olamazdı. Okurun da fark edeceği üzere, bu Girardcı okumaların aksine, bizim tezimiz, intikam, büyücülük ve kurban etmenin, armağan mantığının alt kategorileri olarak düşünülmesi gerektiği yolundadır. Burada Girardcı hipotezin geçerliliğini derinlemesine inceleyemeyiz.[9] Sadece, Girard'ın projesinin ana unsuru olan gizli (ve sofistike) metodolojik bireycilikte örtük olarak bulunan ve bu hipotezin başlıca muğlaklığını oluşturan noktaya işaret etmekle yetinelim. Son tahlilde bu proje nedir? Birey öznelerin arzularının doğasıyla ilgili hipotezlerden toplumsal bağların çıkarsanması değil mi? Eğer bu arzu her zaman ve her yerde aynıysa, ondan bir yandan ilkel bir arkaik toplum, öte yandan endüstriyel piyasa toplumu elde etmek nasıl mümkün olur? Bu argümanda en azından bazı adımlar eksiktir. Tersinden söylersek, eğer arzu imtiyazlı olan ötekini taklit etme arzusuysa, farklı toplumlardaki insanların gözünde belirli özneleri, örneğin cömert ve müsrif ilkel şefi ya da servet biriktiren püriten kapitalisti özellikle arzulanır ve değerli kılanın ne olduğunun açıklanması zorunludur. Herhangi bir tarihsel anda gerçek toplumları hipotetik temel birimlerine ayrıştırmak, katıksız evrensel soyutluklarında kavranan katıksız arzu özneleri haline getirmek mümkün değildir. Ayrıca daha genel ve temel olarak, bütün insan öznelerin özdeş ve dolayısıyla kuramsal olarak birbirinin yerine geçirilebilir olduklarını öne sürmemize imkân tanıyacak hiçbir şey yoktur. René Girard'a adanmış bir sempozyumda Lucien Scubla haklı olarak, Girard'ın rakip erkek kardeşler arasındaki ça-

9 Buna son kısımda tekrar kısaca döneceğiz.

tışma betimlemesinin, onların bir de kız kardeşleri bulunduğu, erkek kardeşlerin mücadelesinin regl kanıyla ve üremeyi kontrol arzusuyla ilişkileri tarafından kutuplaştırıldığı olgusunu göz ardı ettiğini belirtmişti. Din hemen hemen her yerde erkek cinsinin tekelinde değil midir (Scubla 1985)? Dolayısıyla hiç değilse cinsler arasındaki farkın katıksız, soyut ve birbirinin yerine geçebilen bireylere kolaylıkla indirgenemeyeceğini söyleyemez miyiz? Girardcı kuram ilkel toplumda nesneleri neyin değerli kıldığını açıklayamamaktadır. Nesnelerin arzulandığını, çünkü herkesin onları arzuladığını söylemek yeterli değildir. Bu kurama dayanan hiçbir matematik model -ne kadar şık (ama aynı zamanda kaçınılmaz olarak spekülatif) olsa da- ne bir tümdengelimle arkaik armağanı, *vaygu'a* ve *taonga*'yı üretebilir, ne de armağanların mallardan nasıl farklı olduğunu açıklayabilir. Scubla'nın biraz önce değindiğimiz ve birçok antropolog tarafından benimsenen kuramı, başka bir yol önerir: Arzulanabilirlik, üremeyle ve kadınların bu alandaki yetenekleriyle ilişkilidir. Kendi yaklaşımımızı geliştirirken bunu akılda tutmalıyız.

KLASİK YORUMLARIN EKONOMİZMİ

Psikanalizden esinlenen antropologlar, mesela Girard'dan etkilenenler, armağanı metaa indirgemekten kaçınabilmiş görünüyorlar. Nicolas (1986) "sunu/adak düzeni, taciri kendi yasasına boyun eğmeye zorlar" derken konu hakkında gayet nettir (178). Dahası Nicolas, anne memesinin kaybedilmesinin sonucu duyulan acının önemine işaret eder, armağan kabul etmenin, öznenin bu kaybı göze aldığı simgesel bir evrene girişi işaret ettiğini ileri sürer: "Ötekine verilen armağan benlik kaybını 'temsil eder'" (186).

Fakat Nicolas ayrıca, bütün argümanını Freud'un makarayla oynayan çocuk örneğine dayandırarak, şunu da ileri sürer: "Kayıp kendisini yok eder, öyle ki, aynı nesne süresiz olarak her iki durumun cisimleşmesine de hizmet eder"(187), "kopmamış bir döngü"de (187) karşılık garanti edilmiştir ve "haki-

ki amaç, devrenin kapanmasından oluşur" (189) (Lacan'dan bir alıntı). Yazar gerçek bir kaybı ya da en azından gerçek bir kayıp olasılığını kabul etmek ile ikili olmasa bile bir eşdeğerlilik modeline yakın bir modeli benimsemek arasında tereddütte görünmektedir. Tıpkı çocuğun makarası gibi, yazar da, bu iki görüş arasında gider gelir; gerçek bir kaybın ve bu kaybın özne tarafından kabulünün mü söz konusu olduğunu, yoksa tersine, rafine bir ticarî modeli temsil eden garanti edilmiş bir karşılığın ve bir eşdeğerlilik kaygısının mı bulunduğunu düşündüğünü açıklığa kavuşturmaz. Çocuk ve makaraya yapılan atıf hakikaten kaybı mı simgeleştirir, yoksa kaybın acısını ve makaranın derhal geri dönmesiyle (tamamen çocuğun kontrolündeki bir geri dönüşle) acının üstesinden gelinmesine mi işaret eder?

Freud'un ünlü örneğinde ne kayba ulaşma ne kaybın kabulüne ulaşma vardır, ne de tıpkı makara gibi garantisi ve kesinliği işlem boyunca öznenin kontrolünde olmamasına rağmen geri dönüş olasılığı ve sık sık da umudu olarak cisimleşen armağanın hazzı bulunur. Anne-çocuk ilişkisine ve ticarî bağa uyan ikili sistemden üçgene, üçlüye, geçişli zincire -ki bu armağan modelidir- hiçbir geçiş yoktur. Makara ve onun hemen geri dönüşü, hemen ve doğrudan olması anlamında, armağandan ziyade ticarî ilişkiyi temsil eder. Ticarî ilişkide bile, başka bir şeyi elde etmek için bir şey feda edilmiş, yitirilmiştir, dolayısıyla bir kayıp deneyimi vardır. Kaldı ki, makara aşaması, hem ticarî deneyimi hem de hatta daha da fazla olarak, armağan deneyimini -ki yüceltilmiş bir kayıp olmasına rağmen hiçbir geri dönüş garantisi olmayan bir kayıptır- önceler.

Mauss'un yerli yorumu istisnasıyla, dolaylı bir ekonomist yöntem arkaik armağanın bütün yorumlarını etkilemiş görünmektedir; hatta buna arkaik armağanı kavrayışı en üst düzeyde olan yazarlar, Lévi-Strausscu, Lacancı veya Girardcı yorumu benimseyenler de dahildir. O halde modern akıl her zaman ekonomik paradigmayla düşünmeye ve bu paradigmayı, farklı bir dünya görüşünü seçmiş toplumlara bile yansıtmaya mahkûm mudur? Yoksa onlarla bizim aramızdaki uçurum öy-

lesine büyük ki, tek seçeneğimiz ya kendi *Weltanschaung*'umuzu [dünya görüşümüzü] tahrif edici bir şekilde yansıtmak ya da yerli bakışına onu hiç anlamadan bağlı kalmak mıdır? Bu soruyu cevaplamaya başlamak için, arkaik armağanı bu kitabın birinci kısmında modern armağan üzerine yaptığımız değerlendirmelerle kıyaslayacağız.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Arkaik Armağan ve Modern Armağan

ARKAİK ARMAĞAN VE PİYASA

Eğer yukarıda anlatılanlar açıksa, klasik armağan kuramları dediğimiz kuramların neden bir eksiklik ve tatminsizlik duygusu bıraktıkları kolaylıkla anlaşılır. Gördüğümüz gibi, Marcel Mauss'un "yerli" yorumu hariç bu kuramların hiçbiri, arkaik armağanın ticarî mübadeleden farkını göstermez. Hepsi de armağanı kavramak için onu, kendileri evrensel olan kısıtlamaların ya da motivasyonların bir ifadesi olarak görmemiz gerektiği bahanesiyle arkaik armağanın benzersizliğini önemsizleştirir: Ekonomik çıkar, ensestin yasaklanması, mübadele yapma yükümlülüğü, sosyal sözleşme yoluyla savaşın yerini barışın alması, imgeselin simgesele tâbi olması zorunluluğu ya da toplumun tüm üyeleri arasında düzeni yeniden kurmak için bir günah keçisinin kurban edilmesi. Bütün bu kuramlar, arkaik armağanın "işlevleri" üzerinde yoğunlaşırlar.

Fakat arkaik armağanın ayırt edici özelliği bu işlevler değildir. Kuramsal olarak her tür sosyal sistem birden çok amaca hizmet eder. Arkaik armağana atfedilen bu amaçların hiçbiri *a priori* olarak yanlış değildir. Fakat aynı işlevler mesela piyasaya da atfedilebilir, çünkü tıpkı armağan gibi ve aslında arma-

gandan daha fazla olarak piyasa ekonomik çıkarların tatminini sağlar, evrensel mübadeleyi kurar, savaşın yerine barışçıl ticarî ilişkileri hâkim kılar ve tüm tüketicilerin imgelemine tek bir yasayı, arz ve talep yasasını yerleştirir. Arkaik armağanın sadece işlevlerine yoğunlaşmak, onun benzersizliğini görmemizi engeller. Peki böyle bir benzersizlik varsa, onu nasıl saptayabiliriz? Dışardan yaklaşmamız, armağanın piyasadan farklılaşma yollarını bulmaya çalışmamız, makul bir tutum gibi görünüyor. Aslında armağan faydacılık, birikim ve eşdeğerliliğe karşıttır. Faydacılık karşıtıdır, çünkü yararlı malların israfı ya da feda edilmesi sayesinde serpilip gelişmekte veya en azından bunlara sırt çeviriyor görünmektedir. Eşdeğerliliğe karşıttır, çünkü ilk armağan, düzeltilmesi süresiz olarak ertelenmek zorunda olunan bir dengesizlik yaratır, bütün borçların ödenmesi, armağan döngüsünü koparmak anlamına gelir. Son olarak servet birikimine karşıttır, çünkü en varlıklı olanlar, müsrif olma ve aynı türde karşılık verme sosyal yükümlülüğünü ihlal edecek kadar zenginleşmemek zorundadır.

ARMAĞAN SARMALI

Fakat ilkel armağanın sadece dışsal benzersizliği bakımından tanımlanmasının fazlasıyla kısıtlayıcı ve yanıltıcı olduğu da açıktır. Bu bizi, armağana aynaya bakar gibi bakmaya, kendimizin ve piyasanın görüntüsünün ters bir yansısını aramaya ve armağanı ekonomik mübadelenin bir türü olarak görmenin çekiciliğine farkında olmadan kapılmaya yöneltir. Sormamız gereken soru, armağanın kendi içinde tutarlı bir sistemi, tıpkı piyasanın *sui generis* bir fenomen olması gibi kendisinden başka hiçbir şeye indirgenemeyen bir sistemi nasıl oluşturduğudur - öyle bir sistem ki, eğer başka bir şeyin terimleriyle kavramaya çalışırsak doğasını bozmuş oluruz. Bunun gerektirdiği ilk şey, Marcel Mauss'un arkaik armağanı tam bir sosyal fenomen olarak kabul eden görüşünü ciddiye almak ve bu görüşü modern ekonominin gölgesinden kurtarmaktır. Bu yapılmadan, karşılık verme yükümlülüğünün arkasında neyin yattığı-

nı, bu yükümlülüğü bilanço denkliği yasasının ilkel bir biçimi, kısasa kısas kanununa dayanan ticarî karşılıklılığın bir ön biçimi ya da iki bireyi, kendi özgül ve belirli çıkarlarına uygun olarak bağlayan sözleşmelerin ilk kaba versiyonları olarak görmeden incelememiz söz konusu olamaz. Bu da bizi kaçınılmaz olarak armağanın büyümeye ve gelişmeye duyduğu büyük ihtiyacı -kişi vermek ve karşılığında daha da fazla vermek zorundadır- tefecilik terimleriyle düşünmeye yöneltir, yani armağanı bütün fanilerde ortak olan arzunun, dolaşıma soktukları "sermaye"den iyi bir faiz alma arzusunun ilk örneği saymaktan kaçınamayız. Bu şekilde bakınca, verme yükümlülüğünü de alma yükümlülüğünü de anlayamayız, dolayısıyla bu yükümlülükler hakkında konuşmamız olanaksızlaşır.

Şimdi bir an için *hau*'nun, verilen nesnenin ruhunun anlamına dönelim. Ranapiri, *hau*'yu, Maorileri verilen nesne karşılığında değerli nesneler (*taonga*) vermeye zorlayan kuvvet olarak tanımlamıştı. Ranapiri'nin sözlerinden çıkarılabildiği ve Pauline Taïeb'in (1984) göstermiş olduğu üzere, karşılık olarak verilen bütün nesneler, başlangıç armağanının *hau*'su olarak düşünülmez: Bunlar yalnızca, üçüncü bir kişinin karşı armağanından doğan bir karşı armağanı olabilirler. Bir başka deyişle, *hau* iki taraflı ilişkilerde bulunmaz, karmaşık bir yapı oluşturan pek çok tarafın yer aldığı bir zincirdeki ilişkilerde görülür - iki taraflı ilişkilerdeki karşı armağanı *utu*'dur, *hau* değildir. Claude Lévi-Strauss'un bakış açısından *hau* olsa olsa genelleşmiş mübadeleyle özdeş [co-extensive] sayılacaktır. Bizse *hau*'nun genelleşmiş armağanla özdeş olduğunu savunacağız. Mauss'un -eğer varsa- hatası, bu protagonistlerin artışının üzerinde yeterince durmamış olması ve dolayısıyla okurlarını, iki taraflı basit değiş tokuşa uygun bir mantık çerçevesinde global bir sosyal ilişki, bir ağ görme yanılgısına düşmekten korumakta yetersiz kalmasıdır.

Yakın zamanlarda yapılan çalışmalar *hau*'nun niteliğine ilişkin yeni içgörüler sağlamıştır. Mesela R. Guidieri, Ranapiri'nin sözlerini şöyle anlatır: "Onu kendim için alıkoymak, gücümü kaybetmek olur... Ölüm beni bekler, çünkü *makutu*'nun (bü-

yücülük) korkunç güçleri üzerime salınır" (Guidieri 1984). Maori dili sözlüğü (Williams 1921), "büyücülüğün bir aracı olarak işlev gören nesne, bir *hau*'dur" der. Johansen de, "bir *atu* ancak hareketsizleştiği ve dolaşıma girmediği zaman bir *hau* haline gelir... O zaman büyücülük için kullanılabilir" diye yazar (Guidieri 1984, 97). Lévi-Strauss'un Mauss'a yönelttiği, verilen şeyin ruhunun tek başına hareket etmediğini görememe suçlamasındaki mistisizmin ötesine geçmek gerekiyor. *Hau*, ancak cömertlik akışındaki kesintinin sonucu olarak doğan nefreti cisimleştirmeye başlayınca öldürür ve ancak o zaman, belirli teknikleri kullanan büyücülük pratiklerini destekleme işlevi görür.

Böylece armağanın gizli yüzüyle, karanlık tarafıyla karşılaşırız; bu büyücülüktür[1] ve armağanın kısa devre yapmasının bir sonucudur. Büyücülük bir tür uzaktan savaştır, görünmez kollarla yapılan görünmez bir savaş. Ayrıca bir tür intikamdır da. Nihayet olumlu büyünün, her şeyi dünyaya getiren ve ortak bir oyun oynama mantığına göre gelişmesini sağlayan büyünün karşıt kutbunu oluşturur. Büyücülük, kayıp ve ölümle sonuçlanan sıfır toplamlı[2] bir oyun kurar. Bütün bunlar göz önüne alındığında, törensel mübadeleyi esas itibariyle ekonomik mübadelenin bir türü, takas yerine kullanılan bir çeşit süslü hüsn-i tabir saymanın neden ciddi bir hata olduğu daha iyi anlaşılır. Bunun yerine, törensel mübadele, armağanın değişik şekilleri olan başka sosyal ilişki sistemleriyle birlikte, yani bizzat armağanın, temel mantıklarını gerçekleştirmek ve açığa çıkarmak suretiyle dönüştürdüğü sistemlerle birlikte düşünül-

1 Jeanne Favret-Sanda'nın (1977 ve Favret-Sanda ve Contrepas 1981) çalışması, Fransız kırsalının belirli kesimlerinde, özellikle Mayenne'de büyücülük uygulamasının sürdüğünü ortaya çıkarmıştır. Favret-Sanda'nın yakın tarihli çalışmalarının, bir çiftçinin kendisine büyü yapılmış olduğunu "kendi işini kurduktan" pek de uzun süre geçmeden, başka bir deyişle ebeveynleri için "bedava" çalışmayı keseli pek de uzun zaman geçmemişken hissetmesinin çok muhtemel olduğunu gösterdiği belirtilmeye değer. O halde büyücülükle ilgili bunalım, birisi armağanın dünyasından ticarî dünyaya geçiş yaptığı zaman ve gelirler ilk kez sahneye çıktıklarında meydana geliyor ve hayati enerjinin rahatsızlık verici kaybına dikkat çekiyor.

2 Bu, bu sıfır-toplamlı oyunun bir sonucudur.

melidir - aile ve evlilik, büyücülük, intikam, savaş, sihir, kurban etme, tanrılarla ve ruhlarla bağ gibi sistemlerle.

Ama şüphesiz, araştırmayı daha ileri götürmek ve ortak unsurları çıkarmak, bütün bu sistemlerin bir anlamda ortak aracısını çıkarmak yerinde olur; bu törensel mübadelenin olmazsa olmaz aracısıdır, ama ayrıcalıklı bir biçimde ortaya çıkar, çünkü onunla oynar ve onu neredeyse saf bir halde sahneler. Bizce bu aracı, armağanın hayalî inşasıdır. Bu da şu anlama gelir: Bütün dünya (ister sosyal, ister hayvansal, ister kozmik dünya olsun), esas itibariyle birbirine hasım olan, ancak armağan sayesinde müttefiklere dönüşen insanlar, hayatî ilkeler ve güçler arasındaki armağan ilişkisinin sonucu olarak oluşabilir ve organize olabilir. Armağan reddedilmesi ve gönderene iade edilmesi, her güçte ve her varlıkta bulunan kötülük potansiyelini ortaya çıkarma ve kaos, kısırlık ve ölüm getirme risklerini doğurur.

Jacques Lacan'dan esinlenen yazarlar, armağanın imgelemsel dünyasının arkaik toplumda her yerde bulunduğu olgusunun sonuçlarından birini, geri dönüşlülük yasasının evrenselliğini son derece başarılı bir şekilde ortaya koymuşlardır. Armağan dünyası içinde zaman döngüsel [circular] ve çevrimsel [cyclical] olduğu için, konumlar sürekli olarak geri dönebilir ve birbirinin yerine geçebilirdir. Mauss'un belirttiği gibi, Papoular'da bizim karşıt olarak düşündüğümüz satma ve alma için tek bir kelime vardır. Emile Benveniste (1966), Hint-Avrupa dil ailesinin "-do-" kökünün, dil'e bağlı olarak genellikle armağan anlamı taşıdığını, fakat ayrıca karşı armağanı ve hatta armağanın edinilmesini ve sahip olunmasını da ifade ettiğini göstermiştir. Zaman çizgisel olmadığı için, sonra meydana gelen zaten önceden mevcut olandır.

Bu geri dönüşlülük kavramının tek kusuru, yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, fazlasıyla soyut olmasıdır. Bir yandan verme, alma ve karşılığında verme arasındaki ayrımları belirsizleştirir. Daha temel olarak da kişileştirilmiş güçlerin dünyası olarak algılanan bir dünyada, paganizmin, totemizmin ve animizmin dünyasında, her varlığın şu ya da bu büyüklükte

bir güçle, öteki güçlerden ayrı olan ve ilkesel olarak ilkel paralarla ikame edilebilirlik niteliği taşımayan özel bir güçle donatılmış olduğu olgusu, bu kavramın getirdiği bakış açısında göz ardı edilir. Ticarî mübadelenin aksine, armağan ilişkisinde, *a priori* ve hakça eşit olan ya da eşdeğerleri hesaplanabilen nesneler söz konusu değildir. Tersine bütünüyle heterojen görülen ve indirgenemeyen tikelliklerden oluşan bir evrende, armağan, eşitliği -ya da daha doğrusu denkliği - ancak *a posteriori*, *ex post* olarak yaratır, üstelik bu eşitlik ancak başlangıçtaki temel farklar kabul edilip bunlara dikkat çekildikten sonra sağlanır.

Geri dönüşlülük kavramı, armağanların âdeta ağırlıktan yoksun bir ortamda ya da boşlukta dolaştıkları dairesel bir harekete işaret ettiği için, bu kavrama dayanan bir yaklaşım armağanın protagonistlerini birbiriyle eşit ya da özdeş sayabilir. Bu kavram armağanla çok hassas bir ittifak içinde bir araya gelen güçlerin birbirine ne denli benzemez olduğu göz önüne alındığında, ortaya çıkması kaçınılmaz sayılacak uyumsuzlukları, geri dönüşsüzlüğü ve eksantriklikleri görünmez kılar. Çember metaforu da yanıltıcıdır, çünkü armağan döngüsünün üç evresini aynı kefeye koyar. Sarmal metaforu çok daha aydınlatıcıdır. En önemli evre kuşkusuz armağanın bulunduğu ilk evredir. Bu evrede önceden orada olmayan bir unsur devreye girer, nedeni olmayan bir sonuçtur bu, onsuz hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği açıktır. Hiçbir şeyin olmaması yerine, bir şey olmasına şöyle bir açıklama getirilebilir: Söz konusu "bir şey" armağandır, ilkel metafiziğin sözünü ettiği hakiki ve benzersiz ilk nedendir. Aristoteles'in dediği gibi, "cömert bir jest önayak olmazsa" hiçbir şey mevcut olamaz. Kabul etme yükümlülüğü ise, kaostan çıkan örgütlenme kıvılcımı olarak hayatı kabul etmekle karıştırılır.

Fakat en ciddi yanlış yorumlama tehlikesi, karşılığında verme yükümlülüğüyle ilgilidir. Ticarî perspektif bizi, bunu, borçları temizleme ve bütün borçları bitirme ihtiyacının bir ifadesi olarak görmeye yöneltir. Ama gerçek yükümlülüğün neden geri vermekten ibaret olmadığını, daha fazlasını öde-

mek olduğunu açıklayamaz. Aslında, Claude Lefort'un (1978) işaret ettiği üzere, fazlasını ödeme yükümlülüğü, sıramız geldiğinde bizim armağan veren haline gelmemizle aynı şeydir, amacımız borcu temizlemek değil, borcu daimî olarak (yeniden) üretmektir. Beklenen yararlarının ilk armağanın verilmesindeki başlıca saik olduğu konusunda birçok antropologun bizi ikna etmek istediği şu ünlü ilkel "faiz oranı," hiçbir şekilde bu armağanın ödülü değildir. Aksine armağan alanın sırası geldiğinde inisiyatifi almasını ve verici rolünü üstlenmesini mümkün kılar. Geri dönüşlülüğün saf ve formel mantığının düşündürdüğünün aksine, arkaik dünyadaki insanlar birbirlerinin yerine geçirilemezler. Armağan alan ya da veren rollerini sırası geldiğinde üstlenen, ayırt edici niteliklerden yoksun aktörler söz konusu değildir. Geri dönüşlülük tartışmalarının gizlediği kilit olgu şudur: Benzersiz ve indirgenemez bir güce sahip oldukları ve bu gücü cisimleştirdikleri sürece, arkaik dünyadaki herkes vericidir. Kuşkusuz arkaik dünyada bu, sadece ya da esas olarak insanlar için değil, hayvanlar, bitkiler, mineraller, atalar, ruhlar ve tanrılar için de doğrudur.

Daha önce büyücülük ile Maorilerin değerli nesnelerden armağanları arasındaki bağdan söz etmiştik. Büyücülüğü mümkün kılan *hau*'dur. Fakat *Essai sur le don*'da aktarılan Ranapiri'nin metni, onun çok daha gelişkin ve karmaşık argümanının sadece bir parçasını temsil eder; bu argüman esas itibariyle, Ranapiri'nin rahiplerin ormana belirli değerli nesneleri (*taonga*) nasıl yerleştirdiklerine ve ormanın, rahiplerden başlayarak Maorilerin yiyeceği kuşlarla dolu olması için taonga armağanının gerekli olduğuna ilişkin bir açıklamadır. Ranapiri'nin açıklamasına göre, bu kuşlar ormanın *hau*sudur, ormanın kendisi de *taonga*nın *hau*suna karşılık verir. Ancak rahipler ormana armağan verirse, orman da karşılığında armağan verir. Burada *hau* kavramı olumlu büyü biçimini alır. *Hau* dünyaya getiren ve besleyip büyüten olan hayat gücünü -soluğu-, tüm büyümenin ve olgunlaşmanın kaynağını cisimleştirir. Burada bir başka temel temayla karşılaşırız: Armağan tüm bereketin olmazsa olmaz koşuludur.

Belki hile ya da ayartma hariç hiçbir şekilde boyun eğdirilemeyen özerk güçlerin bulunduğu bir dünyada, *hiçbir şey üretilmez, her şey verilmek zorundadır.* İnsan ancak, eğer ormanı yeterli miktarda kuşu armağan olarak vermeye ikna ederse kuşları yiyebilir. Kadınlar çocukları üretmezler. Çocukların kadınlar sayesinde hayat bulduğuna inanılmaz. Kadınlar onların geçici koruyucularıdır ve onları dünyaya getirmeye, bir başka deyişle onları genel dolaşıma sokmaya ikna edilmelidir. Bu ikna girişimlerinde şiddetin belirli biçimlerine başvurulabilir, fakat bir gebelik döneminin sonucu olan ve armağan biçimi alan varlığın, sadece ve basitçe zor yoluyla alınamayacağı gerçeği bu şiddetin belli sınırları aşmamasını zorunlu kılar. Bu nedenle, ayrıca doğurganlık armağana bağlı olduğu, yani armağan dolaşımda olduğu sürece hayat taşıyan giderek daha çok varlık ve ilke dünyaya geldiği için, her an geri dönebilir döngü imgesi yanıltıcıdır ve onun yerine sarmal metaforunun kullanılması daha yerinde olur.

GARİP ALMAŞMA YASASI

Ancak arkaik toplumun farklı yönlerini düzenleyen bu enine ilkeyi saptadıktan, özerk ve indirgenemez bireyleri (dünyanın var olması için yarı gönüllü yarı gönülsüz vermeye yöneltilen insanları) armağanın bu ilke sayesinde bir araya getirdiğini kavradıktan sonra, ritüel arkaik armağanın bir başka özelliğini çıkarsamak mümkündür. Bu özellik, sarmal geri dönüşlülük ilkesini tamamlar ve almaşma yasası diye adlandırılabilir. Huizinga'nın (1949) net bir şekilde ortaya koyduğu bu yasa, arkaik armağan ile agonistik oyunlar arasında sıkı bir paralellik kurar.

Bir "devretme" armağanı, soy zinciri içinde ve nesilden nesle devredilen "dikey" armağan dışında, bütün armağan ilişkilerindeki taraflar hem antagonist hem de müttefiktir. Büyücülükte, intikamda, ittifaklarda ve muhtemelen savaşta ve kurban etmede olduğu gibi, ritüel armağanında da *sırası gelmeyenin vermesinin ya da oynamasının imkânsız olmasını* şart koşan garip bir yasa kendini gösterir. Her defasında tek bir hamle

yapma hakkı tanınır, bir armağan ya da bir karşılık armağanı, bir büyü, bir ölüm ya da bir kadın, ama her biri ayrı bir seferde. Tıpkı satrançta, damada, kâğıt oyunlarında ya da bu türden bütün oyunlarda olduğu gibi, bir kerede iki hamle yapamazsınız. Eğer bir klan mensubu, başka bir klanın bir mensubunu öldürmüşse, oyuna devam etmenin imkânı yoktur, intikamı beklemek zorundasınız. Ancak siz de bir ölüm yaşadıktan sonra sıranız gelir ve öcünüzü alabilirsiniz, bazı dış etkenler sürece son vermedikçe, bu sonsuza kadar böyle sürer.[3] Bu almaşma yasasına nasıl bir statüyü uygun görmeliyiz? İlkel demokratik bir gerekliliğin ortaya çıkması olarak mı görülmeli?[4] Eğer durum buysa, söz konusu olan, kesinlikle insan haklarının temelini yaratan türde bir demokrasi, yani bireyler için, vasıfsız ve dilden mahrum, çıplak bireyler için eşit haklar ilkesine dayanan bir demokrasi değildir.

İlkel bir demokratik gereklilik söz konusuysa, bu eğer ortadan kaldırılmaya ya da saf dışı bırakılmaya kalkışılırsa, doğurganlık ve bizzat hayat da yok olacağı için yok edilemeyen ve indirgenemeyen bireylere duyulan korku ve saygı üzerine kuruludur. Hem ormanı yiyip hem de *hau*'sunun ormanı kuşlarla doldurmaya devam etmesini bekleyemezsiniz. Almaşma yasasının statüsüne ve kökenine dair soruya hiçbir cevabımız olmadığını itiraf etmek zorundayız. Kuşkusuz henüz ortaya çıkarılmamış etnografik unsurlar, sonunda simgesel borçların, armağanın geçtiği yolların nasıl tükenip kapandığını anlamamıza yardım edecektir.[5] Ayrıca ölümün, ihtiyarlığın ve eski borçların kapanmasının karşısında yeni borçların, yeni hak ta-

---

3 İsmail Kadare (1981) bu mantığı canlı bir şekilde betimler. Onun "edebi" betimlemelerinin münasipliği ve doğruluğu, Raymond Verdier'in (1981) bir araya getirdiği büyüleyici inceleme dizisinden muhteşem bir doğrulama alır.

4 İlkel demokrasi ve intikam ilişkisi hakkında, bkz. *Revue du MAUSS* 7, *"Les sauvages etaient-ils des democrates?"*, 1990, sayısında. Özellikle Nello Zagnoli'nin *"La vengeance en Calabre,"* ile Georges Charachidze'nin *"Types de vengeance caucasienne"* makaleleri. Bu mesele, Jean Baechler'in (1985) demokrasinin insanlık için doğal ve kendiliğinden bir siyasî sistem oluşturduğunu ileri süren tezinde de tartışılır.

5 Bu türden öğeler, Weiner 1989'da bulunabilir.

leplerinin ve yeni hayatın kendini gösterdiğini de. Ama artık arkaik armağanın benzersizliğini değerlendirmek için elimizde yeterince unsur var. Şimdi yapılacak iş, onları bir araya getirmek, son bir kez onlara kuşbakışı bakmak; böylece modern armağanla kıyas zemini olarak iş görebilirler.

ARKAİK ARMAĞANIN SİSTEMATİKLİĞİ

Arkaik toplumda armağan, iki ya da birkaç birey arasındaki belirli bir tür ekonomik ilişkiden ibaret değildir. Malların basit mübadelesinden çok daha fazlası olan armağan, ilkel kozmosta bulunan bütün kişileştirilmiş güçleri, olumlu ya da olumsuz bir şekilde bir araya getiren genel karmaşık ilişkileri temsil eder; bu güçler, insan, hayvan, bitki, mineral ya da kutsal güçler olabilirler. Goldman şöyle yazar:

> Mübadelede karşılıklılık yükümlülüğü, nesnelerdeki özgül güçlere değil, varlığın biçimlerinin sonsuz dolaşımını öngören bir kozmos kavramına karşılıktır. Verme yükümlülükleri ve geri ödeme yükümlülükleri, bu hayatî dolaşıma katılma yükümlülükleridir.... bütün dolaşım sistemi bir erkekler evrenini, bir ataların ruhları evrenini, doğaüstü varlıklar evrenini ve dolaşımdaki eşyalar dolayımıyla hayatın hayvan ve bitki biçimleri evrenini kapsar (Goldman 1975, 124).[6]

Yine de arkaik toplumun kendini tamamen, *a priori* yükümlülük getiren bir tür metafizik ilke temelinde organize ettiğini öne sürecek kadar ileri gitmeyeceğiz, çünkü bu ilkenin üstünlüğü de, her yerde bulunuşu da kesinlikle açıklama gerektirir. Böylesi bir açıklama sunmaya çalışan en net ve en tatminkâr girişim, bize göre, Chris Gregory'nin (1982) açıklamasıdır. Gregory'nin çalışması, ekonomi politik ve antropolojiden de yararlanarak tarihin farklı bir gözle yeniden okunmasına dayanır. Gregory bize, birbirinden radikal ve değiştirilmesi imkânsız biçimde farklı iki düşünme tarzı, iki tür bilimsel yaklaşım

6 Fransa'da Louis Dumont'un etkisi altındaki antropologlar tarafından benzer yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bkz. Coppet ve Iteanu 1983.

olduğunu söyler: Bir yanda Karl Marx'ın ve daha yakın dönemde de Piero Sraffa'nın kuramlarında yararlandığı İngiliz klasik iktisadı; öte yanda neo-klasik iktisat vardır. Gregory'ye göre klasik ekonominin hakiki tilmizleri neo-klasik iktisatçılar değildir, L.H. Morgan, Marcel Mauss ve Claude Lévi-Strauss'tur. Bu antropologlar, tıpkı klasik iktisatçılar gibi genel sosyal sistemin işleyişine hükmeden yasaları incelerler oysa neo-klasik iktisatçılar sadece bireyler ve şeyler arasındaki öznel ilişkiyle ilgilenir. Klasik iktisatçıları yukarıda anılan antropologlardan ayıran unsur, bilimsel projelerinin niteliği değildir; klasik iktisatçıların, metaların üretimine ve mübadelesine göre düzenlenen bir toplumun işleyişini yöneten yasaları belirlemeye çalışırken, antropologların üretimin değil, armağan mantığına göre yapılan tüketimin hâkim olduğu toplumları incelemeleridir.

Basitleştirelim: Piyasa ekonomisi eşyalar aracılığıyla eşya üretmeyi amaçlar. Hatta bizzat insanları bile âdeta onlar da birer eşyaymış gibi üretecektir.[7] Arkaik toplum ise, insanlar arası ilişkileri eşyalar arasındaki ilişkilerden üstün tutar. Bundan dolayı arkaik toplum her şeyden önce insanların "üretilmesi"yle ilgilenir ve eşyaları sanki onlar da birer insanmışçasına üretir, bu süreçte eşyaları armağan aracılığıyla, insanların üretiminin ve sosyal bağlarının kurulmasının aracı haline getirir. C.A. Gregory şöyle yazar:

> Meta mübadelesi, devredilebilen nesnelerin, karşılıklı bağımsızlık durumundaki insanlar arasında bir mübadelesidir; bu bağımsızlık durumu, mübadele edilen nesneler arasında niceliksel bir ilişki kurar [...] Armağan mübadelesi ise, devredilemeyen nesnelerin, karşılıklı bağımlılık durumundaki insanlar ara-

7 Bu Marksist kuramın arkasında yatan ve onu lekeleyen varsayımdır. Artı değer ölçülemezdi ve ekonomik sistem kapalı bir sistem olurdu, eğer işgücü, bir şey, diğer şeyler arasında bir şey, değeri üretimi için zorunlu şeylerin değerinden çıkarılabilen bir şey gibi üretilmeseydi. Marx burada kendisine, gizemini bozmak istediği görünüşler (appearance) tarafından yanıltılma izni vermiştir. İşgücü ticarî mala, "mallarla üretilen bir mala" (Sraffa) indirgenemez., paranın veya toprağın olabildiğinden fazla bir şeydir. Karl Polanyi (1983) bu bakımdan yarı ticarî demekle daha isabetli konuşur.

sındaki mübadelesidir; bu bağımlılık durumu, mübadeleye katılanlar arasında niteliksel bir ilişki kurar. Bu ilişki tüketim ve tüketime yönelik üretim yöntemlerinden doğar, bu da üretime ve eşyaların armağan olarak mübadelesine yön veren ilkelerin doğumlar, evlilikler ve ölümler üzerindeki kontrole atıf yapılarak açıklanması gerektiği anlamına gelir (Gregory 1982, 100).

Armağanın ayrıcalıklı nesnesi şeyler değil kişiler, kadınlar olduğu için, armağan ekonomisinde ticari fiyatın "eşit"i zaten daha önce gördüğümüz gibi değişken olan niceliksel ilişkilerde aranmamalı, "sınıflayıcı akrabalık terimleri"nde aranmalıdır (*a.g.e.*, 67).

Büyük tarihsel ayrım çizgisi şu şekilde ifade edilebilir: Bir yanda, armağana ve akrabalığa dayalı klan toplumları, öte yanda, değişik derecelerde piyasaya göre örgütlenmiş sınıflı toplumlar. Bu iki büyük kümenin her birinin içinde, elbette büyük çeşitlilik vardır. Gregory, sınıflı toplumlar grubunda şu toplum biçimlerini belirler: Takasa dayanan köleci toplum, Marx'ın sermayeparaısermaye (SPS) çevriminin hâkim olduğu ticarî feodal toplum ve PMP çevriminin hâkim olduğu kapitalist toplum. Aynı şekilde klan dünyasında üç ana biçim ya da aşama saptayabiliriz: Çiftler temelinde örgütlenmiş toplumlar, kadınların sınırlı bir mübadelesini (A→B-→A) yapan fratriler ve dengelenmiş bir mal mübadelesi yapan toplumlar. İktidar yaşlılara aittir. Karşılığında verme yükümlülüğü ("eşyaların - armağanların artırılarak değiş tokuş edilmesi") kabilelerin ve ulusların örgütlenmesiyle kendini gösterir. Kadınların ertelenmiş mübadelesiyle (A-→B-→C, C→B→A) ve şeflerin kurumlaşmasıyla ilişkilidir. Son olarak bir klanda ortaya çıkmış olan bu şefliklerde ve konfederasyonlarda kadınların genelleştirilmiş bir mübadelesi (A→B→C-→A) ve malların katkılı bir mübadelesi görülür (*a.g.e.*, 69, 70).

Bu ayrımların belirtilmesi çok önemlidir çünkü, genel girişte işaret ettiğimiz gibi, modern insanın armağandan söz etmeyi reddetmesinin başlıca nedeni, armağanları sömürü ve tahakküm mekanizmalarıyla ve özelde de yükümlülük ideoloji-

sinin başlıca kurbanları sayılan kadınların tahakküm altına alınması ve sömürülmesi mekanizmalarıyla ayrılmaz biçimde ilişkilendirmeleridir. Gregory'nin tipolojisi (ki şu ya da bu özgül ayrıntıda uygunluğu tartışılabilir fakat genelde doğru ve aydınlatıcı görünmektedir) böylesi görüşlerin nasıl doğru ve nasıl yanlış olduğunu gösterme erdemine sahiptir. Doğrudurlar çünkü armağanın son derece karmaşık ve ritüelleşmiş oluşu, hiyerarşilerin oluşumuyla ve aristokratlaştırıcı bir mantığın ortaya çıkışıyla başa baş gidiyor gibidir. Yanlıştırlar çünkü, armağan kendinde ve kendinden olarak simgesel ve gerçek tahakkümün hizmetindeki kullanımına, bir metaın tanım gereği sermayeye indirgenebileceğinden daha fazla indirgenemez. Eşitler arasındaki armağan, eşitlik doğurur, eşit olmayanlar arasındaki armağan, eşitsizlik.

YENİDEN ÜRETİM, ARMAĞAN, BİREY VE BİRİNCİL TOPLUMSALLIK

Gregory'nin bakış açısının muhtemel bir yorumu şudur: Armağan kişiler arasında, kendilerini kişi olarak görüp bunu ilan ettikleri ölçüde kurulan başlıca ilişki tipidir. Varlıkları ve bireyleri kişilere dönüştüren armağandır. Bunun bir sonucu şöyle ifade edilebilir: Armağan "birincil toplumsallık" alanını kurar ve onun yapısını oluşturur. Burada birbiriyle karşılıklı bağımlılığı olan iki yeni fikri tanıtıyoruz: "Kişi" ve "birincil toplumsallık." İki terimin de ayrıntılı şekilde üzerinde durmak yerinde olur. Kişi söz konusu olduğunda şu noktayı aklımızda tutmalıyız: Faydacılığın ve modern metodolojik bireyciliğin farklı türlerinin iddialarına rağmen, özneler belirli sosyal ilişkilere girmelerinden önce mevcut olan atomlar değildir. Bireyci de holistik de olmayan etkileşimci bir açıdan bakıldığında kişi kavramı, öznelerin varoluşlarına damgasını vuran hakların ve yükümlülüklerin, borçların ve hak iddialarının çapraz ateşine yakalandıkları kavram haline gelir. Birincil toplumsallık, ister gerçek (yüz yüze) ister sanal olsun insanların birbirleri hakkında anında ve somut bilgi edindikleri mekândır.

Fenomenolojik bakış açısından, birincil toplumsallığın, öznelerarasılık için bir alan sağladığını ve armağanın bunun somut tezahürü olduğunu söyleyebiliriz. "İkincil toplumsallık" diyebileceğimiz olgu, "aracılık" [intermediation] alanına aittir. Bu ikinci alanda insanlar bütüncül varlıklar olarak değil, kısmî ve en azından başlangıçta araçsal işlevlerin destekleri olarak etkileşimde bulunurlar. Birincil toplumsallığın başlıca alanları, akrabalık, evlilik, komşuluk, ortaklık, arkadaşlık ve yoldaşlıktır. Öte yandan toplumsallık dinî-siyasî alanda, savaşta ve ticarî mübadelede bulunur. Eğer bu kitabın birinci kısmında çerçevesi çizilen dört alana bakarsak, devletin ve piyasanın ikincil toplumsallığın, özel alanın ise birincil toplumsallığın parçası olduğunu ve yabancılar arasındaki armağanın bazen birine bazen diğerine ait olduğunu görürüz.

"Kişi" ve "birincil toplumsallık" kavramları, tarihaşırı ve evrenseldir. Bize arkaik toplum hakkında özgül hiçbir şey anlatmazlar. Bu nedenle Gregory'nin (1982) kadın-armağanların eşya-armağanların simgeleri olmadığı, eşya-armağanların kadın-armağanların simgesel ikameleri olduğu hipotezini benimseyeceğiz. Kadın-armağanın klan toplumunda böylesine önemli olmasının sebebi, ileri sürdüğümüz gibi, kadının başlıca meşgalesinin canlı varlıkların "üretimi" olmasıdır. Fakat üretim kelimesi yetersizdir. Sadece modern toplum belirli bir çalışma döneminin ardından üretir (ve tüketir). Klan toplumunda bir şeyin ortaya çıkışının ya da elde edilişinin yolu, yalnızca yaratılma ve doğurulmadır.[8] Düşünülebilen tek "çalışma", hamilelik döneminin kısalmasına ve doğum yapmaya yardım etmektir; bir başka deyişle çalışma, armağan ilişkisinin başlatılmasına katkıda bulunur.

Buradan yola çıkarak şu genellemede bulunabiliriz: Modern piyasa toplumu her şeyi üretim ve çalışma diliyle düşünür, öyle ki doğum, yeniden üretim, üretimle uyum gösteren bir süreç olarak düşünülür. Öte yandan klan toplumu, ortaya çıkma ve dölleme metaforlarıyla düşünür; bunlar da armağanın neti-

8 Minerallerin bile "dünyaya getirilmesi" gerekir, bkz. Eliade 1977.

celendirilmesiyle özdeş görülür. Arkaik toplumun kendini iki yönlü bir yaratma ihtiyacı etrafında örgütleme şeklini göstermek için ikinci yolu izleyelim; bu ihtiyaç, varlıkların ve biyolojik bireylerin doğumu ve daha sonra da sosyal kişilerin simgesel yeniden doğuşudur.[9]

Biyolojik varlıkların doğuşu

René Girard'ın ileri sürdüğü gibi, bütün mitlerin kurban etmekten söz ettikleri o kadar da kesin değildir. En azından sadece bundan söz etmezler, buna karşılık cinsellikten, tecavüzden ve ensestten de bolca söz ettikleri açıktır. Bunun sebebi, ilkel insanların kuralsız cinsellik saplantısı taşıması, bunun da cinsel özgürleşmenin ardından bütün Batı'yı etkileyen türden bir pornografik ya da müstehcen dalga yaratması değildir. Daha inandırıcı sebep, ilkel insanların her şeyin kökeni için, özsel olan [essential] ve temel [quintessential] gizem için, yani hayatın bütün biçimlerinde ortaya çıkışı için her şeyi kapsayan başka bir metafor bilmeyişleridir. Hayat verme gücünün, bir başka deyişle kadınların gücünün en büyüleyici, en arzulanan ve en tehlikeli güç sayılması şaşırtıcı değildir. Bu gücün dizginlenmesinin gerekli olması da şaşırtıcı değildir - yola getirilmesi, reddedilmesi ve ehlileştirilmesi gerekir. Gerçekten önem taşıyan her şeyi yalnızca kadınların vermesi kabul edilemez görünmektedir.

Dahası birçok ilkel mitolojiye göre kadınlar başlangıçta bütün pratik bilgiye sahipti ve tüm insan kurumlarını onlar keşfetti. Hile ve kandırmaca yoluyla ya da görev duygusu ve onların önemsemeyişinden yararlanarak erkekler kadınları muhteşem güçlerinden ayırdılar ve onları iktidarın aslında erkeklere ait olduğuna ikna ettiler. Erkekler için, kendilerinin üremede

9 Bize üremenin armağanın simgeselliğiyle kesin, koparılamaz bağları bakımından düşünülmesi gerekli gibi görünmesine rağmen burada, bu üreme gerekliliğinin hayati öneminde ısrarlı olan A.B. Weiner'in (bkz. özellikle Weiner 1982) izinden gidiyoruz. Eğer karşılıklılık gereği, armağanın tam kalbinde yer alıyorsa, o zaman üreme karşılıklılığın ikamesi olarak değil, gerekçesi (corollary) olarak düşünülmelidir.

en azından kadınlarınki kadar önemli -daha önemli değilse tabiî- rol oynadıklarını doğrulatmak hayati değere sahiptir. Arkaik toplumların temel yasası açıktır: İki kaynaktan gelmeyen hiçbir şey var olmaz.[10] Bir başka deyişle armağanların ve karşı armağanların değiş tokuşunun sonucu olmayan hiçbir şey doğamaz. Ve böylece erkekler, eşlerinin kendilerine verdiği çocukları -ya da daha ziyade, doğurulan ve eşlerin ya da belirli önemli erkeklerin verdiği armağanlar sayesinde büyütülen çocukları- doğuran kadınları kendilerine armağan ettiler. Her şey birbiriyle bağlantılı armağanlar meselesidir, sperm, süt ve kan meselesidir.

İnsanların simgesel yeniden doğuşu

Kabul/giriş ritüelleri, bildiğimiz gibi bir sosyal ve simgesel doğumu gerçekleştirirler. Kabul edilenlerin kültürel anneleri rolünü oynayarak babalar ve amcalar, anneleri tarafından bakılan ve kadınların dünyasıyla sınırlı olan biyolojik bireylerden bir ya da birkaç isim taşıyan, kendi hak ve yükümlülüklerine sahip sosyal kişiler haline kesin dönüşmelerini sağlarlar.[11] Bu kabul ritüelleri dini, büyülü ve adak ritüellerinin daha genel çerçevesi içinde yer alır. Arthur Hocart'ın (1978) göstermiş olduğu gibi, tüm bu ritüellerin başlıca amacı doğurgan olmayı sağlamaktır. Tümü de ritüeli icra edenin klanının, grubunun ya da kabilesinin, biri veren diğeri alan iki gruba bölünmesini içerir.

İşbölümünün hakiki kökeni, bu bölünmede bulunabilir mi? Daha önce ele aldığımız nöbetleşme ilkesi toplumun yarımlara bölünmesinin evrenselliğiyle ve bir de aynı anda hem veren hem alıcı olamamamızı, bu iki yere sırayla geçmemizi sağlayan aynı ölçüde evrensel bir diğer ilkeyle ilişkilendirilebilir. Yaban Düşünce'de Lévi-Strauss (1974), totem yöneticisinin nasıl, tüm hakiki işlevsel içeriğinden, çalışmaya benzeyen her şeyden so-

10 Claude Lévi-Strauss'a (1958) göre bu Oedipus mitini açıklar.

11 Kadınların kabul/giriş törenleri genellikle çok daha kısa ve özettir, muhtemelen kadınca doğurganlık simgesel olarak, doğal olandan daha az simgesel olarak algılandığı için.

yulmuş ve özünde hayalî bir bölünme yaratan kurallar ve yasaklar koyduğunu hayranlık uyandıracak şekilde gösterir. Mesela deniz kaplumbağası klanının mensupları, bu hayvanı avlamasına izin verilen yegâne insanlardır ve kendilerine adını veren hayvanı tüketemezlerse onu dışarıya verecek olan ancak onlardır. Jacques Lacan'a göre sevgi, birine sahip olmadığı ve ihtiyaç duymadığı bir şey sunmaktan oluşur. Bağışçılarının bireyselliğini tanıyan bir sistem yaratma girişiminden kök alan arkaik toplumun tam misyonu, herkese sırası geldiğinde sadece başkalarına verebileceği bir şey vermek suretiyle bu karamsarlığı yenme girişiminden oluşur. Belirli konumlara, haklara, mallara, ayrıcalıklara ve bunlara eşlik eden yükümlülüklere erişmeyi kutsallaştırmak, kabul/giriş (ritüellerinin) rolüdür.

Kabulüne ya da kabullerine (çünkü hayatın her yeni aşamasında yenilenmiş bir kabul vardır) kadar, yeni sosyal kişi, almakla yetinir. Yeni sosyal kişi, aktarım mantığına denk düşen dikey armağanlar sistemi denebilecek sistemden yararlanır. Bu armağanlar eşit olmayanlar arasındaki armağanlardır, yaşlıların en genç olana armağanlarıdır ve alıcıların daha sonraki bir tarihte sıraları geldiğinde aktarmaları yükümlülüğü dışında hiçbir karşılık verme gerektirmezler. Bu armağanların, en yatay armağanların başlıca özelliğini veren nöbetleşme ilkesiyle hiçbir alakası yoktur. Bir kez kabul tamamlanınca, törensel değiş tokuşlar başlayabilir, bunar armağanla iç içedirler ve onu simgeleştiren değiş tokuşlardır. Bu yatay armağandır; *potlaç* ve *kula* bunun örnekleridir. Bunlar, Marshall Sahlins'in (1972) dengelenmiş karşılıklılık dediği kategoriye girerler. Ilkesel olarak sadece eşitler arasında değiş tokuş edilirler ve denklik yaratırlar. Bununla birlikte denklik sürekli olarak, karşılık verme gereğinin dizginlediği ve tersine çevirdiği üstünlüğü elde etme arzusunun tehdidi altındadır. Kadınları bağışlayanlar, onları alanlardan üstündürler; gerçi istisnai durumlarda bunun tersi doğrudur. Mauss'un söylediği gibi, bir armağanın karşılık verilemeyecek kadar büyük olabileceğini -Leonard Cohen'in *The Stranger Song*'da yazdığı gibi, kart "öyle büyük ve yırtıcı" olduğu için kimsenin tekrar oynamak zorunda kalmayacağını-

hayal etmek, yatay armağanı dikey armağana dönüştürmeyi hayal etmektir.

Hau'da dışa vurulan karşılığında daha fazlasını verme yasası, ataların, yaşlıların ya da ana babaların, yani aktarım armağanının -karşılık istemeyen armağan- hiçbir karşılık verme gerektirmediği kişilerin konumuna benzer bir efendilik konumu elde etme arzusunu yansıtır. Şefleri ve aristokratları yaratan hiyerarşik itki, onları, aynı türden karşılık verme aracına sahip olmayan sıradan ölümlülerden ayırmak suretiyle eşitler arasındaki yatay armağanın ve aktarım şeklindeki dikey armağanın bu diyalektiği -en karşılıklı armağanlarda içkin olan bir diyalektik- dolayımıyla geniş bir yüzeyi keser. Cinsler arasındaki armağan, çocukları, hayvanları, bitkileri, taşları, yıldızları, rüzgârları ve ruhları yaratır. Törensel armağan şan, şeref, prestij ve itibar getirir.[12] Dikey armağan akrabalık dünyasını muhafaza eder, yatay armağan, matrimonyal ya da siyasî ittifaklar dünyasını açar. Dünün ya da yarının düşmanlarını müttefiklere dönüştürür. Yabancılarla ve değiş tokuş ve ittifak bağları kurulmamış olanlarla nasıl ilgilenileceği sorusunu açıklamasız bırakarak, yabancıları arkadaşlara dönüştürür.

Arkaik armağanın bu tanımlanması, modern armağanla ilk kıyaslamayı mümkün kılar.

ARKAİK "BİZİM ARAMIZDA"

Arkaik toplum şeylerin üretiminden çok daha fazla "yeniden üretimi"yle ilgilidir. Biyolojik varlıkların yeniden üretimine, onlar arasındaki ilişkilere ve tanrılara armağanlar verilmesi dolayımıyla toplumun kendisinin yeniden üretimine çok fazla

12 Namus mantığı hakkında, geniş bir literatür vardır, bunlar arasında bkz. P. Bourdieu 1980b. Namus ve baraka ya da doğa üstü bir gücün verdiği armağan arasındaki bağlar hakkında bkz. Jamous, 1981. Namus mantığı açıktır ki arkaik ve geleneksel toplumlarla sınırlı değildir. Mesela E. Goffman'ın eseri, bize itibar kaybettirmeyenlerden ziyade itibarı güçlendiren veya başkalarınınn itibarından daha muteber olmasını sağlayan ritüellerin analizine büyük önem verir. Bkz. Goffman 1973. Bkz. ayrıca E. Goffman hakkında, Catherine Kerbrat-Orecchiono, 1990 ve Michel de Fornel, 1990.

özen gösterir. Yeniden üretim anı ya da daha iyisi yeniden vücuda getirme anı, kutsallığın ve ritüelin anlarından biridir. Kuşkusuz, kuşattığı ve nüfuz ettiği kutsal olmayan faaliyetlere harcanan zamandan çok daha önemli yer tutar. Her şey daima genel ve tutarlı bir anlam taşımak zorundadır. Bir başka pratik içinde bir anlam taşımayan ve genel bağlamda anlamlı olmayan hiçbir şey bir uygulamanın tam göbeğinde var olamaz. Her şey kalıcı bir şekilde ve sonsuzca yeniden bağlamlaştırılmak zorundadır. Tarihdışına bu eğilimin, sürekli başlangıçlara geri dönmeye, çıkış noktasını sürdürmeye duyulan bu tutkunun kuşkusuz teknik ve ekonomik kökleri vardır -avlanma ve toplama teknikleri sadece birkaç insanın geniş bir alanda hayatını sürdürmesine izin verir.

Fakat bu simgesel etmenin yani armağanın doğasında rol oynayan, başka ve daha temel kalıtsal etkenler de vardır. Armağan gerçek insanlar arasında somut bağlar kurduğu için, gücü bu somutlukla sınırlıdır. Doğasını değiştirmeksizin çok sayıda bireye ulaşamaz ve insanları kişidışı soyutlamalara dönüştüremez. Lévi-Strauss, insanlara asla verilmemesi gereken bir ilaçtan söz eder; bu ilaç sonsuz hayattır. Ama bu, ilkel toplumun gördüğü bir rüyadır -tabiî çoğu zaman kâbus gibi bir rüya. Kendi kendine bir toplum olarak, somut bir armağanın somut bağlarıyla bir araya dokunmuş akraba ve müttefiklerin toplumu olarak kalmak ister. Trobriand adalıların en soylusu ve en yücesi iki yüz arkadaştan, *kula* için iki yüz partnerden fazlasına sahip olamaz. Bu sayının ötesine geçildiğinde etmen-armağan gücünü kaybeder. Sessiz ve kısır hale gelir. Arkaik armağan tıpkı modern eşdeğeri gibi içinde bulunduğu ağların mantığına saygı göstermek zorundadır. Fakat arkaik dünyada ağların sıkı kalması, kesişmesi ve yeniden üretimi teşvik etmesi zorunludur; orijinale sadık kalarak, yalnız kendini esas alarak işlev görmeyi ve kendini tüm kalbiyle yalnız birincil topluluklaşmaya adamayı seçmiş olan topluluk birimine sadık kalarak.

Daha açık hale getirelim. Armağan sadece bir müttefik haline dönüştürülebilecek yabancılarla ilişkili olabilir. Eğer Mary Douglas'tan (1990) alıntı yaparsak arkaik toplum, karşılıksız

armağanı bilmez, bu da ilkel insanların onmaz benciller olmalarından kaynaklanmaz. Onlar bizden ne daha fazla ne daha az bencildir. Sorun bencillik ve özgecilik arasındaki idealist diyalektikte değildir. Klan toplumunun bedava/serbestçe verilmiş armağanı tanımadığını söylemek sadece bu toplumun, yabancılarla, yani müttefiklerle aynı hamurdan yoğrulmamış olanlarla bir ilişkiyi üstlenmek istemediğini kabul etmektir. Gelip geçerken tek tük yabancılar için daima birşeyler yapabiliriz: Onlara konukseverlik sunabiliriz. Bazı yabancılarla sessiz pazarlık şeklinde ticarî bir ilişki başlatabiliriz ve şeref kurallarının yakınlarımıza yapmamızı menettiği her türlü aldatmaca ve entrikayı bu ilişkide uygulama serbestliği tanıyabiliriz kendimize. Fakat yabancılarla bu ilişki, çevresel kalmak, topluluktan mümkün olduğunca uzak tutulmak zorundadır, çünkü bu toplulukta yabancı hiçbir hakiki statü elde edemez. Arkaik armağanın yönettiği bu alanlar hakkındaki açıklamamıza ilk başladığımız zaman, kendimizi Aristo'nun kendiliğindenliğin neden esas olduğunu açıklayan bir alıntısıyla donatmıştık. Elbette genelde armağanın merkezî paradoksu burada yatar. Armağan dolayımı yoksa, hiçbir şey olamaz, hiçbir güç uygulanamaz. Vermeyle bir arada bulunan kendiliğindenlikle dolup taşmadıkça, hiçbir şeyin değeri yoktur. Armağan tanımı gereği kendiliğindendir. Fakat toplum için o kadar önemlidir ki, toplum daima, verilmesini sürdüremeyeceği korkusuyla armağanı yükümlülük haline getirme eğilimi taşıyacaktır. Oysa armağanı yükümlülük haline getirmek, kendiliğindenliği ortadan kaldırmak ve böylece armağanı inkâr etmektir. Doğası gereği devredilemez olan mallar dolaşıma sokulduğu ve aktarıldığı zaman, onlara duyulan arzunun ve onlarda sergilenen ilginin arttığını, aynı anda da kendiliğindenlik ve kısıtlama arasındaki gerilimin, sanki paradoks uçlaşmışçasına, kopma noktasına yaklaştığını görmüştük. Eski ilkel komünizm ve Cheal'ın komünal model (1988) kuramlarının aksine, arkaik toplumdaki herkes birşeylerin sahibidir, fakat kendinin olanı kendisinde alıkoymayı yasaklayan garip bir mülkiyet hakkı yasasına uyar. Aynı şekilde, armağan ilk önce temel olarak eşitsiz ve hetero-

jen olan bir dünyayı, sahip oldukları hayat gücü bakımından daima eşitsiz olan savaşan güçlerin ve kişisel ilkelerin dünyasını, eşitlik ve denklikle tanıştırır. Tıpkı savaşın ortak bir ölümün ışığında değiş tokuş ettikleri darbeler dolayımıyla tüm savaşçıları eşit kılması gibi, armağan da başlangıçta tamamen eşitsiz olan (bkz. mesela Berthoud 1982) bir ilişkiyi taşıyacak azıcık bir denge getirerek bir tür eşitlik yaratır.

Tüm bu paradokslar, sosyal yapının birliğini sürdürmeye hizmet ederler ve ilkel toplumun, birincil topluluklaşmanın alanında kalmasına imkân veren yasayla sürdürdüğü aynı ölçüde paradoksal ilişki içerisinde çözülürler. P. Clastres (1974), M. Gauchet ve C. Lefort 'un (1971) ve M. Gauchet'nin (1977) açıkça gösterdiği gibi, ilkel toplum kendi özgün birliğini muhafaza etmeye ve yasanın simgesel kökenlerini kendisinden uzaklaştırmak suretiyle ayrı bir iktidarın -ve biz ayrı bir ekonomiyi de eklemek zorundayız- ortaya çıkışını önlemeye muktedirdir. Yasanın, kültürel kahramanlar veya atalar tarafından ilk ve son defaya mahsus olmak üzere, dışarıdan ihsan edildiği ileri sürülür. Erkekler kendilerini yasanın mucitleri olarak görmezler (ya da herhangi bir başka mucit de yoktur). Ilkel şef yasa yapmaz, o sadece herkesin bildiği bir yasayı, somut sosyal ilişkileri radikal olarak aştığını ve onlara dışsal olduğunu da bildiği bir yasayı dile getirir. Işte, bu mutlak simgesel heteronomilerini kabul etmeleri sayesinde arkaik toplumlar kendilerini birleşik toplumlar olarak görebilir ve hakiki özerkliklerini koruyabilirler. Ve kendi aralarında, dizginlerini koparma riski taşıyan her şeyin -denetlenemez erk ya da geri dönüş dayatmasından kaçınarak birikim oluşturma tehdidi yaratacak ölçüde büyük bir zenginlik gibi - acımasızca izini sürerek, birilerinin *nomos*'a el koymasını ve simgesel kutbundan gerçeğin kutbuna kaydırmak suretiyle kendisinin kılmasını yasaklarlar. Bu ritüel çalışmanın, tıpkı toplumun simgesel yeniden üretimine adanmış süre gibi, neden bu kadar önemli olduğunu açıklar. Bütün biçimlerindeki ritüel -adak, sihir, vecd- sürekli olarak *hubris*'i (kibri) silip süpürür ve devreden çıkarır ve herkesi armağanın taleplerine geri götürür.

Özetleyelim: Arkaik toplum, bireylerin özerkliğini dizginlemek ve kendisine mutlak bir simgesel heteronomi dayatmak suretiyle gerçek kolektif özerkliğini muhafaza eder. Kendisini ikincil olanın alanına tâbi kılmak suretiyle birincil ve kişiselleşmiş olanın ağır basmasını sağlar. Dengesini sürdürmek için ödediği bedel, bir yabancıyla hiçbir kalıcı ve yapılaşmış ilişki olamamasıdır, çünkü eğer yabancı bir müttefiğe dönüştürülemezse hiçbir somut ve kişisel armağan ilişkisi mümkün değildir. Simgesel öteki'ye tâbi olmakla, gerçek ötekilere, çok sayıdaki yabancıya ve potansiyel düşmanlara boyun eğmekten kaçınmayı umar.

İşte bu simgesel yapıya eklenen kesin sınırlar içerisinde, arkaik armağan, yani insanlar arasındaki somut ilişkilerin somut etmeni, etkin olabilir. Bu ötekilerin, fatihlerin somut olarak ortaya çıkmasıyla ve tacirlerin de yardımıyla, başka bir hikâye başlar. Tüm bu yabancılara ve onlarla en azından artık arkaik armağan tarafından tasarlanmayacak ve biçimlendirilmeyecek bağlara yer açılması gerekecektir; arkaik armağan, tıpkı içinde hüküm sürdüğü toplumlar gibi, soyutlaşarak ve tinselleşerek kendini tarihselleştirmek zorunda kalacak, bu sırada da giderek daha fazla alanı tahakkümün ve ticaretin kesinlikle ikincil mantığına terk edecektir. Bu şekilde başlayan öteki tarih, tarihselliğin tarihidir.

MODERN "KENDİ ARAMIZDA"

Arkaik armağanın bu kendi içine kapanışı ve sonsuzca tekrarlanmak şeklindeki kaderi söz konusu olduğunda, işin bir de arka yüzü olduğunu belirtmek zorundayız. Eğer arkaik toplumun yabancılara verilen armağanı bilmediği doğruysa, şunu da söyleyebiliriz: Arkaik toplum tüm doğaya, parçası olduğu kozmosa açıktır. Doğurganlıkla bağlara sahip olduğu için dikey armağana verilen öncelik, yatay armağana sınırlamalar koyar ve aileden yana davranır - mesela yabancılara kan bağışlamanın reddedilmesinde açıkça görüldüğü gibi. Fakat bu kapanma, akrabalık ilişkilerinin sınırsızca genişletilmesiyle bir

anlamda telafi edilir. Avustralya Aborijinlerinden söz ederken, Chatwin (1988) şunu ileri sürer: "Akrabalık yapıları tüm canlı erkeklere, onlara dost tüm yaratıklara ve nehirlere, kayalara ve ağaçlara uzanır" (70). Bunun ışığında modern armağan kendi içine kapanmış görünür, çünkü alanını insanlarla sınırlar ve akrabalığı çekirdek aileyle, armağanı ise kişisel alanla sınırlayarak sona erer (Cheal 1988).

Şimdi hangi yönünün ele alındığına ve benimsenen bakış açısına bağlı olarak ikisi de hem kapalı *hem* açık olan iki sistem var elimizde. Arkaik topluma özgü açıklık, bu sistemde her şeyin nasıl mal olabileceğini, her şeyin bir bağ olabileceğini ve her şeyin bir armağan terimini,[13] bir başka deyişle armağanın yöneltildiği özneyi, temsil edebileceğini açıklar. Armağanın *terimler (verileceği hedefi), bağlar* ve *mallar* (dolaşımdaki şey) ile karşılıklı yer değiştirebilme özelliği artık eksiksizdir. Başka bir deyişle her şey herkese verilebilir. En önemlisi kadınların neden nesne olmaksızın armağan olabildiklerini açıklar.[14] Varlıkların kişileşmesinin kozmozdaki her şeye yayılması, arkaik toplumun nesneler dünyasını tanıyıp kabul etmediği anlamına gelir; bu, modern topluma özgü bir kategoridir. Modern toplumda her şey üretilir, arkaik toplumda marjinal ölçüler hariç, hiçbir şey üretilmez; her şey ortaya çıkar ve yok olur, doğar ve ölür, "şeylerin içerisinden ortaya çıkar" (Simmel 1987, 441). "Her şeyden önce, şeyler ki bir ölçüde ruha bağlıdırlar ve bireyler ve gruplar, ki bir ölçüde birbirlerine şey/nesne muamelesi yaparlar, arasındaki tinsel bağların bir karışımı söz konusudur" (Mauss 1990, 14). "İç içe geçmiş ruhların ve şeylerin geliş gidişleri"nde (*a.g.e.*, 48) ne ruh ne şey vardır, ayrım artık geçerli değildir. Tüm varlıklar arasında genelleştirilmiş yerine geçebilirliği mümkün kılan budur.

Öte yandan modernite kişi-öznelerin dünyasıyla, kozmozun

---

13 Burada, "bağlantılandırdığı terimler karşısında ilişkinin üstünlüğü"nden söz eden Lévi-Strauss'un (1967) dilini kullanıyoruz.

14 Lévi-Strauss'un (1967) iddiasının aksine, "Kadınlar burada (matrimonyal değiş tokuşta) değiş tokuşun nesnelerinden biri olan kişilerdir, yoksa partnerlerinden biri değildirler"(134). Bu konuda bkz. Chantal Collard 1981.

geri kalanı -nesne olarak görülen- arasında radikal bir kopuş yaratmıştır. Hayvanlara bile giderek artan ölçüde üretim dünyasının hizmetindeki nesneler muamelesi yapılır. Her şey üretilir, doğum bile insanların bir üretimi ya da yeniden üretimi olarak görülmeye başlanır. Fakat armağan saf nesne olamaz, çünkü bu tamamen devredilebilmesi anlamına gelirdi, yani bir mal olur, kendisiyle ilişkilenmiş insanların tüm izlerinden soyulmuş olurdu. Ürün ya da nesne, tamamıyla aynı şeydir. Piyasa dünyayı -doğayı, hayvanları, ağaçları- "nesneleştirir" ve armağanın dolaşımını geriye kalanlarla, yani hâlâ özne statüsünü elinde tutanlarla ve sonra da sadece bu statüye (bir başka deyişle piyasanın ve devletin dışında) sahip oldukları zamanla sınırlar. Ürün, modern toplumun temel bir kategorisidir; bir yabancıyla ilk değiş tokuşlardan ve yabancının sosyal bir kategori olarak ortaya çıkışından doğmuştur. Modern toplum bu kategoriyi, arkaik armağanın yorumlarına yansıtır. Nesne ve özne arasında böyle bir ayrım, arkaik yerine geçebilirliğin sonunu gösterir, çünkü bir özne artık armağan olamaz ve biz nesnelere armağanlar sunamayız.

Küçük açık toplumların -ki akrabalığın onların bir parçası olduğundan çok daha fazla, onlar akrabalığın bir parçasıdırlar- "kendi aramızda"sı kozmoza açık olduğu için, modern toplum, doğaya kapalı insanların "kendi aramızda"sının yerine geçer. Doğa, amansız yasalarından, yağmur için dua edebilen (eğer yeterince uzun yakarırlarsa, yağmur hakikaten yağardı...) arkaik bireylerin tersine, insanların üzerinde hiçbir kontrole sahip olmadığı bir nesneler dünyasının yasalarından kaçmamız için ehlileştirilmek zorundadır.

Arkaik armağan gruplar arasında elden ele geçirilirdi;[15] modern armağanın "doğal" alanı ise mahremdir ve çoğu zaman bireyler arasındadır. Modern armağan her bireye, çalıştığı yerdekinin ya da sıklıkla yerine başkasının geçebileceği bir rolü yerine getirdiği ticaret ilişkilerinde olanın aksine, kendisinin bu kişisel ağda özel olduğunu, kendisinin özel varlıklardan

15 Cheal 1988, 173, Mauss'tan aktarır.

oluşan bir ağda var olduğunu hatırlatmalıdır. İnsanın daima özel olduğu, asla bir araç olmadığı, çalışma yeteneğinin satış için olmadığı bir toplumda, böyle bireysel ağların var olması ya da armağanın insanların yegâneliğini tanıması için sebep yoktur. Her rasyonel endüstriyel ve bürokratik örgüt, özel olanın yadsınması ilkesi, tekrarın ve bir benzerliğin sonsuzca yeniden üretimi ilkesi üzerine kuruludur. Hiçbir şey önceden düşünülmemiş olamaz, çünkü önceden düşünülmemiş olmak, özdeş yeniden üretimin mükemmel zincirinde bir kusurluluk, bir anomali sayılır. Tersine armağanın ilkesi, önceden düşünülmemiş olanı, ele avuca sığmayan, kim bilir nerden gelen, doğan, özdeş yeniden üretim zincirini kıran, simgesi montaj bandı değil doğum olan "fazladan bir şeyi" (Cheal 1988) cisimleştirmektir.

İçinde meydana geldiği ortam, modern armağanın niçin bireye, mahreme, kişiselleşmiş ağlara geri döndüğünü açıklar. Armağan veren fizik yasalarıyla, piyasa ve araçsal ve lineer bir rasyonellikle yönetilen radikal biçimde heterojen bir dünyaya tepki vermektedir. Armağanla başka bir şey ortaya çıkar: Çok büyük ihtiyaç duyduğumuz bir iyilik. Bir alıcıya sunulan her modern armağan, bu kişiyi *toplumdan* bireyselleştirmeye hizmet eder ve yoksa arkaik armağan gibi, kişinin toplum *içindeki* bireyleşmesini pekiştirmez. Evreni kuşatan bir sistemden kopup özel olmadığımız ve her birimizin çoğulu, sonsuza dek yerine geçilebilen klonlar olduğumuz sistemlere sokulunca, kendimizin yegâneliğini sosyal olarak biçimlendirebileceğimiz tek yol, öteki özel insanların oluşturduğu bir ağın parçası haline gelmektir. Ağı, özel bireyler bir araya getirir ve armağan bu özel bireyleri birbirine bağlayan yörüngeleri, yolları çizer ve sürdürür. Bu, modern armağan söz konusu olduğunda, armağanın ulaştığı kişinin neden hediyenin seçimini açıklayan en önemli etken olduğunu açıklar (Cheal 1988, 145). Arkaik armağanda sadece armağan değil her şey, her şeyin özel ve farklı olduğu bir evrende bizim yegâneliğimizi doğrular. Modern farkın ise inşa edilmesi zorunludur, oysa arkaik fark zaten orada içkindir, çünkü birbirinin yerine geçebilen nesnelerin dünyası.

ürünlerin dünyası var olmamaktadır. Nesneyle ilişkisinin öznelliğine "tamamıyla daldığı" için, "doğayla ya da öteki insanlarla her değiş tokuş, ki şeylerin ve değerlerinin nesneleştirilmesiyle iç içedir, (arkaik erkeğe) imkânsız görünür. Hakikaten sanki bir kaygı duygusuyla taşıdığı bir nesnenin ilk farkına varışı gibi, sanki insan kendinden bir parçayı koparıp veriyormuş gibiydi" (Simmel 1987, 77).

Bu arkaik toplumlarda Cheal'ın mahrem armağan dediği şeyin neden bulunmadığını açıklar. Açıktır ki dikey armağan vardır. Fakat, armağanın kamusal olarak ve gruplar arasında verildiği arkaik toplumlarda ritüel kişisel armağanların (Noel, doğum günleri, sevgililer günü, paskalya...) hiçbir dengi yoktur. İki tür toplum arasında kolayca karşılaştırılabilecek -kıyaslanabilir şeyleri kıyasladığımızı düşüneceğimiz- tek ritüel armağan, evliliğe eşlik eden armağandır, bunu Cheal (1988) betimlemiştir. Doğum, doğurmak, hangi toplumda olursa olsun, her armağanın temelidir gerçekten. Ve modern ve arkaik toplumlar arasındaki tüm farklılıklar, modern toplumların hayatın ortaya çıkışını, bu her şeyin kaynağını ve sanayi uygarlığının başlıca görevi olan üretimin yerini aldığı yaratımı önemsemeyişiyle açıklanabilir. Amaç her şeyi üretmektir, öyle ki insan hayatı dahil üretilmemiş hiçbir şey yaratılamayacak, hiçbir şey ortaya çıkmayacak, hiçbir şey dünyaya gelmeyecektir - oysa avcı-toplayıcılar için hiçbir şey üretilmez, her şey doğar, ortaya çıkar, doğurulur.

Bütün farkı yaratan işte bu amaçtır. Arkaik kültürün üstünlüğü açısından bakıldığında bu üretim takıntısı, tüm hayatın, tüm fazlanın, tüm ekstraların, tüm vizyonların, tüm iyiliğin evrenden safdışı edilmesi arzusuna varır. Modern toplum, dikey aktarıma ve sanki son nesilmiş gibi davranmak suretiyle yeniden üretime hiçbir şekilde ilgi duymayan herkesin, gezegeni yok etme noktasına varıncaya kadar her şeyin serbest değiş tokuşunu yapması dolayımıyla tüm gezegenin karıştığı yatay dolaşıma yapar tüm yatırımını. Lévi-Strauss ensest tabusunun dikey dolaşım hattını bozduğunu ve dünyayı yatay dolaşıma ve onun topluma sunduğu potansiyele açtığını göstermiştir. Öte

yandan modern deneyim, kendisini tamamen yatay dolaşıma teslim eden bir toplumun tehlikesini ifşa eder. Toplumun bu iki tür dolaşım arasında kurduğu ilişki, hayati önem taşır.

Günümüzde doğum mahrem bir yerde, modern toplumun iyiliksiz bir üretim dünyasından kurtulmak için icat ettiği koruyucu bir kapalı alanda yer alır. Doğum nihaî armağandır, böylelikle armağan arkaik toplumlarda bulunmayan kişisel bir alanın parçasıdır. Öteki armağan vermeler, doğumu ve her iki tür toplumda da aile ve akrabalık çevresinde dönen hayatın akışını izler. Kadınlar her iki tür toplumda da armağan sistemlerinin merkezinde bulunurlar. Hatta kadın, arkaik armağanda bir hediyedir. Modern armağanla kadın, ister kişisel ister topluluksal olsun armağan ritüelinde ve yabancılara verilen armağanda -bütün armağan türlerinde- başlıca aktördür. Bu Cheal'in neden *The Gift Economy'yi (Armağan Ekonomisi)*, modern armağanın başlıca özelliklerini belirleyenin sosyal sınıflar, patriyarka ya da kadınların evde ya da işyerinde olması olgusu olmadığını, bunu cinsel farkın belirlediğini ileri sürerek bitirdiğini açıklar. Modern armağan, kadınların bir tarihidir: "Armağanın modern anlamları, bu dişi ilişkiler kültürleri içinde evrilmiştir" (Cheal 1988, 183).

Armağan doğumu izler. Bu günümüzde armağanın neden yuvasını mahremiyette kurduğunu ve tüp bebeklerle neden ortadan kalkabildiğini -çünkü bir kez bebeğin cinsiyetini, zekâ katsayısını, cüssesini ve her şeyini planlamaya muktedir olunca orada hiçbir sürpriz kalmaz-, açıklar. Bir başka deyişle, bebek bir ürün, doğum bir üretim olmuştur:

> İnsanlık ve kozmoz arasındaki kopukluk yani, tüm dünyayı ele geçirip insanlara da saldıran meta dünyasının içeri sızmak için boşluk bulduğu kopukluk: İşte modern ve arkaik armağan arasındaki farkları açıklayan budur. Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology (Yapısal Antropoloji)* adlı kitabında bu modern tecritin önemini tanımıştı: İnsanı doğadan koparark ve onu her şeyin üzerinde hükümran kılmakla başladık; bunu yapmakla onun en su götürmez yanını, her şeyden önce canlı

> bir varlık olduğunu silip atabileceğimizi düşündük. Ve bu ortak özelliğe gözümüzü kapamak suretiyle, her türlü suiistimalin serbestçe at koşturmasına izin verdik... İnsanlığı hayvanlıktan radikal bir şekilde ayrı tutmayı haklı görmekle, ötekilerden alınma her şeyi birine vermekle, Batılı insan meşum bir döngü başlattı. Aynı cephe, sürekli geriye çekilerek, insanın diğer insanlara yabancılaşmasına ve itici gücünü kibirden aldığı için daha doğuştan yoz olan bir hümanizmin faydalarını gitgide daha dar bir azınlığın imtiyazı haline getirmeye hizmet etti (Lévi-Strauss 1973, 53).

Modern armağan nesnelerin bu hâkim yabancılaşmasından korunan, eşyalara anlamlarını geri veren ağlar yaratır; bu, nesnelerden usanç getirmiş bir dünyadan kopuş suretiyle zorunlu hale getirilen bir karşılıktır. Fakat bu kopuş nerede başladı?

ONUNCU BÖLÜM

Modern Armağana Geçiş

Burada dünyanın nesneleştirilmesini kökenlerine kadar izlemek söz konusu değil. Bununla birlikte bizzat armağanın bir nesne olarak düşünülmesine ve ticarî dolaşım bağlamında da olsa var olmasına yol açan son gelişmeleri yansıtmak istiyoruz. Bu bölümün amacı, piyasanın serpilip gelişmesinin nasıl özel bir büyüme paradigmasına yol açtığını ve herhangi bir yükümlülük getiren bağın yerine malların geçebileceği varsayımına dayanarak toplumun mensuplarını sosyal ilişkilere bağlı tüm yükümlülüklerden azade kılma eğilimi taşıdığını açıklığa kavuşturmaktır. Fakat piyasanın bizi belirli bağlardan serbestleştiremeyeceği ve malların tüm bağların yerini alamayacağı açıktır. Mauss ve Titmuss gibi yazarlar, devletin müdahalesinin ve yeniden bölüşümü sağlayan sosyal politikalarının, bireylerin kendilerini piyasanın gelişmesinden korumasına imkân tanımak ve bireylere kendileri için yükümlülükler yaratma hakkı ve özgürlüğü sağlamak -bir başka deyişle devlet, piyasanın uzaklaştırdığı bir şeyi, verme özgürlüğünü onlara garanti edebilir- suretiyle eski armağan sistemlerini pekiştirebileceğini düşünürler. Bizse, aksine devletin, armağanı desteklеyişinde ve piyasaya direnişinde, en hafif deyimle muğlak olduğunu ve tarihsel olarak piyasanın tek başına temas kurama-

yacağı kesimlere bir tür ticarî ilişkinin aktarılmasında çok etkin olduğunu ileri sürüyoruz.

Bir kez modern armağanın doğrudan doğruya arkaik armağandan türemediğini açıklığa kavuşturduğumuza göre, piyasanın ve devletin ortaya çıkışının sonuçlarının çerçevesini çizelim. Bu dönüşümün en önemli sonucunu -armağanın alanının ayrılması ve yalıtılması- analiz edecek ve sonra dünyanın bu nesneleştirilmesine direnişi tartışacağız.

ARKAİK YABANCI VE FEODAL YABANCI

Kendinden menkul bir gözlemle başlayalım: Günümüzün uluslararası değiş tokuşları, *kula*'nın uzağındadır! Bunlar piyasa tarafından yönetilirler, armağan tarafından değil -ve ticarî ilişki başlangıçta bir armağan ilişkisinden yetki almak zorunda olduğu için, yabancılarla ilişkilerde bile henüz armağanın önemli izleri vardır. Piyasanın kendi "otomatik" kurallarını henüz kurmadığı ya da ilişkilerin önem taşıdığı yerlerde hâlâ hediyeler sunarız. Böylelikle uygulanma tarzları bürokratlara bırakılacak, gerçekte uygulamaya konmaları da tüccarlara düşecek olan bir ticaret anlaşmasıyla sonuçlanacak bir toplantının başlangıcında iki ülkenin devlet başkanları arasında armağanlar değiş tokuş edilir. Armağan, kendisini izleyeni yetkilendiren bir edimdir: Kurucu bir edimdir ve sonradan ortaya çıkacak olan ticarî değiş tokuş için gereken güven düzeyini kurar. "Açılış armağanı"nın sunulduğu bir değiş tokuşta, bir karşılık verme yükümlülüğü vardır ama hiçbir sözleşme ya da kısıtlama yoktur. Armağan sunmak için birazcık güven gerekir. Ve armağana karşılık verildiği, hem verilen hem de karşılığında verilen armağanların güzel olduğu, geçmişi, ilişkilenilen ülkelerin ruhunu temsil ettikleri aşikâr olduğu zaman, işte o zaman ticarî değiş tokuş işleyebilir. Elbette günümüzde resmî edim asıl olarak simgeseldir ve her şey, edimin kendisinden önce, "resmî" armağan değiş tokuşunu önceleyen ve mümkün kılan pek çok "protokol" değiş tokuşunda ayarlanır. Armağan iki toplumu ve bu toplumların mensuplarını "birbirlerine" pi-

yasa kurallarının "üzerinde verme"sini mümkün kılan bir güven duygusunu kuran edimdir. Ama armağanın kendisi ticarî olmayan bir değiş tokuştur, (ticarî) bir geleceğin garantörleri olan "hediyelerin" bir değiş tokuşudur. Bu anlamda *kula*dan farklılaşır; *kula*da piyasaya hiçbir geçiş söz konusu değildir.

Piyasanın uluslararası ilişkilere nüfuz etmesi, modern armağana özgü değildir. Polanyi (Polanyi ve Arensberg 1957) modern olmayan birçok toplumda ticarî ilişkilerin önemini göstermiştir. Modern toplumun en karakteristik yanı, piyasanın aynı toplumun mensupları arasındaki ilişkilere nüfuz etmesidir. Bu arkaik toplumlarda meydana gelmemiştir, oysa Avrupa'da yerel toplulukların feodal yapıdaki daha üst topluluklar tarafından kontrol edildikleri ya da piyasa ve demokrasi tarafından özgürleştirildikleri çok daha geniş bir bütünün bir parçası oldukları Ortaçağ feodal toplumlarında meydana gelmiştir. Bu nokta hayati önem taşır: Piyasa insanları, feodal sistem içindeki başkalarının kontrolünden kurtarır, yoksa arkaik toplumları daha büyük bir varlığın parçası olan feodal topluluklarla karıştıranların daima ileri sürdükleri gibi "birincil" sosyal yükümlülüklerinden değil. Modern armağanın ve piyasanın başlangıç noktası, bizim geçmiş toplumlarımızdır, geleneksel, feodal, kırsal, her neyse. Onları ne olarak adlandırdığımız önemli değil. Unutmamamız gereken şudur: Bizim toplumlarımızda armağanın bugünkü statüsünün kökeni, armağanın yabancılarla ilişkiler kurmanın bir aracı olmaktan ziyade, toplum içindeki ilişkilerin bir ikamesi olarak sosyal ilişkilere sokulmuş olmasıdır. Bununla birlikte ilk örneklerde piyasanın doğrudan topluluk içindeki ilişkilerin değil, ne tamamen yabancı ne tamamen topluluğun bir parçası olan ilişkilerin, efendiye ve krallığa feodal bağı temsil eden otorite ilişkilerinin yerini aldığını vurgulamalıyız. Piyasa (ve devlet), arkaik toplumların tersine, belirli bir tahakküme tâbi oldukları daha büyük bütünlere entegre olmuş olan bu toplulukların mensuplarını bu tür ilişkilerden kurtardılar. Piyasanın, daha sonra günümüzün temsilî demokrasisine radikal olarak dönüşmesinden önce, gelir gelmez ilk olarak değiştirdiği işte bu itaat bağıdır. Mo-

dern armağanın kökenlerinde arkaik armağanı değil feodal toplumu buluruz. Bu ikisi arasındaki bütün farkları burada ele alamayız; feodal toplulukların mensuplarının tâbi konumda olduklarının ve piyasanın hem bireyleri hem topluluğun kendisini böylesi itaat ilişkilerinden özgürleştirdiğini tanımak yeterlidir.

Bu kökenlerin kabul edilmemesi, kısıtlama ile sosyal yükümlülük arasında ciddi bir karışıklık yaratır; bu karışıklık sonra tüm yaklaşımı istila eder. Piyasa ve temsilî demokrasi, önce insanları topluluklarındaki *dışsal* kısıtlamalardan özgürleştirdi; bu kısıtlamalar, topluluk içindeki ilişkilerin dayattığı yükümlülüklerden farklıdır - bu yükümlülükler, dış dünya karşısında özgür olan arkaik toplumlarda yaygın bulunurlar. Piyasa ve refah devletinin topluluk yükümlülüklerini çözmeyi üstlenmeleri, çok daha sonradır. Bu temel bir ayrımdır. "Yükümlülük" ve "kısıtlama" terimlerini, en uçtaki kutbu aşk yükümlülüğü olan ahlâkî yükümlülükle, yine en uçtaki kutbu fiziksel güç olan ve dışarıdan gelen kısıtlama arasındaki farkı ayırt etmekte kullanıyoruz. Aralarda bir yerde sözleşme vardır, armağanı kısıtlamadan ayıran bir alan, piyasanın genişleyeceği bir alan, ama uluslararası değiş tokuşlar hakkındaki tartışmamızda gördüğümüz gibi bir ön armağan ilişkisi üzerine kurulmadıkça var olamayacak bir ara sosyal kısıtlama türü yaratır.

Gelin, bu vaziyetin kökenlerini, bir toplum içinde mal ve hizmetlerin dolaşımının biçimleri olarak ticarî ilişkinin ve devletin ortaya çıkışını ve büyümesini inceleyelim. Mal ve eşyalarla ilişkideki bu değişim, günümüzde armağanın rolünü ve konumunun temelini oluşturur. Bireyler ve nesneler arasındaki bu kopuş, bir kez topluma girdiği için, nesnelerin "kendi kanatlarıyla uçmalarını", sosyal ilişkileri aşmalarını mümkün kılar; her şey "sanki eşyaların karşılıklı olarak kendi değerlerini kendi aralarında belirlediğini" anlatır (Simmel 1987, 47). Sonuç olarak sanki bir bumerang etkisi gibi, bu nesneleştirme sosyal ilişkilerin kendilerini etkileme eğilimindedir: Bir "ek" getiren herhangi bir ilişkinin tamamen olumsuz bir bakışla görülmesi ve nihaî olarak artık hiçbir ilişkinin olmadığı (en azın-

dan saf durumda hiçbir ilişkinin olmadığı) ütopik (imkânsız) bir toplum görüşüne varılmasıyla sonuçlanır.

BİRİNCİ KOPUŞ: PİYASA

Değişimin temeli, kökenleri, piyasanın sosyal ilişkilerin tam göbeğini istila edişinde bulunmalıdır. Bu neyi gösterir? Piyasa neyin yerini alır? Piyasanın onun yerine geçmesini sağlayan nedir?

Eşyaların dolaşımını, bir üreticiden bir tüketiciye geçişini sağlamak için piyasa, nötr taşıyıcılar haline gelen bireyler arasında kişisellikten sıyrılmış ilişkilerin kurulmasını mümkün kılan mekanizmalar başlatır. Piyasa, tam anlamıyla, bir "hiç kimsenin ülkesi", hiçbir kişisel bağın bulunmadığı bir yer, eşyaların bir fiyatlandırma mekanizması, eyleyenlerden bağımsız kurulmuş bir mekanizma dolayımıyla değiş tokuş edildikleri bir yer oluşturan bir alanı kaplar. "Sana bir fiyat biçiyorum" ifadesi, birine bir ayrıcalık -sadece tek bir kişiye özel fiyat diye bir şey olmadığını, sadece, birbirlerine yabancı bireysel eyleyicilerden bağımsız bir fiyatın oluştuğunu şart koşan genel kural karşısında buharlaşıp uçan bir ayrıcalık- tanındığını doğrulayarak bunu dışa vurur. Fiyat sadece meta olarak eşyalarla ilişkilidir. Simmel'in dediği gibi piyasanın "üretici ve alıcı birbirini tanıdığı zaman" ve her ürün az çok kişiselleşmeyi "ölçmek için yapıldığında" "ortaya çıkan insani ilişkilerin ölçüye gelmezliğinin sonucu olan dolambaçlardan korkmasına gerek yoktur" (1979, 64).

Piyasa neyin yerini alır? Feodal toplumda, tıpkı arkaik toplumdaki gibi, eşyalar bireysel ilişkiler ve doğrudan topluluk bağları bağlamında dolaşımdadırlar. Kişiselleştirilirler ve sosyal normlar tarafından yönetilirler. İki tür ilişki vardır: Aile, komşuluk, köy vb. gibi topluluk ilişkileri ve yine aynı ölçüde kişisel olan ama başka bir sosyal grubun mensupları karşısında tâbiyet ve bağımlılık çağrışımı taşıyan yükümlülük ilişkileri (Simmel 1987, 416). Piyasa birinci tür ilişkiye pek az etki yapmış, asıl olarak, arkaik toplumlarda var olmayan ikinci tür ilişkiyi etkilemiştir. Avcı toplayıcıların arkaik modelinde, doğ-

rusunu söylemek gerekirse hiçbir şey üretilmezken, feodal toplumda serf birşeyler üretir ve üstelik sadece kendisi ya da ailesinin mensupları ya da yakın çevresi için üretmez. Öte yandan piyasada gerçekleşenin tersine serf kim için ürettiğini gayet iyi bilir ve efendi ve serfleri arasındaki, hatta kral ve tebaaları arasındaki bu kişiselleşmiş ilişkinin dışa dönük işaretleri, gayet bol ve tanınabilirdir. Üretilen her şey birilerine ulaşır. Her şey bir nedenle üretilir; her şey, anında tanınan ve aşikâr olan bir sosyal amacın bir parçasıdır ve bu, üretim ediminin üretimin kendisi için yapıldığı kişiden ayrılamaması olgusunda da içkindir.

Sosyal ilişkilerin bu temel olgusu piyasanın gelişiyle değişir. Ticaret toplumu, bir şeyin yapılmasına, kullanıcısı "talep ettiği" ya da "ihtiyaç duyduğu" için değil, *kullanıcı* için yararlı olabileceği için değil, dolaylı olarak üretici için -tabiî ki, ürettiğini satmayı başarabildiği sürece- "yararlı" olduğundan karar verildiği gün başladı. İmalatçı ve kullanıcı arasındaki ilişkinin tersine çevrildiği gün, ayakkabıcının birilerinin ısmarladığı bir çift ayakkabı yerine yüz çift ayakkabı yapıp sonra da "talep" yaratmaya yoğunlaştığı gün, artığın icat edildiği gündü; "Toplumda yaşayan insan, böyle adlandırmadığı taktirde, artık üretmez" (Pearson 1957, 326). Yabancılar için birşeyler üretmekle ilgilenirken piyasa, kişisel tâbiyetten uzaklaşır. Fakat üreticinin yaptığının kullanıcının istediğine uygun olup olmadığı temel olarak belirsiz hale gelir. İşi, bu belirsizliği yönetmek olan bir aracı gerekir. Bu da sistemin merkezi haline gelen tacirdir, çünkü önceden üretimden sorumlu olanların üstlendiği riski, kalıcı bir aşırı üretim riskini üstlenir. Piyasa Keynes'in göstermiş olduğu gibi, kalıcı bir yetersiz talep tehdidini sahneye çıkarır. "Piyasa ekonomisinde merkezî sorun muhtemel 'aşırı üretim'dir, çünkü üretim görece bilinmeyen ve denetlenemeyen tüketicilerin oluşturduğu değişken, çoğu durumda da yüzer gezer bir grup içindir" (Gouldner 1970, 65). Bu, üretim ediminin kişiselliğini yitirmesinin ne anlama geldiğini gösterir; üretim ediminin bağlamdışı kalması, iki gerçek insan arasındaki bir ilişkide içerilen sosyal edimin, bu ilişki-

den koparılmış ve sadece bir üretim bağlamıyla bütünleştirilmiş ekonomik bir edime dönüşmesi demektir.

Ayakkabı üreticisi ürettiğini sadece bir aracıya, kısa süre içinde tüketici olarak anılacak olan kullanıcıları bulmaktan sorumlu hale gelen tacire satar. Tacir üretime öncelik verilmesinin yarattığı belirsizliği üstlenir. Ve üretici-tüketici çiftinin bulunduğu sosyal çatıya ulaşırız; bu ilişkide üretici *önce gelir.* İlişkinin önemi tersine çevrilmiştir. Toplum artık "faydacı"dır; fayda artık kendinden menkul olamadığından onu aramak zorundadır. Faydayı kutsallaştırmış ve tüketicinin satın alma edimine indirgemek suretiyle kullanımdan koparmıştır. Ve böylece iki nükseden ve tamamlayıcı korku teması, artık korkusu ve karşıtı, kıtlık korkusu başgösterir. Bu toplumun büyük paradoksu, herhangi bir üreticinin amacının, hiç ihtiyaç duyulmayan bir şey üretmek olmasıdır; çünkü ekonomi ve kurumları tümden artık üretmekle meşguldür. Ve artık denen şey, eğer tanımı gereği, üreticiye gerekli olmayan, kendinde bulunamadığı için kendisine bir kullanım bulunması gereken şey değilse nedir? Artık, kullanım arayan şeydir.[1] Ve bu kullanım, bir tacirin hesaplarının sonucudur.

Üretim sadece kullanımdan bağımsız bir şekilde var olmaya başlamaz, ayrıca kullanımdan önce gelir. Bir araçken amaç haline dönüşür. Artık üretici "faaliyetlerinin nihaî varış yerini ve son amacını bilmez... Amacı, artık üretimini gönderdiği kişilerin isteklerine uyarlamaya çalışmak değildir, amacı, yapabildiği en büyük miktarda ürünü mümkün en iyi fiyatla satmaktır. Koşulların zorlamasıyla... üretici bu amaçları gerçekleştirmek için gerekli önlemleri almak zorundadır."[2] Ürünler -hiçbir aidiyetleri olmayan, anlamdan soyulmuş ve gördüğümüz gibi arkaik dünyada tahayyülü imkânsız olan bu garip eşyalar- azar azar ve giderek daha çok onlara tâbi olacak toplumu istila edeceklerdir. Üretileni satmak için yapay ihtiyaçlar yaratma eğilimi, sistemin kalıcı ve kalıtsal bir parçası haline gelir.

---

1 Artık hakkında bkz. H.W.Pearson, "Ekonominin Hiçbir Fazlası Yok: Bir Kalkınma Kuramının Eleştirisi", Polanyi, Arensberg ve Pearson 1957 içinde, 320-341.

2 Boudon 1990, 411, Simmel'in düşüncesini özetler.

Bu yüzyıllarca sonra neden istihdam, bir başka deyişle üreticiler "yaratmak" için bir kişinin çukur kazmasını ve sonra bunun başka biri tarafından doldurulmasını normal ve arzulanır bulmaya başladığımızı açıklar. Neden? Sisteme bir ivme vermek için, o da karşılığında kendi başına çalışacak olan üretici aygıta başlangıç hareketini verebilecek bir talep yaratacak, alım gücünü yaratacaktır. Böylece sadece ekonomik sisteme para enjekte etmek üzere insanlara kazmaları ve çukurları doldurmaları için ödeme yaparız. Fakat sonra sarça sorabiliriz, neden parayı insanlara vermekle yetinmeyelim? Belki çukurlar kazma ve çukurları doldurmaya harcanmadığı zaman parayı alanlar yararlı bir şey yaparlar ve herkes için daha iyi olur. Toplumun mensuplarını, tüketime erişmenin ön koşulu olarak üretime tâbi kılmanın nedenleri sadece ekonomik değil gibi görünüyor. Bununla birlikte yararlılık anlamında sonuçta hiçbir fayda ortaya çıkmasa bile -GSMH arttığı sürece- üretme zorunluluğuyla ilgili bir ahlâkî varsayım da vardır. Üretim, sistem içinde faydanın ölçüsü haline gelir ve artık insanların değerini belirleme zeminini oluşturur. Fayda, parasal değere sahip herhangi bir üretim olarak tanımlanmaya başlar ve üretilenin birilerine yararlı olup olmadığı önemsizleşir. Son tahlilde sistem artık yararlılık değerine hiçbir vurgu yapmaz. Toplumun en büyük sorunuyla, bir zamanlar üretici ve kullanıcı arasında otomatik olarak var olan bağın kurulması sorunuyla uğraşması gereken kişi, tacirdir. Tacir toplumun en büyük belirsizlik alanıyla, hiçbir alıcı bulamamış ürünlerle ilgilenmek zorunda olan kişidir. Taciri ilgilendiren şey, üretimin mütemadiyen büyümesidir. Tacir eğer kullanıcının tüketici olmadığı bir çözüm bulabilse sadece mutlu olurdu. Bu hiç değilse kısmen silah sanayiinde yaşanmıştır. Silahlar kullanılmak için değiller, kullanımdışı kaldıkları ilan edilene kadar var olan ürünler, onlar. Bu, birilerine başka birilerinin onları kullanmasını bekleyip durmaksızın üretimi sonsuza kadar sürdürme imkânı verir, özellikle de hiç kimse silahlar kullanılmadığı için yakınmıyorsa. Gouldner bunu gayet iyi ortaya koyar: "Fayda ya da fayda iddiası böylelikle terk edilebilecek tarihi bir safra haline gelir" (1970, 74).

Kullanım ve dolayısıyla kullanıcı artık diyelim ki Yunanistan'da varsayıldığı gibi eşyaları yapan birilerine ivme sağlamaz. Platon'a göre "var olan her şey için sanatın üç türü vardır: kullanımı, aslı/icadı ve taklidi. Bunlar kullanıcıya, zanaatkâra ve ressama aittir. Ressam tıpkı bütün öteki taklitçiler gibi, eşya hakkında dış görünüşünden başka hiçbir şey bilmez ve gerçeklik yanılsaması vermek için "yeteneği" sayesinde bu dış görünüş üzerinde oynayacaktır. Zanaatkâr eşyayı yapar fakat zanaatkâr olarak, eşyanın *eidos'unu* ya da nihaî amacını tam anlamıyla bilmeksizin yapar. Sadece kullanıcı bu yeteneğe sahiptir" (Vernant 1985, 293). Piyasanın gelişi, bu diziyi tamamen tersine çevirir. Üretici önce gelir ve kullanıcı artık üretimi satmak için gereken bir araçtan öte anlam taşımaz. Kullanıcının tüketiciye dönüşümüyle, roller de tersine çevrilmiş olur.

Araç-amaç düzeninin tersine çevrilmesi, üretici ve kullanıcı arasındaki radikal bölünmeyle bir arada gider. Artık dolaşımdakiler, kendileriyle birlikte sosyal bağları taşımazlar. Sosyal bağlarla alakaları kesilmiştir; armağandan azadedirler. Sosyal bağ, kendisine başka bir yerde, toplumun "kalanında" "sığınak bulmak" zorundadır. Üretim toplumun amacı haline gelmiştir ve faydanın sisteme girişi, tacir üzerinden sağlanır, çünkü ürün, tacir dolayımıyla parasal bir değer edinir, bu da sıklıkla ürünün yararlılığıyla ilişkisizdir fakat sadece birilerinin onun için ödeme yapmaya gönüllü olması olgusuyla bağlantılıdır. Faydayla, sebepsizlikle, fazlalıkla böyle bir ilişki kuran başka bir toplum var mıdır? Bu şekilde bakıldığında modern toplum yararlı olmaya çalışmaz. Sadece üretmek ister - boş çukurlar, doldurulmuş çukurlar... ne olursa olsun, her şeyi üretmek. Ya da ki bu da aynı kapıya çıkar, kendi fayda tanımını yapar: Metalaştırılabilen her şeyin azami üretimi. Ve modern toplumun piyasayla ilgili en büyük sorunu, üretilenin "satılması"nın tüketiciye bağlı olması, yani dünyalarının ürünlere, herhangi bir sosyal bağdan ve tüm anlamından koparılmış nesnelere, kimliklendirilmemiş sosyal nesnelere evrensel bir biçimde dönüşmesine daima direnme eğilimi gösteren toplum mensuplarına bağlı olmasıdır. Tüketici, farklı ve "geriye dö-

nük" bir fayda kavrayışının, satışa, ürünün tüketimine (Bataille 1967) indirgenemeyecek bir fayda kavrayışının çekimine kapılmaya devam eder. Birey bir amaca hizmet edilmesini ister, eşyaları başka bir değerler sistemine yerleştirmek ister. Corbusier'in kullanıcıdan söz ederken söylediği gibi, "ne yazık ki... daima zevk aldığı şeyi yapmak ister" (aktaran Raymond 1984, 245). Tüm propaganda, insanları yanıldıklarına, kendilerini kullanıcı ya da bir kişiler ağının parçası olarak değil, nesnelerin tüketicilerinden ibaret görmeleri gerektiğine, arkaik zihniyetin son kalıntıları olmaktan vazgeçmeleri gerektiğine ikna etmek için tasarlanır.

Piyasa sistemi, üretici ve tüketici arasındaki uçurumun ve üretimde sosyal ilişkilerin kişiselliğini yitirmesinin yarattığı temel belirsizlikle ilgilenmeye hazırlanmıştır. Bu gönüllülük onu, toplumu safi üretim sistemine, bir üreticiler topluluğuna dönüştüren ve piyasayı ekarte ederek üreticiyi ve tüketiciyi, sistemin karşıt kutuplarındaki iki kurumu birbirine bağlayan tek mekanizmayı ekarte eden sosyalist sistemden ayırır. Piyasa sürekli olarak ihtiyaçlar yaratma eğilimi taşısa bile, piyasanın ekarte edilmiş olduğu bir toplumda ya da ne piyasa ne de topluluk tarafından denetlenmeyen devlet gibi kesimlerde artık bulunmayan bir denetim mekanizması da içerir.

İKİNCİ KOPUŞ: DEVLET

Bir kez kurulduktan sonra ticarî ilişki uzun bir süre eşyaların üretiminin ötesine geçmez ve birçok nedenle, kişiselleşmiş topluluk bağları tarafından yönetilmeyi sürdüren hizmetlerin değiş tokuşuna pek az etki yapar. Uzun bir dönem piyasa insanları asıl olarak ekonomik bağımlılığın kişisel bağlarından azade kılar. Eşyaların dolaşımını başlatır ve üretici-tüketici bölünmesini kışkırtır fakat buna rağmen öteki sosyal ilişkileri değiştirmez. Bu noktanın vurgulanması önemlidir. Piyasa birincil ilişkiler sistemine, aileye, akrabalığa, köye pek az etki yapar. Kişiyi efendinin hizmetinde olmaktan çıkarır fakat başlangıçta topluluk bağlarını etkilemesi zordur. Bunlar sonradan

sanayileşmeyle ve toplulukların fiziksel olarak sökülmesiyle dönüşeceklerdir. Şans eseri toplulukların, kendilerini kentsel ortamda yeniden kurma eğilimi vardır. Bunun gibi, ticarî ilişki ve para da bazen topluluk ilişkilerini desteklemeye yarayabilir. Ama hiçbir zaman doğrudan doğruya topluluk ilişkilerinin yerine geçemezler, çünkü tanım gereği tüm kişisel bağlardan, armağan ilişkisiyle uyumlu olarak dolaşımda bulunan bağların tüm kişiselleşmesinden sıyrılmışlardır. Tamamıyla negatif, kişisel içerikten mahrum, sadece "nesne" (Simmel 1987, 504-517) olduğu ölçüde ticarî özgürlük, topluluklar arasında eşyaların dolaşımına yardım edebilir ama üretici ve kullanıcılar arasındaki doğrudan topluluk bağlarının yerine geçmez. Bu anlamda piyasa ve topluluk rekabet içinde değildir.

Simmel, tamamen üye grupların katkılarıyla desteklenen ve amacı, üye örgütün kendisine yönelik çok ödüllendirilen birincil sadakati ihlal etmeksizin ortak çıkarları savunmak olan ilk federe birlikleri betimlediği zaman, bunu gayet iyi gösterir (1987, 428 ve sonraki sayfalar). Simmel, paranın (burada piyasanın simgesidir) tek başına, üye örgütlerin doğasını ve tek tek üyelerin "örgütleriyle" bağlarını etkilemeksizin böylesi gruplaşmaların var olmalarını mümkün kılabildiğini ortaya koyar. "Ortak çıkarın parasal biçimi örgütlenmelere, bağımsızlıklarından ve özgünlüklerinden vazgeçmeden daha yüksek bir birlikte federasyonlar halinde birleşme olanağı sağlar" (429-301).[3]

Ama modernitenin yayılışı, burada durmaz. Devlet hem demokratik devlet hem de refah devleti, hizmetler alanında piyasanın yerine geçer, piyasa tarafından "kenarda bırakılmış olan" armağan değiş tokuşlarının önemli bir bölümünü üstlenir ve onları ticarî ilişkinin çeşitlemelerine dönüştürür. Hizmet alanını, hizmetlerin üreticileri olan taşıyıcıları ile koşullara bağlı olarak kullanıcı, yararlanıcı, vergi mükellefi vb. olanlar arasında kopuş başlatarak değiştirir.

Devlet elbette modernleşme sürecinin başlangıcından itiba-

3 Bununla birlikte Simmel, uzun vadede birincil örgütlenmenin etkileneceğine inanır. Sonraki kısımda bu meseleye daha yakından göz atacağız.

ren vardı ve bizzat piyasanın kuruluşunda hayati rol oynamıştı. Burada tartışılan türden bir piyasa ekonomisinin gelişmesi için zorunlu olan devletin demokratikleşmesi, ünlü "temsil yoksa vergi de yok" sözüyle doruğuna ulaşan bir süreç olan krala tebaalarının armağanlar vermesiyle yakından ilişkiliydi. "Başlangıçta krala ödenek ayırmaya, vermeye karar veren -kelimenin geniş ve belirsiz anlamıyla- halktı" (Guery 1983, 27). Piyasaya gelince, kendimize şunu hatırlatmamız önemlidir: Modernitenin çıkış noktası, Jean Baechler'in söylediği gibi "doğal olarak" demokratik olan arkaik toplum gibi bir toplum değildir, toplulukların krallıkların, imparatorlukların ve bu tür birşeylerin parçası oldukları ve dışardan "yönetildikleri" durumdur. Ne Yunan demokrasisi (Baechler 1985, 87) ne arkaik demokrasi, modern demokrasinin kökenidir. Modern demokrasi temsilîdir, doğrudan değildir ve toplumun *dışından* bir yönetimin, reddedilmekten ziyade azar azar benimsenen bir yönetimin ya da daha kesin olmak gerekirse, en azından kısmen armağanın süreçte bir rol oynamasıyla insanın benimsemek suretiyle kendini serbestleştirdiği bir yönetimin dereceli dönüşümünün sonucudur. Alain Guery (1983), "armağandan vergilere" geçişi analiz ederken bunu gayet güzel ortaya koymuştur.

Aynı zamanda insanlar arasındaki tüm "hizmet" ilişkileri (çocuklara, yaşlılara er geç başkalarının hizmetine ihtiyaç duyan herkese -ki hepimiz buna dahiliz- yönelik hizmetler) armağan sisteminden "çıkarıldı" ve asıl olarak, uzmanları ve çalışanlarıyla devlet aygıtı tarafından üstlenildi. Piyasanın sağlayamadığı tüm hizmetler, piyasanın bıraktıklarını toplayan devlet tarafından sunulur.

Temsilî demokrasinin gelişiyle üretici-kullanıcı ikiliği piyasanın ve mal üretiminin ötesine yayılır. Yurttaş hem vergi mükellefi hem de tacirlerden ayrı başka bir aracı kategorisi, yani seçilmişler ve yurttaşlar arasında aracılık eden atanmışlar tarafından üretilen siyasî malların tüketicisi haline gelir.

Böylelikle temsilî demokrasi, bu kez yöneten ve yönetilen arasında başka bir kopuş yaratır. Ekonomik ilişkilerdeki piyasa gibi, yabancıyı siyasî ilişkilere sokar. Bu yeni ilişki ne arkaik

toplumların doğrudan demokrasisinde ne de Atina demokrasisinde bilinirdi. *Philia* üzerine kurulu olan Atina demokrasisi üretici ve kullanıcı arasında hiçbir ayrım yapmaz. Temsilî demokraside, seçilmiş temsilci ile yurttaş arasında bir aracı yer alır: Yöneten ve yönetilen arasındaki topluluk bağının kırılmasıyla boş kalan yeri işgal eden atanmış bürokrat. Bu da, refah devleti için tipik bir duruma, piyasaya paralel olarak işleyen ikinci bir sürecin ortaya çıkmasına yol açar. Tacirlerin -üretici ve tüketici arasındaki aracıların- çoğalmasına, kısa sürede, siyasî ilişkideki atanmışların -seçilmiş temsilciler ve yurttaşlar arasındaki aracılar- çoğalması eşlik eder. İlk kesim ikinciyi destekler, çünkü siyasî atanmışların sayısı, parasal ticarî değiş tokuşlarda alınan vergiler oranında büyür. Her iki sistem de parayla beslenir.

İlişkinin merkezindeki bir kopuşla, uçurumun büyümesiyle bu iki süreç, üreticiyi dereceli olarak kullanıcıdan, arzı talepten ayırır, ayrılmış öğeleri farklı ve karşıt sistemlerle bütünleştirir. Aracılardan yararlanmanın evrenselleşmesiyle uzun vadede her sosyal ilişkiyi yabancılar arasındaki bir bağa dönüştürme eğilimi taşırlar.

Kamu kesiminde bir aracıya ulaşmak, hizmetlerin uzmanlaştığı ve bürokratikleştirildiği bir süreçle iç içedir. Bununla birlikte bu kez değişim, topluluğa dışsal bir tahakkümcü gücün, bağın yerini alması değildir, değişim doğrudan topluluk bağlarını etkiler. Bu süreci, "sosyal hizmet" denen alandan bir örnekle açıklayabiliriz. Bu karmaşık hizmetlerin -eskiden aileler, komşular ve arkadaşlar, (topluluktakilerin) doğrudan kişisel bağları tarafından üstlenilen- sorumluluğu, kamu kesimindeki çalışanlara ya da bu hizmetlerde uzmanlaşmış ve devletten fon alan örgütlere dereceli olarak kaydırıldı. Bu aktarma eşitlik ve evrensellik adına yapıldı ama yükümlülük getiren sosyal bağlardan özgürleşme arzusuna bir karşılık da oluşturur. Bu sosyal bağlardan kurtulma süreci, demokrasiyi yarı ticarî bir mekanizmaya dönüştürme eğilimi taşımaktadır: İster vergilerimiz dolayımıyla ister doğrudan, özünde sosyal bağların oluşturulmasından oluşan bir işi -"sosyal hizmet"i- yapma-

ları için kişilere ödeme yaparız. Bazıları bunu büyük bir "ilerleme" olarak görür, çünkü önceleri çocuklarına ve ana babalarına "parasız" bakan kadınlar artık başkalarının çocuklarına ve ana babalarına yönelmektedir ve bunu yapmaları için onlara ödeme yapılır.

Sömürüden kaçınmak için bu çalışanlar kendilerini uzmanlaştırma yoluna giderler -bu da bizi, modernitenin tipik özelliği olan üretici-kullanıcı ilişkisine götürür. Paranın aracı olması dolayımıyla mahremden yabancıya bu geçişte içkin olan ilişkideki ciddi değişimin nadiren farkına varırız: Bu da rekabetçi olmayan ticarî ilişkinin evrenselleşmesidir. Bu ilişkinin anlamını kavramak için üretici-kullanıcı ikiliğinin ötesine geçmek ve bunu dışarıdan tasavvur etmeye çalışmak zorundayız.

Gelin aynı örneğe armağanın üstünlüğü noktasından bakalım; bir başka deyişle sosyal bağın niteliğini sorgulayarak bakalım. Mahremden yabancıya bu aktarım neyi belirtir? Kadınların (bu işlerin ezici çoğunluğunu üstlenirler) yakınlarına bu hizmetleri "vermelerinden" ziyade yabancılara bu hizmetleri "sunmaları" karşılığında onlara ödeme yapılması (ya da gelirlerinden kesilen vergiler dolayımıyla bu hizmetlerin finanse edildiği düşünülürse birbirlerine ödeme yapmaları) ne anlama gelir? Makro sosyal ölçekte her şey sanki bir kadın bir başkasına şöyle demiş gibi olur: "Sen benim yaşlı anneme bak, ben sana ödeme yapayım; ben senin çocuklarına bakayım, sen bana ödeme yap. Şimdi ikimiz de özgürüz. Artık sömürülmüyoruz, bize ödeme yapılıyor." Fakat özgürleşmiş oldukları şey nedir? Verilen hizmet ile "yararlanan"la kurulan kişisel bağ arasındaki ayrılma yüzünden, özünde sosyal bağlardan özgürleşmişlerdir. Elbette daima, bu bağın yeniden ortaya çıkması tehlikesi vardır - kimisi kendisine hizmet sunan kişiye bağlı hale gelecektir. Bu uzmanlaşılarak, verilen hizmetin kesilmesiyle neden hızla bu aşamanın ötesine geçildiğini açıklar; tek bir kişi tarafından tüm hizmetlerin sunulması yerine her bir çalışan hizmetlerin sadece bir kesimini çok sayıdaki "müşteri"ye sağlar, böylece sosyal bağın yenilenmesi ve zorlukla kazanılmış özgürlüğe zarar vermesi ihtimali asgariye inmiş olur.

Ticarî modelin gözlüğünden bakıldığında sosyal hizmetin başlaması şeyleri değiştirmez. Piyasa sadece çıkış ve varış noktalarıyla ilgilidir ve sadece mal veya hizmetlerin üretilip dağıtıldığını bilmek ister. O, bu ikisinin arasında olup bitenlerle, üreticiyi ve alıcıyı bağlayan bağla ya da teslim edilenin kalitesiyle birazcık bile ilgilenmez; bu her durumda (ticarî dolaşımdaki aracıların dengi olan) uzmanların ellerine bıraktığı bir görevdir. Dolayısıyla hizmet sağlamanın bu yeni yolu, ticarî bakımdan önceden var olanla tamamen aynıdır -teknokratik bakımdan aslında üstündür de- çünkü uzmanlaşma ve dolayısıyla hizmetlerin kalitesinde varsayılan bir iyileşme kurumlaştırılmıştır. Fakat sosyal bağlar bakımından müthiş bir fark vardır: Şimdi bahsettiğimiz iki kadın yabancılarla ilişkilere sahipler. Özgürleşmelerini yaratan şey de kesinlikle budur. Çocuklarını ya da ana babalarını, onlara herhangi bir hizmet sağlama yükümlülüğü olmaksızın sevmekle yetinebilirler: Sevgileri saf olabilir.

Ve işte bize bu "ütopya" ve onun garip karşılıksız duygusal bağı kalır - karşılıksızlığı, tüm maddi ya da faydacı içeriğinden soyunmuş olmasından, duygular hariç hiçbir şeyle iç içe olmayışından gelir. Bu duygular ve dolaşımdaki şey arasındaki kopuş bütünlüklüdür. Bu ütopyada hepimiz, bir yandan belirli mal ve hizmetlerin üreticilerine, öte yandan belirli hizmetlerin kullanıcılarına dönüştürüleceğiz. Fakat artık bu çerçeveyi ve bu konumu aşan hiçbir şey üretmeyeceğiz (yapmayacağız, yaratmayacağız) ya da hiçbir hizmet vermeyeceğiz. Bu hizmet kurumlarının dışında sevmeyi, nefret etmeyi, gündelik ilişkilerimizde esas olan bütün bu duyguları yaşamayı sürdüreceğiz ama bunu bu duygulara karşılık herhangi bir malı veya hizmeti dolaşıma sokmadan saf bir durumda yapacağız. Bedava "üretildiği" için "kendini satmak" olarak yargılanan her davranış bir hizmet olarak algılanabilecekken sonunda yasaklanır: Sırf diploma destekli, gerekli yetkinliğe sahip kişiler bunu yapma hakkına sahip olacaklardır; dolayısıyla bir hizmet vermek, bu faaliyet türünde uzmanlaşanların işini çalmaya varan anti-sosyal bir edim olarak görülecektir. Bizi sosyal bağlardan

tamamen kurtarma şeklindeki modern projenin varacağı yer, bu saçma sonuçtur. Bizi kurtarmak, fakat ne için?

DAHA FAZLA ÜRETME ÖZGÜRLÜĞÜ

Devlet de piyasa da aracılara bağımlıdır: Atanmışlara ve tacirlere. Bu iki sistem de bizi armağan ilişkilerinden özgürleştirir fakat üretim yasasına tâbi kılar. Önce üretim gelir, ürün dünyayı ele geçirir. Önce malların üretimi, sonra hizmetlerin. Bu iki hareket, bizi bütün sosyal bağlardan kurtaran fakat aynı zamanda üretimde sürekli büyüme gerekliliğinin ve başlıcası para biçimindeki metaların tahükkümünün ellerine bırakan büyük maceranın kaynağıdır. Bu, madalyonun öteki yüzüdür. Modern birey biriktirdiği ya da israf ettiği mallar sayesinde, tüm bağlardan azadedir - fakat sürekli artık üretmekten azade değildir, başka bir deyişle devamlı artık yaratmak zorundadır (Pearson 1957). Bu modernleşmenin tanımlayıcı özelliğidir. Böylelikle modernleşmeyi Batı merkezli değil de nötr bir tarzda tanımlamakta çok zorlanan Belshaw (1965) gibi bir yazar, şunu ileri sürer: Biz Batıdakiler belirli bir toplum bir konuda büyümeye, gelişmeye karar verdiği sürece... o toplumun hangi üründe, hangi üretim tarzında gelişmeye karar verdiğini tanımlamak zorunda değiliz! Bu, modernleşme ilkesinin yolunu açmak isteyen herhangi bir birey ya da toplum için asgari gerekliliktir. Bir toplum "psikiyatristlerden ziyade büyücü doktorları eğitmeye" (146) karar verebilir ve hâlâ modern bir toplum niteliği taşıyabilir. Piyasa nötrdür. Piyasa birşeyler ürettiği ve daha fazla üretmeye devam ettiği sürece bir toplumun ne ürettiğine karışmaz. "Modernleşmenin bir koşulu olarak talep ettiğimiz" için "... başarı yönelimi yayılma yönündedir" (*a.g.e.*). Başka bir deyişle "modern bir ekonomi, talep ve arz arasında statik bir dengeye ulaşmayı beklemez; bu en ilkel toplumlar için tipiktir" (110). Eğer gerekirse bir toplumdaki başka her şey statik kalabilir, fakat arz ve talep arasındaki denge statik kalamaz. Herhangi bir toplum, malların parasallaştırılmasında elde ettiği düzeyle yetinir ve mensupları da kendi-

lerini modern olmayan, arz ve talep arasındaki "statik denge" tarafından karakterize edilen ilkel bir duruma dönecek olan başka bir şeye (müzik, meditasyon, festivaller, tartışmalar veya... hiçbir şey) adamaya karar verirler. Modern toplumun bu seçeneği yoktur.

Bu, üretici-kullanıcı bölünmesiyle ve arkaik toplumların dünyayla bağlantısının zeminini oluşturan armağan ilişkisinin reddedilmesiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Neden? Gelin bu düşünce zincirini izleyelim. Modern bir toplum, mensuplarının kendilerini daha verimli bilgisayarlar ya da Montreal'den Paris'e eskisinden yirmi dakika daha hızlı uçabilen uçaklar üretmeye değil de asıl olarak müziğe ya da hatta meditasyona adamalarını bir nebze kabul edebilirdi. Belshaw'ın söylediği gibi, daha ve daha fazla üretmeye devam ettikçe, neyin üretilmesi gerektiğine karar vermemeliyiz. Kaldı ki bir toplum modern olabilir ve yine de kendini müziğe ya da meditasyona adayabilir. Neyin üretildiği temel sorun değildir. Sorun şeyleri yapma tarzımızdadır, faaliyetin doğasında değil. Modern toplum herhangi bir faaliyete -mal veya hizmete- "yatırım" yapabilir fakat bir şartla: Uzman, uzmanlaşmış yerler, gelişmiş bir maddi altyapı ve meditasyonun üreticilerini, satıcılarını ve tüketicilerini geliştiren bir yöntemle faaliyetin profesyonelleştirilmesini pekiştirmesi şartıyla; faaliyetin GSMH ile ölçülebilen ve "statik bir denge"yle yetinmeyen niceliksel bir parasal büyüme sergilemesi şartıyla. Başka bir deyişle, faaliyetin üretici-tüketici bölünmesini kalıcılaştırması, "Enformel" tarzda yapılmaması, (kendilerinden vermekten hoşlanan) amatörlerin ellerine bırakılmaması ve armağanın karşılıklılık ağları üzerinden aktarılmaması -yani armağan *bağlamında* değil ticarî veya bürokratik düzen bağlamında izlenmesi- koşullarıyla. Bu bakış açısından bürokrasi ve piyasa birbirine denktir; ikisi de üretici-aracı-müşteri modelini gerektirir ve ikisi de armağan ilişkisini reddeder.

Sürekli büyüme, üretici-kullanıcı bölünmesi ve sosyal bağın inkârı (bu bölünme üzerine kurulmuştur): Bunların hepsi aynı sürecin parçalarıdır ve onların evrenselliğinin nasıl armağanın inkârını oluşturduğunu görmeye başlıyoruz. Arkaik arma-

gan, sosyal yükümlülük "arka planı"nda oynar oyununu ve modernitenin bizi özgürleştirmek istediği tam da bu yükümlülüktür. Modern kültür asıl olarak bizi birbirimize neyin bağladığıyla meşgul olmak yerine bizi başkalarından özgürleştirmeyi, kabul edilemez kısıtlamalar olarak gördüğü sosyal bağlardan kurtarmayı amaçlar. Bu sürecin son sonucu, herhangi bir sosyal bağın gönüllü hale gelmek zorunda oluşudur. Bu, modernitenin büyük hediyesi olan *çıkış*'ın [exit] evrenselleşmesidir: Kişisel ilişkilerimiz özgürce seçilir, bütün öteki ilişkiler piyasaya ve devlete aktarılır ve onlar tarafından üstlenilir. (Ve tabiî ki bizimle birlikte işçi olarak yeteneklerimiz de onlar tarafından üstlenilir... ama düşüncelerimiz bizimdir.)

FAYDACI OLANLA KARŞILIKSIZ OLANIN AYRILMASI

Bizi uzun vadede, modern toplumdan neredeyse tamamen sürülmüş olan armağanın yerini, üreticiyi kullanıcıdan ayıran ve aracıların çoğalmasını özendiren ikili bir sistemin aldığı hipotezine yönelten, piyasa dolayımıyla devlete doğru bu evrimdir. Bu iki çatallı hareketin "doğal" eğilimi, paradoksal olarak armağandan yararlanır ve onu kendinden menkul sayarken saf dışı bırakmaktır. Böylelikle aile incelemeleri sık sık ekonomik sistemin armağan ağına duyduğu ihtiyacın ve bu ağa bağımlılığının hangi noktaya vardığını ortaya koyarlar (Sgritta 1983).

Burda elimizde kalan şey, birbirlerini çökertecekleri karşılıklı korkusuyla ayrılmış iki dünyadır. Bir yandan şeyler ve hizmetler, "kişisel ilişkilerin ölçüye gelmezliği yüzünden dolambaçlı yollar riskine" (Simmel 1979, 64) girmeksizin dolaşıma sokulabilmelidirler. Öte yandan François de Singly'nin (1987) savunduğu gibi, duygusal bağlar ticarî değerlendirmelerle çökertilmemelidir. Armağan sosyal bağlarla sıkı sıkıya ilişkili dolaşımdadır, oysa mal ve hizmet alanının sosyal bağların alanından tamamen ayrılması da armağanın gidişiyle birlikte gerçekleşir. Armağandan kurtulmak modernitenin ütopyasıdır, modern aklın değer verdiği güçlü bir yanılsamadır. Modernitenin rengini veren şey, bağların inkârı değildir (bu ekonomistler ara-

sında bile az sayıda insanın ileri sürdüğü uç bir görüştür), uygulamada bağları ticarî konuma indirgemenin ya da onları ve piyasayı birbirinden kopuk, iki ayrı dünya olarak düşünmenin sürekli ayartısıdır; eğer bu iki dünya birbiriyle temas ederse piyasanın bağları lekeleyeceği ve uzun vadede kendisine tâbi kılacağı düşüncesidir. Onları birlikte düşünmeliyiz. Dünyanın ikiye bölündüğü izlenimini bırakan budur: Bir yanda bilim, üretim, iş -faydacılık tarafından yönetilen gerçek ve ciddi olaylar- vardır, öte yanda duyguların yönetimindeki şiir -şarkı, sanat, din, aşk, arkadaşlık- meseleleri. Bu iki dünya bize sonu gelmez çelişkili mesajlar gönderir, Batılı "çifte bağ" mesajları. Böylelikle Alain Touraine Latin Amerika'dan söz ederken şunu ileri sürer: "Bence,... modernite bir rasyonellik meselesi değildir, daha ziyade hem akıl hem duygu olan insanın giderek daha karmaşık ve tam düşünmesidir. Ve öz çıkar ve haz takıntılı Batı dünyasına karşıt olarak... Latin Amerika dünyanın herhangi bir başka bölümünden daha fazla güçle ve hayal gücüyle yeni bir modernite arayışına girişiyor" (1988, 157-158). Fakat sonra aynı kitapta şu sonuca varır: "Latin Amerika, görünüşün işi başarmaktan ve *kişisel ilişkilerin rasyonel hesaplamadan* daha değerli olduğu geleneksel bir toplum olarak kaldığı sürece, ... genel azgelişmişliğe ya da ikililiğin büyümesine hiçbir alternatif bulamayacaktır" (468, italikler bize aittir).

Modern düşünce iki alanı birlikte kavrama yeteneğinde midir? Modernitenin bağlarının ticarî üretime tâbi olmaktan "kurtarması"nın tek yolu, onları malların tüm dolaşımından alıkoymak, onları saf durumlarındaki bağlarla sınırlamak gibi görünüyor. Mauss armağan konulu denemesini tersine, öz çıkar ve karşılıksızlığın bir bileşiminin ticarî olmayan değiş tokuş edimlerimizin büyük bölümünü karakterize ettiğini ileri sürerek bitirir (1990, 65. ve sonraki sayfalar). Bir zamanlar ortak zemin gibi görünebilirdi bu. Ama şimdi Mauss böyle bir iddia ortaya atmakla kendisini, modern toplumda en belirgin olan alanları ayıran ideolojinin tam karşısına koymuş olur. Bu malları bağların hizmetinde düşünebilme yeteneksizliği, duygusal bağların malların tüm dolaşımından çıkarılmasıyla so-

nuçlanır. Birbirine geçmeyen iki alana bölünme ayrıca bizim gündelik düşünüşümüzde de yansır. Mesela pek çok insan armağan alanında ticarî dil (borç, değiş tokuş/alışveriş) kullanıldığı zaman kırılır. Ve tersine duyguların iş alanına girmemesi gerektiğini söylemez miyiz? Şeylerin tüm dolaşımını tek başına öz çıkar ilkesinin yönetmesi gerektiği zaman, iki alanın böylesi bir ayrılması kaçınılmaz olur.

Bu radikal ayrım olmaksızın sosyal bağın, tıpkı ticarî modeldeki gibi zorunlu olarak malların dolaşım alanında kalacağına inanılır. Simmel bu aşırı özerkleştirmenin mantığını, herkesten daha iyi dile getirmiştir: "Kişi ve şey/eşya arasına adımını atmak suretiyle para, faydalı ve kullanışlı olan bağları kesip atarak başlar fakat birinin diğeri karşısında özerkleşmesini de başlatır, ikisinden her biri bütünüyle ve tamamen öteki tarafından engellenmeksizin kendi doyumunu geliştirebilir" (1987, 420). "Genelde hayat giderek daha nesnel, kişisellikten uzak hale geliyor, oysa hayatta şeyleştirilemeyen, hiç olmadığı kadar kişisel hale geliyor" (602). Son kısmın sonunda gözlediğimiz gibi, her şey bir nesne haline gelir ve sosyal bağlar kendilerini, temas ettikleri takdirde kaçınılmaz olarak onları kirleteceğine inanılan bir ürünler dünyasıyla kuşatılmış bulur. Sosyal bağlar artık sadece kendi "saf durum"larında var olabilirler, bu durumda eşyaların hiçbir dolaşımı yoktur! (Armağan sığınağını başka bir yerde, modern olmayandan geriye kalanda, ayrı bir dünyada bulur.) Fakat bu saf bağlar dünyasında bile mallar gibi bir ürün olarak görülür. Ticarî model daima çifte statüye sahiptir: İki modelden yalnızca biri olma statüsü, fakat bir de ikisini birleştiren, atıf yapılan üst model (meta-model) olma statüsü; duygusal bağların hiçbir malın dolaşımda olamadığı saf alanından söz ettiğimiz zaman bile, hâlâ bağı sanki mallar o bağmış gibi tanımlama eğilimi gösteriyoruz. Böylelikle Singly birçok vesileyle "duygusal ya da cinsel olanlar hariç tüm hizmetlerin dışlandığı" (1988a, 137) bir modelden söz ederken bile "duygusal mallar" kavramını kullanır.

Madalyonun öteki yüzü de şudur: Gönüllü ve karşılıksız olmayan tüm ilişkiler çalışma dünyasına havale edilir ve piyasa

veya devlet tarafından, çalışan ve üretici olarak kapasitesini kullanan birey tarafından "üretilir". O halde bu ilişkiler modern terminolojide serbest sayılırlar çünkü ürettikleri (mal veya hizmetler) yabancılara, kişisel bağların sonucu olarak hiçbir şekilde yükümlü olmadığımız insanlara gider. Eğer bu süreç mutlak olsaydı modern armağan tamamen serbest olurdu, o andaki seçilmiş yakınlıklara bağlı olarak herhangi bir bağa açık olurdu. Tüm yükümlülükler piyasa ve devlet tarafından üstlenilirdi. Arkaik topluma sıkı sıkıya bağlı olan şey (hem Weberci anlamda hem bir toplumun idealleri anlamında) "ideal olarak" tamamen ayrı hale gelirdi.

Eğer bu model gerçekleştirilir olsaydı, kopuş tamamlanırdı ve yükümlülük yarattığı ölçüde topluluk ilkesinin kökü kazınırdı. Tüm bağlardan tamamen kurtulmuş olurduk ve onları, insanlar arasındaki ilişkilerin yabancılar, "angaje olmayanlar" arasında gerçekleştirildiği, hiçbir sürprizin, öngörülmemiş hiçbir şeyin bulunmadığı bir kesime aktarımı yapılmış olurdu. Armağan dünyasındakinin aksine burada, yükümlülük denen lanete yer yoktur.

Fakat bu durum ufukta bir lekeciktir, bir yaklaşma çizgisidir, asla gerçekleştirilememiş bir amaçtır. Modern toplum hâlâ bir yükümlülükler, sosyal bağlar sistemine bağlı sosyal ilişkilerin oluşturduğu o asıl çekirdeği muhafaza eder. Aslında hiç kimse bu bağlardan serbestleştirilmek istemez. Üstümüze kalan yükü fazla bulduğumuzda kendimize bu bağlardan kurtulmayı isteme izni versek bile, bunun gerçekten olmasını, çoğunluk kesinlikle reddeder. Çocuklarla ilişkiler tüm armağan ilişkilerinin temelidir ve bunun özü de tıpkı, tüm sosyal ilişkilerin mutlak "özgürleşmesini" amaçlayan herhangi bir hareket ya da girişimin çarpıp kırıldığı, bir dalga gibi dağıldığı, Mauss'un sözünü ettiği "kaya" gibidir (Simmel 1987, 443). Orta çağda efendisini değiştirebildiği için bir vasalın bir serften daha imtiyazlı sayıldığı (*a.g.e.*) ve piyasanın başlattığı ilerlemenin herkesi bu tür yükümlülükten serbestleştirmekten oluştuğu doğru olsa bile, günümüzde bile özgürlüğümüzü ana babalarımızı değiştirme olasılığına kadar gerçekleştirmekte duraksarız.

Fakat çocuklarla ilişki belki de bir başka taraftan, tüp bebeklerle ve artık verilen değil de üretilmiş olan bir çocukla sonuçlanan tüm o tekniklerle tehdit edilmektedir; çocuk giderek verilen biri olmaktan çıkıp üretilen biri haline gelirken, biz de üreyenler olmaktan çıkıp giderek daha fazla birlikte üretenler haline geliyoruz. Bu o derecededir ki, çocuk hakları bildirgelerini savunmak giderek daha nafile hale geliyor. Çünkü bir hak, ancak onu savunabilen için anlam taşır. Onu savunamayacak olanlar için, yapabileceğimiz tek şey, zaten haklarına sahip olan ve haklarına sahip olmayanları koruma sorumluluğunu yüklenmek durumunda bırakılacak kişilere görev ve yükümlülükler dayatmaktır. Ama bir ürün, bir meta karşısında kim gerçekten yükümlülük hisseder?

"Para (ya da piyasa) insanları dışlarken, insanlar arasında ilişkiler yaratır" (Simmel 1987, 373). Bir sanatçı bir konser vermesi için tutulur ve biz konsere girmek için ödeme yapmak zorunda kalırız. Sanatçı ve seyirci arasındaki bağ, tamamıyla nicelleşmiş görünür. Ama hiç kimse tatmin olmaz. Her ikisi de nesneleştirilmiş bir ilişkiden fazlasını ister. Sanatçı alkışlanmak, seyirci alkışlamak ister; ikisi de nicel olmayan, karşılıksız, piyasanın özümseyemeyeceği bir bağ kurmak ister. Ve böylelikle armağan deliklerden her yere sızar, yayılır, yolunu bulur, faydacı ilişkinin en basit ifadesine, tanımlayıcı özelliği "nicel olandan başka herhangi bir nitelik taşımamak" (Simmel 1988, 43) olan parasal ifadeye indirgemeye çalıştığı şeye bir şey katar.

DİRENİŞ VE KARŞI HAREKETLER

Özetleyelim. Piyasa bizi her şeyden azade kılmaz. Bu da neden o büyük işi, bizi yükümlülüklerimizden kurtarma işini yapması için refah devletine başvurduğumuzu açıklar. Piyasanın bıraktığını toplayan devlet, tüm sosyal yükümlülükleri, yarı ticarî anlaşmalı nakdi yükümlülüklere dönüştürmek suretiyle bireyleri bunlardan özgürleştirmeyi amaçlar. Kullanıcı öder, üreticiye ödenir: Bu değiş tokuş sosyal yükümlülüklerin yerine geçer.

Fakat devlet de ilişkilerin kişiselliğini yitirmesinde ve bu ilişkilere bürokratik yapıların tipik sorumsuzluğunu dayatmakta, piyasayla aynı kusurlara tâbidir. Bu enine boyuna incelenmiştir ve burada bunu ele almaya gerek yok. Fakat piyasanın krizinin üzerinde ve ötesinde, refah devletinin krizi var: Kullanıcının sistemin kusurlarına tepkisi var ve bu da sosyal ağların canlanmasına yol açar (ya da yeniden yüzeye çıkmalarına, çünkü çoğu durumda aslında ortadan kalkmamışlardır). Kendimizi, toplumu onlarsız görmeye ve sanki onlarsız yapabilirmişiz gibi düşünmeye alıştırdık. Bununla birlikte biz ancak şimdi farkına varmaya başlasak da, toplumun mensuplarının bu nesneleştirmeye direnişi süreklilik arz eder. İncelenmeleri, akademik konferanslarda son derece popüler hale gelmiş olan sosyal bağlar, işlerini yapmaya gitmek için sosyal bilimlerin onları yeniden keşfetmesi için oturup beklemediler.

Bu iki sisteme direniş, birey bunlardan biriyle ilişkilerinde bir ürünün ya da bir profesyonel tarafından verilen hizmetin tüketicisi olma özel rolünü oynamayı reddettiği zaman -kendini kullanıcı olarak tanımladığı zaman- açık hale gelir. Bu direniş, üretici-kullanıcı ilişkilerinin analizinde bulunduğu gibi (Godbout 1987) kendini en sık olarak pasif direniş türünde gösterir.

Yurttaşlar olarak kullanıcılar sıklıkla daha fazla demokrasi talep etmişlerdir. Ve karşılığında, artık anlayabileceğimiz nedenlerle üretime katılmaya -hizmetlerin ortak üreticileri olarak-[4] davet edilmişlerdir. Fakat ortak üretim fikri geliştirilirken üreticiler dünyasıyla kullanıcılar dünyası arasındaki radikal bölünme hesaba katılmamıştı. Bu radikal bölünme, iki evrenin

4 Asıl olarak Birleşik Devletler'de geliştirilmiş bir kavram olan ortak üretim (coproduction), modern örgüt için tipik olan üretici-kullanıcı mesafesini açıklamaz. Sonuç olarak bazı sapkın sonuçlar ortaya çıkar. Ortak üretim, üreticilerin kendilerini eş zamanlı olarak ortak-kullanıcılar olarak tanımlamalarını öngören bir aşama olarak görülmelidir (Godbout 1992). Gadrey (1991) *Hizmet Bir Ürün Değildir* adlı metinde tamamen aynı sonuca varır: "Kullanıcıyı müşteri olarak düşünmek..... bize bir geçiş aşamasını temsil ediyor gibi görünüyor... Bu gerekli adım, nihai amacın müşterinin arkasındaki kullanıcıya ulaşmak olduğu bir hizmet anlayışının yalnızca ilk biçimlerine karşılık düşer.." (24, italikler Gadrey'e aittir).

üyeleri arasında doğrudan bir sosyal bağı zorlaştırır. Demokrasinin, katılım programlarının başlatılması üzerinden gelişmesi, yurttaşlar ve devlet arasındaki ilişkileri düzeltmek için ilginç bir yaklaşımdır. Fakat acınacak ölçüde yetersizdir çünkü temsilî demokrasinin üzerine kurulduğu sosyal bağları yıkıma uğratan üretici-kullanıcı bölünmesiyle aynı alanda yer alan bir mantıktan kaçmamızı sağlamaz. Öteki yola gitmek zorundayız: Ancak sosyal ağlar başlangıçta dikkate alındıkları zaman, sonunda demokratikleşmeyi artırabilir, üretici-kullanıcı ilişkisini dönüştürebiliriz. Sadece kullanıcıları, statüleri profesyonel aygıtın müşterilerinin statüsü olan münferit bireyler olarak düşünmekten vazgeçtiğimiz, onları seçilmiş yakınlıklardan oluşan ağlarının bağlamında oldukları gibi, armağan ve karşı armağan bağlamında gördüğümüz zaman, ikili faydacı ilişki değişecektir. Değişim için sosyal bağların, topluluk bağlarının, üretici-kullanıcı ilişkisinin ötesinde yatanın, faydacı ayrımın var olmadığı yerde -ailede, sosyal ağlarda, üretici-kullanıcı ayrımını reddeden bir çalışma tarzının olduğu her yerde, eşyaların dolaşımının sosyal bağlara borçlu olunduğu ve başka bir yolun bulunmadığı her yerde-[5] olanın yolu açılmalıdır.

Kamu kurumları olarak tanımlanan "kamu", aslında pek çok farklı yoldan ağlar dolayımıyla birbirine bağlı üyeler topluluğudur. Böylesi ağlar, kamu kurumlarının kurallarına benzemeyen kurallara göre işlerler ve özünde "onlar" ve "biz" arasında bir ayrım yapmamalarıyla, kamu ve kurum arasında ya da üretici ve tüketici arasında daima var olan radikal bölünmeyi yaratmamalarıyla kamu kurumlarından farklılaşırlar. Bu, nasıl topluluk modeli diyebildiğimizi açıklar; bu modelin başlıca özelliği, devlete ve piyasaya görece piyasanın ve profesyonel ilişkilerin temelini oluşturan üretici-kullanıcı bölünmesinin inkârı olmasıdır. Tüm bir dizi farklı kurallar, bu inkârdan çıkar.

Ayrıca, somut olarak kullanıcının bir kişi olarak eylemeye, bu bölünmeye dayanmayan sosyal bağları güçlendirmeye de-

5 Kamu kurumları, refah devleti modelindeki gibi bu ağlara tahakküm etmeye çalışacaklarına, kendilerini bu ağların ellerine bırakırlarsa, çalışma tarzlarını gerçekten değiştirirler (Godbout ve Guay 1989).

vam etmesi olgusundan doğan dolaylı direniş vardır. Kullanıcılar ticarî sistemde üreticilerin ve siyasî sistemde atanmışların büyük hoşnutsuzluğuna rağmen, Le Corbusier'nin somurtkanlıkla söylediği gibi, "sadece zevk aldıklarını yapmaya" devam ederler (Raymond 1984, 245). Bu amaç için kurulmuş "sistemleri" kullanmaksızın toplumun öteki "üyeleri"yle iletişim kurmayı sürdüren inatçı kullanıcı; eskileri kurumun rasyonalize ettiği, tacirlerin de parasallaştırdığı kadar hızla tıpkı bir örümcek gibi yeni iplikler dokumaya başlayan ağ mensubu; bu kitapta ilgilendiğimiz insanlar bunlardır. Balzac'ın "modern tarihin arka yüzü" dediği şeyi, eşyaların hâlâ bir ruh sahibi olmayı ve sosyal bağlarla uyum içinde yaşamayı sürdürdükleri alanları araştırmaya çalışıyoruz. Modern toplumun temellerini oluşturan kopuşun sorgulanmasını istiyoruz. Bu, onun varlığını veya önemini reddetme meselesi değil, sosyal bağlar matriksini kurma iddialarına itiraz etme meselesidir.

İlk kesimde bir ölçüde sistematik olmayan bir tarzda fakat amaca uygun örneklerle armağanın modern toplumda dolaşımda olduğu dört farklı alanı betimledik. Arkaik armağanla kıyaslama, armağan döngüsünde bir bölünmeyle ve nesnelerin giderek daha nüfuz kazanan dünyasının güçlenmesiyle sonuçlanan ticaret ve devlet sistemleri için tipik olan ikililiğin kaynakları üzerinde düşünme gerekliğini ortaya çıkardık. Şimdi modern armağana dönebilir ve hem sağduyu hem analitik düşüncenin ona atfettiği özellikle, karşılık beklemezlikle başlayarak ayırt edici özelliklerini, yönetim kurallarını anlamaya çalışabiliriz.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Armağanın Garip Çevrimi

ONBİRİNCİ BÖLÜM

Armağan, Piyasa, Karşılık Beklemezlik[1]

> Değiş tokuş ne kadar eşitse, bizi o kadar usandırır. Armağan, sunu ve karşılığı arasındaki dengeyi bozmak suretiyle zamanın varlığını sürdürmesini sağlar.
>
> HENRI RAYMOND, kişisel yazışma

Biyolog Margulis ve Sagan derler ki, "canlı olmanın özü hafızadır, geçmişin bugünde fiziksel olarak varlığını sürdürmesidir" (1989, 64). Tıpkı hafıza gibi armağan da şu anki etkileşimin ötesindeki geçmiş ilişkilerin izlerini muhafaza eder. Geçmişten fiyat yani insanlar değil eşyalar arasındaki bir bağın anısı dışında hiçbir şeyi elinde tutmayan piyasanın aksine, armağan onları hatırlar. Armağanın ve açılımının dinamikleri dönemsel ve dikeydir oysa piyasa geçmişi defetme eğilimindedir. Bu eğilim yabancılar arasındaki ilişkilerin sınırsız, uzamsal açılımının "fiyatı"dır ve dünyada, piyasanın üretici ve tüketici arasında başlattığı bölünmeden kaynaklanan bir nesneleşmeye yol açar.

Piyasa bir tür dağınık armağandır ve ticarî dil bunu yansıtır. Arkaik toplumlarda satın alma ve satma gibi fikirler sıklıkla tek bir kelimede içerilirdi. Ticarî kelime dağarcığı daha evren-

1 Bu kısmın bazı bölümleri, *Revue du MAUSS* 15-16, 1992'de yayımlanmıştı.

sel belirtme türleri (dinî, ahlâkî, siyasî vb.) pahasına yalnızca bir tür anlamı -ekonomik- ifade eder. Fakat daha az belirtilen şey, gündelik dilde eşyaların dolaşımını betimleyen terimlerin çokanlamlılığının sistematik olarak azalmasıdır. "Çok-değerli"likten "eş-değerli"liğe bir geçiş vardır. Analitik olarak sosyal bağlar bağlamında görülen piyasanın aynı değişimi yansıtıp yansıtmadığını kendimize sorabiliriz: verme edimini alma ediminden ayıran bir sistem söz konusudur ve aralarında bir gerilim ve bir eşdeğerli olma arzusu yaratarak iki ayrı işlem ortaya çıkarır. Tüm eşdeğerlilik sorusu piyasanın sosyal inşasında içkindir. Ve tüm değiş tokuş kelime dağarcığı da aynı muameleye tâbidir: indirgenme ve ayrılma. Gelin modernitenin ta merkezindeki bölünmeyi örneklemek için yaygın kullanılan kelime ve ifadelerden birkaç örneği ele alalım.

- *Reconnaissance:* (tanıma) Gündelik dilde bu Fransızca kelimenin iki anlamı vardır. Birinin başkalarından aldığının "kabul"ünü anlatır ve birinin başka birine yönelik "şükranını" ifade eder. Bütün kelimeler armağan sistemiyle ilişkili olduklarında bir karşılıklı hareket vardır. Piyasa, *reconnaissance de dette* ifadesinde olduğu gibi bu kelimeyi tek, ve açık bir anlama indirger: "Bir borcun kabulü".
- *Konukseverlik:* Bu kelime de aynı belirsizliği taşır. "Konuksever olmak" kesinlikle birini evine buyur etme anlamı taşır, ama aynı zamanda ve çok önemli olarak, bir verme edimini, bir şey sunma edimini de anlatır: gece yatısı, bir yemek vb. Tıpkı bunun gibi Fransızca'daki *hote* kelimesinin kullanıldığı bağlama bağlı olarak alan/buyur eden (ev sahibi) kişiyi ya da alınan/buyur edilen (konuk) kişiyi anlatabilir.
- Birine *güvenmek* insanın güvenini ödünç vermesi, güvenini başkasına vermesi ve kendisi için alıkoymaması anlamına gelir... (Benveniste 1969, 117).
- *Ona çok şey borçluyum.* Ekonomik bağlamın ötesinde bu cümle şu anlama gelir: Bana çok şey verdi. Bu, parasal olmayan armağanlara karşılık olarak parasal olmayan yü-

kümlülüklere işaret eder, günümüzde anladığımız anlamda bir borç değildir, borç kelimesinin özgün anlamına bir geri dönüştür (Benveniste 1969, 183). Ona çok şey borçluyum: Bu kişi sayesinde daha iyi yaşıyorum, bazı önemli sorunlarımı çözdüm vb. Ticarî bağlamdaki borç kelimesinin anlamının tersine kelimeler birinden bir şey almış olduğumuzu anlatır, ona borçlu olduğumuzu değil. "Ona çok şey borçluyum", "ona on dolar borçluyum"un karşıtı bir anlam taşır. Bu ikinci cümledeki "borç" kelimesi, ticarî düşüncenin seçimidir ve bir kez daha hesaplanabilir eşdeğerliliklere yer bulmak için, açık anlamlı ve tek taraflı bir kavram lehine, çifte anlamlılık yok edilmiştir.

- *Emprunter* (borç almak) eski Fransızca'da hem *prêter* (ödünç vermek) hem *se faire prêter* (bir şeyin birine ödünç verilmesi) anlamına gelirdi (Benveniste 1969, 189). Latince'de *praestare*, asıl olarak hiçbir karşılık düşüncesi olmaksızın bir şeyin birinin tasarrufuna nezaketle verilmesi anlamına gelir (*a.g.e.*, 181). Bu anlam günümüzde de yaşıyor: *Tu me le prêtes?* (Şunu ödünç alabilir miyim?)

Bu minvalde uzun süre devam edebiliriz. Böylelikle ticarî dildeki *prix* (fiyat) kelimesi parasal eşdeğerliği sağlamak için ne ödememiz gerektiğini anlatır. Fakat gündelik kullanımda karşıtını, "ödül"ü de ifade etmekte kullanılır: Şans eseri ya da belirli bir başarının mükâfatı olarak aldığımız bir şeydir. Aynı şekilde piyasa bölünmüş bir armağanın bir parçası olarak tanımlanabilir. Bir armağan daima, tam anlamıyla kavranması için mutlaka bağlamı içinde görülmesi gereken çok daha büyük bir armağan sisteminin (Mauss'un alma-verme-karşılık olarak verme döngüsü, sistemin nasıl işlediğine en fazla yaklaşan tahmin olmakta devam eder) parçası olsa bile, şunu asla unutmamalıyız ki, piyasanın tersine kendinde armağan, onu armağan sisteminin parçası olarak görmemizden önce, bu şekilde kavranması gereken bütünsel bir edimdir. Armağan ve piyasa arasındaki bu can alıcı ayrım, armağan verme edimindeki

bir bölünmeden, parasal olmayan özellikleri arz ve talebe kurban eden bir bölünmeden ve bu iki öğe arasında bir eşdeğerlilik arayışından doğar. Verme edimini bölmek suretiyle ticarî model kendini armağanı açıklayamaz duruma mahkûm eder, tıpkı hareketi bölerek onun hedefine nasıl ulaştığını asla açıklayamayan Zenon Paradoksu'ndaki gibi. Ama bu ne okun hedefine varmasını önler ne de armağanın var olmasını engeller.

BAĞLARIN DEĞERİ

Kelimelerin değeri o kadar daralmıştır ki, artık "değer" kelimesinin ta kendisi nicel konuma indirgenmiştir. Bu olguya sık sık dikkat çekilmiştir ve bu olgu açıktır ki, değerler güya nicel eşdeğerlerine indirgendikleri zaman, ki bu da bir miktar parayla temsil edilir, en açık şekliyle görülür. Buna değişim değeri deriz ve yaygın olarak, onu kullanım değerinin karşısına koyarız. Kullanım değeri her örnekte özeldir ve herhangi bir tür nicelikle temsil edilemez. Ticarî ilişki son bölümde gördüğümüz gibi, kullanıcıları tüketicilere dönüştürerek kullanıcının ifade ettiği kullanım değerini reddetme eğilimi taşır.

Armağanda cisimleşen ne türden bir değerdir? Açıktır ki ticarî değiş tokuşun değeri değildir. Fakat kullanım değeri midir? Eşyaların armağanda içkin bu "kullanımı" -malların bağların hizmetinde kullanımı- aslında kullanım değeri kavramında nadiren kapsanır; kullanım değeri kavramı, sadece bir şeyden hemen yararlanılmasını kabul etme eğilimindedir ve bunun bir bağ yaratmaya da hizmet edebilmesini dikkate almaz. Eşyaların bu özgül "kullanımı", diğerlerinden açıkça ayırt edilmeyi hak etmeye yetecek ölçüde öbür kullanımlardan farklıdır. Bu nedenle üçüncü bir değer türü, "bağ yaratma değeri" öneriyoruz; bu bir nesnenin, bir hizmetin, belirli bir edimin, bağlar dünyasında ve bağların pekiştirilmesinde taşıdığı değerdir. Bu olgu, sayma değerinin karşı kutbudur ve ekonomik söylem tarafından üstü tamamen kapatılır çünkü bağlar sadece değiş tokuşla eşanlamlıdır. Tıpkı armağanın değeri gibi değişim değeri de tümden ilişkisel olma eğilimi taşır. Fakat

değişim değerinde ifade edilen şey, değiş tokuş edilen eşyalar arasındaki ilişkidir ve para tarafından temsil edilir.

Maddi kullanım ve şeylerin/eşyaların nasıl işlediği üzerinde yoğunlaşan kullanım değeri kavramı da, insanlar arasındaki bağın bir işlevi olarak eşyaların değerini inkâr etme eğilimindedir. Bununla birlikte değişim ve kullanım değerlerinin ötesinde ve bunlardan görece bağımsız olarak eşyalar, sosyal bağları ifade etme, onları kolaylaştırma ve besleme kapasitelerine göre farklı değerler alırlar. Bu değer, diğer eşyalarla kıyaslanarak belirlenmez, asıl olarak insanlarla ilişkisi içinde belirlenir. Aynı nesne, içinde kurulduğu ilişkinin türüne bağlı olarak çok farklı bağ yaratma değeri taşıyacaktır. Burada tam da arkaik paranın ifade ettiği şeyi yeniden keşfederiz ya da en azından bunu umuyoruz. Arkaik paranın değerinin onu elinde tutanların sayısına ve itibarına göre değiştiğini ve bu paranın, tıpkı fiyatın değişim değerinin anısını temsil etmesi gibi, bağ yaratma değerini temsil ettiğini görmüştük.

O halde geleneksel değişim değeri-kullanım değeri karşıtlığına *bağ yaratma değerini* de eklemeliyiz. Armağan daima kendisinin ötesine geçen bir şey, bir ek içerir, bu bağın değeridir.

Bağ yaratma değerinin değişim değerinden ve kullanım değerinden farklı olması, belki de paranın söz konusu olduğu yerde armağanın rahatsızlığını açıklar. Bireyin ne isterse onu satın almasını sağladığından kuramsal olarak paranın mükemmel armağan olması gerektiği için, bu rahatsızlık ekonomik düşünüşe garip gelir (Camerer 1988). Aslında bir armağan sunulduğu zaman amaç alıcının tercihlerine tam tamına denk düşecek bir sisteme girmek değildir. Hediyenin özelliği, verene alıcının nelerden hoşlandığını bildiğini gösterme fırsatı vermesidir. Bu alıcının "ticarî" tatmininden daha önemlidir, çünkü önemli olan bağdır ve armağan Camerer'in açıkladığı gibi, bağa hizmet etmek üzere ordadır: "Yakın arkadaşım benim zevklerimi tahmin *etmek zorunda*" (194, italikler Camerer'e aittir). Camerer gerçeğe çok yaklaşır, çünkü "armağanlar armağan verenin bazı özelliklerinin işaretleridir" önermesini ileri sürer (*a.g.e.*). Fakat her ne kadar bağın değerini tamamen

kabul eden Caplow'dan alıntı yapsa da, armağanı bağla ilişkilendirecek kadar ileri gitmez: "Bir Noel armağanının... ekonomik değerinin ilişkinin duygusal değeriyle orantılı olması gerekir" (*a.g.e.*). Fakat hiçbir ekonomik orantı mümkün değildir çünkü bağın değeri insanların doğasına ve ekonomik değerin, tümüyle nicel hale gelmek için ortadan kaldırmak zorunda kaldığı değişkenlere bağlıdır.

Bağ yaratma değeri hesaplanamaz, ama bu, var olmadığı anlamına gelmez. Bağ yaratma değeri kısmen zamanın değeridir, çünkü piyasa söz konusu nesneyi dönemsel ağdan uzaklaştırmak suretiyle uzayda sonsuzca genişleyebilen bir dolaysızlığı [immediacy] getirir. Eşyalar bağ yaratma değerlerinden ne kadar koparılırlarsa, o kadar hareketli, soğuk (donmuş), zamanın dışında saf nesneler olurlar. Bağ yaratma değerini ifade etmek suretiyle armağan bize nesne olmadığımızı kanıtlar. "Veren insanlar birbirlerinin eşya olmadıklarını doğrulamış olurlar."[2] Böylece arkaik armağana ve Maorilerin Marcel Mauss tarafından yorumlanan efsanesindeki *hau*'ya döneriz. Mauss'a göre *hau*, dolaşımda olanın ruhudur. Fakat bu ruh onu armağan eden kişiden içerdiği ve Mauss'un duygunun değeri olarak tanımladığı şeyden başka nedir ki? Bu bağ oluşturma değeridir (bundan simgesel değiş tokuş olarak da söz edilir; gerçi bu da biraz fazla genel bir kavramdır) ve insanlar arasındaki herhangi bir iletişimin parçası olabilir. Duygusal bağ oluşturma değeri, armağanla bir armağan kılığında dolaşıma giren nesneyle ilgili simgesel değerdir.

SERBEST ARMAĞAN YOK MU?

Mary Douglas, Mauss'un *The Gift/Armağan* adlı eserinin İngilizcesine yazdığı önsözde, "Serbest armağan yoktur... (ve) olmamalıdır" der (1990, vii). Bir armağan serbest ve karşılıksız olabilir mi? Benveniste olabileceğini düşünür: "Öteye beriye menfaat ve ödemeler gönüllü olarak kesintiye uğrayabilir:

2 Claude Lefort, Aktaran Boltanski 1990, 216.

Karşılığı olmayan hizmet, bedava bir sunu, safi inayet, bunlar yeni bir karşılıklılığa ol açar. Değiş tokuşların normal döngüsünün, almak için verilenin üzerinde ve ötesinde, iyilik ve şükranın oluşturduğu ikinci bir ağ vardır, orada verilen, karşılığı düşünülmeksizin verilir, orada sunulan, 'teşekkür almak' için sunulur"(1969, 202).

Armağan karşılık beklemezlik, cömertlik. Armağandan söz ettiğimizde cömertliği göz ardı edemeyiz. Ticarî terminolojinin çift anlamlı olmayışıyla kıyaslandığında gayet muğlak görünen terimlerle ifade edildiği her sefer, cömertlikle karşılaşırız, çünkü karşılık olarak verilen çoğu zaman ilk sunulandan daha önemlidir. Fakat armağana karşılık verilmesi tek başına, onun kılık değiştirmiş ticarî bir değiş tokuştan ibaret olduğu anlamına gelmez. Eğer karşılık beklemezliğin ve cömertliğin varlığını inkâr etmek istersek, izlenecek yol bu değil.

Ekonomist kelime dağarcığının indirgemeciliği ortaya konup bağ yaratma değeri kavramı tanıtıldıktan sonra, artık karşılık beklemezlik fikrine yer açmalıyız; bu terim başka herhangi bir terimden daha fazla, nihaî olarak tek taraflı ve böylelikle de ticarî kelime dağarcığına yabancı bir şeyi temsil eder. Ayrıca karşılıksız bir armağanın geçerliliğiyle ilgili tartışmaların merkezinde yer alır (Douglas 1990). Benveniste'e göre karşılık beklemezliğin mümkün olup olmadığı hakkındaki çelişiklik, başlangıçtan beri vardır. Fransızca'daki karşılık beklemezlik kelimesi olan *Gratuité*, Latince *gratia*'dan türer. Karşılıklı olarak iki taraf için de kullanılır: "minnetle kabul eden kişi" ve "minnetle, hoşlukla kabul edilen kişi" (Benveniste 1969, 199); Benveniste ayrıca "karşılık verme değeri"nden de söz eder (*a.g.e.*). O halde anlam, iyiliğin, lütfun, "şükranla" alınmış olmanın dinsel çağrışımına doğru evrilir; minnete yönelten ve sonra zevk için verme olgusunu kapsayan bu anlamı, günümüzdeki karşılık beklemezlik ya da *gratuité* [bedelsizlik] nosyonu izler. Karşılık beklemezlik kavramının da çeşitli yorumları vardır:

- Ticarî bağlamda "gratis" hiçbir şey için, karşılığında hiçbir şey ödemeksizin, hiçbir bedel vermeksizin bir şey al-

mak anlamına gelir. *Gratuit* ya da bedava/serbest burada hiçbir değişim değeri bulunmadığı anlamına gelir.

- Ayrıca "hiçbir şey beklemeksizin", görünürde hiçbir yarar söz konusu olmadığı halde bir şey yapmayı, tıpkı hediyelerin özenle paketlenmesi gibi "serbestçe" yapılan bir şeyi de anlatır. "Serbest" ya da *gratuit* burada hiçbir kullanım değeri olmamak anlamına gelir.
- *Gratuit* ya da "beyhude", "bu beyhude bir iddiadır" cümlesindeki gibi temelsiz, kanıtlanmamış anlamında, sebepsiz yapılan bir şey için de kullanılır.
- Bağışçı/veren için *gratuit* bir de dayatılan hiçbir yükümlülüğün bulunmadığı, hiçbir karşılık vermenin gerekmediği azade/özgür olma durumunu da anlatır; bu en hararetle karşı çıkılan ve çoğu yerde "sosyal bir yalan" olarak görülen anlamıdır.
- Ve nihayet, *gratuit* hâlâ zarafetin, zarif olanın, beklenmedik bir şeyin hiç yoktan ortaya çıkıvermesini mümkün kılan şeyin, cömert olanın, doğum ile, dölleme ile ilişkili olanın bir izini içinde barındırır.
  (İlk dört anlamın dördü de faydacı akla karşı günahtır, ama sonuncusu üretilmemiş olan hiçbir şeyin var olamayacağı bir sistemin alanının tamamen ötesine geçer.)

Bu farklı anlamlar büyük bir muğlaklık ve hatta çatışma içerirler, çünkü ticarî düşünce, armağanın serbest ve karşılıksız olduğunu (yoksa armağan olmazdı) ve karşılıksızlığın var olmadığını, alıcının daima ödeme yaptığını (bedava yemek yok) aynı anda ileri sürer. "Armağan" daha fazla elde etmenin bir aracı olarak kullanılmadıkça, veren söz konusu olduğunda karşılık beklemezlik kısaca "sahip olmuş olmak" anlamına gelir. Ticarî düşüncenin çerçevesi, karşılık beklemezliği *a priori* olarak imkânsız hale getirir.

Dolayısıyla çatışmayı çözmek için karşılık beklemezliği tekrar armağan sistemine sokmak yeter mi? Değil gibi görünüyor. Hâlâ büyük görünen paradoks kendini şöyle dışa vurur:

- Armağanın karşılığında hiçbir şey beklenmez; armağan vermek karşılıksız olmaktır.
- Ama her armağan sisteminde karşılıklılık vardır. Mauss'un büyük bir hayretle gözlemiş olduğu budur ve yapılmış bütün armağan incelemelerinin ta merkezinde vardır.
- Dolayısıyla armağan ya karşılıksızdır ya da yoktur.

O halde, armağanla ilgili gözlem yapan herkesin onunla iç içe bulduğu bu her yerde hazır ve nâzır karşılık beklemezliğin/karşılıksızlığın kaynağı nedir? Karşılık verilmemesi fikri armağanda içkin gibi görünmektedir ve olabilecek her karşılığında verme beklenmedik ve gariptir. Armağanı piyasa ile kıyaslayan her tartışmanın içine saplandığı temel çelişki, daima (çağdaş insanlık arasında armağan uzmanları olan) ilkellerin ve genelde insanlığın iyiliği (ya da habaseti) sorununa yönelmesidir. Ve kötü gerçekçiler (kinikler) kampını iyi idealistlerin (naifler) kampıyla kıyaslamasıdır. Bu tartışmada bilişsel ve normatif kategoriler birbirine karışır ve onları ayırmak da mümkün görünmez. Eğer Mary Douglas'ın ileri sürdüğü gibi serbest/karşılıksız armağan yoksa, o zaman armağan nasıl piyasadan farklı olur ki? Onları ayıran nedir? Bu kitabın birinci bölümünde modern armağan hakkındaki analizimiz karşılık beklemezlik paradoksuna ışık tutmamıza yardım edebilir mi? Gelin önce armağanı piyasadan ayırt etmemize yol açan özellikleri gözden geçirelim.

İlk olarak elbette, pratikte karşılıklı olduğu zaman bile, armağanın karşılık beklemezliğinin ve kendiliğindenliğinin evrensel olarak kabul edilen önemi var.

İkinci olarak armağanların önemli bir bölümü hakikaten tek taraflıdır ve hatta tek taraflı armağan sistemleri vardır. Armağanların büyük bölümüne karşılık verilmez; ama karşılıklılığa odaklandığımız ve armağanların neden ve nasıl sık sık bir karşılıkla bir arada olduğunu anlamaya çalıştığımız zaman unutma eğiliminde olduğumuz bir şey bu. Armağanın karşılık görmediği ve bunun sonucunda hem hiçbir cezanın söz konusu olmadığı hem de sosyal bağın zedelenmediği pek çok duru-

mu nasıl açıklayabiliriz? Önceki bölümde gördüğümüz gibi, tek taraflı armağanın önemi yadsınamaz. Kelimenin tam anlamıyla tek taraflı, "hakikaten" karşılıksız armağanlar vardır (Parry 1986). Bunların önemi nedir? Armağanın öğrencisi, garip bir ikileme düşmüş gibi görünür. Ya armağana karşılık verilir ve hangi gücün buna karşılık verilmesi yükümlülüğünü getirdiğini merak ederiz (sorunun bu şekilde ortaya konmasının armağana karşılık verilmemesinin normal olduğunu, sosyal güçlerin normalde böylesi bir karşılık vermeyi gerektirmediğini önermekle eşdeğer olduğunu belirtelim) ya da armağan bir karşılık verme ayartısı yaratmaz, o zaman da verene döner ve böyle bir armağanı vermekteki gizli öz çıkarını araırız. Bizim benimsediğimiz önerme şu: Armağana karşılık verilmesi doğaldır! Armağan araştırmacılar için özel bir örnektir çünkü onunla ilgili beklentiler, gözlemcinin içkin inançlarına uygun görünmez. Bu, karşılık beklemezlik paradoksunu ifade etmenin bir başka yoludur.

Tektaraflılığı açıklamak için hemencecik karşılık beklemezlik hipotezine başvurmaya kesinlikle gerek yoktur. Çeşitli başka açıklamalar da düşünülebilir. Üç olasılık sayılabilir:

- Armağan, bir borçluluk/minnettarlık durumundaki taraflarla ilgilidir; ve bu herhangi bir yoğun sosyal bağı karakterize eder. Gözlemlerimizden önceki armağan ve karşı armağan döngülerinin bolluğu, sürekli bir karşılıklı borçluluk/minnettarlık durumu yaratmıştı, böylece her bir taraf kendisinin ötekine büyük miktarı borçlu olduğunu düşünür (koşulsuz olma eğilimindeki bağlarla kastettiğimiz şey budur: Artık her şeyi isteyebiliriz). Gözlemci zaten var olan bir olguyla karşılaşır. Gözlemci her ne kadar sadece bir *zamansal* dizi görse de tek taraflılığın açıklaması, iki taraf arasındaki ilişkinin tarihinde yatar.
- Armağan döngüsel ya da sonsuz bir zincir içinde dolaşımdadır. Bu Lévi-Strauss'un doğrudan ya da kısıtlı iki taraflı değiş tokuşla karşıtlığını kurduğu (1967, 508) dolaylı ya da evrensel değiş tokuştur. Böylelikle gönüllü çalışan pek

çok insan, hayattan çok fazla şey almış olduğunu, birazını geri vermeyi istemesinin normal olduğunu ileri sürer. Tektaraflılığı gören gözlemci, aslında sadece bir *uzamsal* dizi görür. Gerçeklikte çok daha geniş bir zincirin parçası olan iki insanı ayırır. Oysa erken bir tek taraflılık yargısına varmadan önce, her armağan dizisini kendi *uzamsal-zamansal* zincirine yerleştirmeliyiz.

Geride hakikaten tek taraflı örnekler kalır. Bu olgu ilk bakışta göründüğünden çok daha ender olsa da tek taraflı armağanlar vardır: kan bağışları, organ bağışları, doğal afetlerden zarar görenlere yardımlar gibi. Fakat biz, bu örneklerin tüm armağanların daha genel bağlamına dahil edilmeleri gerektiğinden kuşkuluyuz; bu kuşkumuz, bağışçının bir karşılık alınmış olduğunu hissetmediği örneklerde bile, tek taraflılığın çok daha göreli olduğu çoğunluğu da kapsar.

O halde tek taraflı armağanı hakikaten safdışı bıraktık mı ve böyle yapınca, geniş tutulmuş bir çerçeve içinde karşılıksız görünen bir armağanın aslında bir karşılık verme sisteminin bir parçası olduğunu göstermek suretiyle karşılıksızlık paradoksunu çözmüş olduk mu? Öyle görünebilir, ama aslında hiçbir şey çözüme ulaşmış değil, çünkü şimdi de karşılık verme yükümlülüğü açıklanmak zorunda. Hâlâ armağanın karşılıksız olduğunu ileri sürebiliriz, çünkü mutlak olarak hiçbir şey bağışçıyı karşılık vermekle kısıtlamaz, hatta bununla yükümlü kılmaz (özellikle gönüllü çalışmanın söz konusu olduğu zaman). Bu cömert, özgeci verme özgürlüğüdür ki, problemi yaratır ve hiçbir açıklaması da yoktur. Mauss'un *The Gift*'teki çalışmasının akışı içinde anlamaya başladığı gibi, bu türden "serbest yükümlülük"lere bir açıklama bulmak zorundayız. Mauss başlangıçta yükümlülüğe vurgu yapar ama aşamalı olarak özgürlük kavramını yeniden çalışmasına dahil eder ve sonunda neredeyse sistematik olarak iki ifadeye başvurur: "Serbestçe ve yükümlülük gereği vermek" (Mauss 1990, 71) ve "hem karşılıksız hem yükümlülük olan bir biçimde" (33).

Üçüncüsü, bağışçılar bakımından karşılık beklemezliğin önemini ve karşılık beklemezliğin karşılık olmaması demek olmadığı olgusunu gözlemiştik. Şimdi bu karşılıklılığın özelliklerini ticarî karşılıkların özellikleriyle kıyaslamalıyız. Birincisi eşitsizlik ya da ticarî bakımdan eşdeğer olmayış söz konusudur. Simmel'in dediği gibi piyasada "değeri kutsal mallarınkine eşit (bir şeyi elde etmek için) psikolojik zorunluluk" vardır (1987, 62). Fakat armağanın borcu asla "ödenmez"; borçtan daha büyük bir armağanla azaltılır veya yönü değiştirilir (tersine çevrilir). Eğer doğa boşluktan nefret ederse armağan da eşdeğerlilikten nefret eder, gerçi bir ilişkiyi ya da bir verme zincirini kesintiye uğratma riskine girmeksizin onu belirli bir eşiğin ötesinde kendisinden uzaklaştıramaz. Eşdeğerlilikten nefret etmesi, armağan tipolojileriyle ilgili kuramlarda genellikle dikkate alınmaz. Bu kuramların hemen hemen tamamı, en azından zımnen, eşdeğerlilik arayışı varsayımı üzerine kurulur. Fakat eşdeğerlilik, armağanın ölümünü temsil eder. Çünkü armağan zincirine "bir son vermenin", onu dinamiği olan gerilimden koparmanın bir yoludur. Aynı şekilde eşdeğerliliğin olmayışı da ticarî ilişkinin sonu demektir.

Bir hizmet ötekini "kışkırtır". Değiş tokuşları ticarî eşdeğerliğin genel yasasıyla değil, kendisine uygulanan çekim yasasıyla kavramak zorundayız. Armağanda niyet önemlidir. Her şey üslûptadır, jesttedir. Piyasada tam karşıtıdır oysa: "Önemli olan, sonuçtur". Bu armağanın neden hiçbir fiyatı olmadığını açıklar. Bu, armağanın fiyatının sadece sonsuz olabileceğini söylemek demek değildir. Fiyatı yoktur. Fiyat fikri armağana uygulanamaz ve armağanı bir fiyata sahip saymak tehlikelidir, tavsiye edilmez; çünkü fiyat, ticarî eşdeğerlilik arayışı, aynı maliyetteki başka bir nesneyle bire birlik ima eder, oysa armağan, değeri iki insan arasındaki ilişkiye, armağanın içinde bulunması gereken ilişkiler dizisine bağlı olarak değişen bir karşılık armağanına yol açtığından, armağanın fiyatlandırılmaya alerjisi vardır. Bir nesnenin bağlarının değerinin hiçbir parasal eşdeğeri yoktur.

Karşılık beklemezlik fikri bu temel farkı ortaya koymaya yardım eder: Armağan ne eşitlik ne de eşdeğerlilik arar. Ve

modern eşitlik tutkusunun (Tocqueville), piyasanın sosyal ilişkileri en sinsice istila etme yollarından birisi olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Bu görmüş olduğumuz gibi, refah devletinin neden bir armağan sistemi olmadığını da açıklar. Eşitlik arayışı armağanı kesintiye uğratır ve öldürür. Burada tekrar yabancı temasına geliriz. Bir ilişki artık tamamen yabancılar arasındaki bir ilişki olmaktan çıktığı andan itibaren, değiş tokuş edilen bu nesneler arasındaki bir kıyaslamayla ölçülen ve bununla sınırlanan eşitlik, kurulmuş bir ilişkinin, tarafların bireysel özelliklerini dikkate almasıyla yegâne olan bir ilişkinin inkârından oluşur. Eşitlik arayışı sadece soyut bürokratik ilişkiler alanında meşru olabilir. Kişisel ilişkiler alanında bir tasalluttur ve bağı reddetme eğilimindedir. Eşitlik oyuna rekabeti getirir, rekabet de tarafları sırasıyla "alt" ve "üst"ler haline getirdiği için armağan ondan uzak durur.

Bu iddiayı karı koca ilişkilerinden söz ederek örnekleyebiliriz. Eşitlik arayan, değiş tokuş ettikleri bakımından kâr zarar defterini dengelemek isteyen bir çift, dinamiği kalıcı bir rekabete yol açan bir ticarî ilişkinin kurulmasına ve kopuşa yol açan bir çifttir. Bir çiftin hayatında bu türden bir aşama kesinlikle var olabilir. Ama bu aşılması gereken bir aşamadır ve armağan ilişkisi, *her birinin* özel bir şeyden yararlandığını ve ötekinden aldığı şeylerin karşılığını asla veremeyeceğini düşündüğü, böylelikle de her ikisinin de verdiklerinden fazlasını borçlu olduklarını hissettiği bir ilişki bunun yerini almalıdır. Eşitsizlik ilişkinin özsel bir parçası haline gelir ve onu ileriye götürür. İyi "işleyen" bir çift normal ve tüketilemez saydığı ve içinde hiçbir şekilde eşitlikçi hesaplamaya yer olmayan sürekli bir karşılıklı borçluluk/minnettarlık durumunda yaşar. "Ona o kadar borçluyum ki!" Bu bir çift arasında başarılı bir ilişkinin temelidir. Böyle bir borçluluk/minnettarlık dinamiği, dolaşımdaki nesnelere ve hizmetlere dayanmadığı, aksine doğrudan doğruya dolaşımdaki nesnelerden beslenen bağı yaşayan insanlar arasında gerçekleştiği için, böylesi bir ilişki ticaret ya da devletin eşitlikçi projeleri gibi kavranamaz. Epey sayıda iktisatçı ve feminist tarafından paylaşılan ve haklara ilişkin liberal

düşünceden türeyen eşitlik nosyonunun kişisel ilişkilere uygulanmasında ısrarlı olan ideoloji, bu ilişkilerin sadece çözülmesine yol açar. Burada bir çift arasında sömürü ve hâkimiyetin pek çok biçimlerinin bulunabileceğini inkâr etmek söz konusu değildir; bir çiftin ilişkisini dönüştürmek ya da -daha büyük ihtimalle- sona erdirmek için eşitlikçi değerlerin ve eşitlikçi bir sistemin uygulanmasının önerilebileceği durumlar kesinlikle vardır. Fakat bir çiftin dinamiği temel olarak başka bir düzene sahiptir, ticarî sisteme geçişi bir bunalım işaretidir ve nihaî olarak bu sisteme dönüşmesi, ilişkinin sona ermesi anlamına gelir.

Eşdeğer olmayış, modern armağana mı özgüdür? İntikam yoluyla ödenen kan borcu dahil her borcu ödemenin zorunlu olduğu arkaik toplumların analizlerini okuduğumuzda böyle düşünmüş olabiliriz. Ama bu kitabın ikinci kısmında gördüğümüz gibi, eşdeğer olmayış bu toplumlar için de geçerlidir. Fakat arkaik toplumlarda karşılık verme sistemlerini inceleyen ve değiş tokuş eşitsizliklerini gözleyen antropologlar, tıpkı Malinowski gibi şunu eklemeden geçmez: "Uzun dönemde, her iki taraf için de kârlı olan bir eşdeğerlilik kurulur."[3] Uzun dönemde armağan değiş tokuşu eşittir eşdeğerlilik kuralına uyar. O halde modern ticarî değiş tokuş, eşdeğerlilik arayışında uzun dönemin yerine kısa dönemi geçirmiş sayılabilir.

Bu uzun dönem eşitlik varsayımı, garip ve "beyhude" bir şeyi yansıtır. Çünkü gözlemci uzun dönemde armağanların ve karşı armağanların dengeleneceğini nasıl bilebilir ki? Hangi kuramsal anda her şey eşit hale gelir? Bunun hiçbir ampirik doğrulaması yapılmamıştır ve nicelik kriterleri (uzun dönemde gözlenen değiş tokuşlar için parasal eşdeğerlilikler) ve dışarıdan atıf noktaları önerilmedikçe, ki sıklıkla bunlar incelenen sistemde bulunmazlar, her durumda ampirik doğrulama nadiren mümkündür. Kuşaktan kuşağa değiş tokuşlarda (aktarımlarda) bu kesinlikle sorgulanmaz. Uzun dönem asla tanımlanmadığı ve daima uzatılabildiği (eğer "denge" sağlanmamışsa)

3 Aktaran Goudner 1960, 170.

için, bu türden hiçbir iddia çürütülemez. Böylesi kuramlar sanki uzun dönem eşitlik tezi hiçbir doğrulama gerektirmezmiş gibi ortaya atılırlar. Bu, açıklama sisteminin düzgün işleyebilmesi için önerilen bir şeydir. Fakat kim tarafından önerilir? Nadiren, bizzat, her durumda antropologların dikkate alma gereği duymadıkları kahramanlar tarafından. Ve dolayısıyla bu varsayım, tek başına gözlemcinin eseridir ve onun hem etik hem entelektüel ihtiyaçlarına hizmet eder. Eğer gözlemci uzun dönemli değiş tokuş eşitliğini önerirse o zaman, taraflardan birini ahlâksız görmek zorunda kalmaksızın, gözlediği değiş tokuşlarda bir eşitsizliği kabul edebilir. Uzun dönemli eşitlik, antropologun mitidir; ona, başka türlü bir düşünme tarzına, bir geleneğe vb. -sadece bizim kavrayış yoksunluğumuzu gizleyen açıklamalara- atfetmek zorunda kalacağı bir davranışı yorumlama imkânı veren bir mit... Laplace artık Tanrı varsayımına ihtiyaç duymamıştı ama modern antropolog daima dolaşımdaki nesnelerin evrensel bir eşdeğerliğini önerme ihtiyacındadır. Antropolog, sanki psikanaliz tarafından tanımlanan ve bebeğin henüz kayıpla baş etmeyi henüz öğrenmediği belirli gelişme aşamalarını aşmamış gibi, bir karşılık *garantisi* önermesi yapma gereği duyar. Fakat bu türden bir eşdeğerlilik takıntısı, ticarî modelin armağana yansıtılmasından öte bir şey midir?

Dikkate alınması gereken başka bir etken daha var: Aldığımızdan fazlasını geri veririz. Bu ticaret dilinde negatif eşdeğerlilik kuralıdır. Sadece armağan piyasa gibi bir sıfır toplam olmadığından değil, ayrıca armağanda en azından piyasa standartlarına göre kim kaybederse kaybetsin kazandığı için de, "almış olduğumuzdan fazlasını geri vermek zorundayız" (Mauss 1990, 65). "Karşılığında vermek" ticarî değiş tokuştaki "almak"tan tümüyle farklıdır. Almak özünde biriktiricidir, alıkoyucudur; daha fazlasını elde etmek, biriktirmek için değiş tokuş yaparız. Farklı bir mantığı temsil eder. Fakat aynı zamanda işleme sokulan şeyden feragat edilir, kaybedilir, terk edilir, asla bize geri verilmez. Kurban edilir çünkü değiş tokuşta başka bir şey elde etmişizdir: Bir kâr, bir "ürün". Armağanın "ürünü", piyasanın "ürünü"yle, ki bu hemen meydana

gelir, takas edilir. Fakat geri vermek armağan için, süre, zaman,[4] "minnetin doğurulması"nı (Hyde) öngörür.

Son olarak armağan ve kayıp arasında bir ilişki vardır. Armağanın keyfi anında bir karşılığı olmasıdır; bu sık sık gözden kaçırılan ve karşılık beklemezliğe bir açıklama sağlamaya başlayabilecek bir olgudur. Bize armağanda pratik bir karşılık arzulanmadığını fakat bir ödül olarak geldiğini anlatır, çünkü edimin hazzı yaratıcısı için armağanı gerekçelendirmeye yeterlidir. Armağan, verilme anında bir hesaplamanın sonucu olmaması, kendiliğinden olması anlamında çıkar gözetmezdir. Anne Gotman'ın (1988, 3. bölüm) görüştüğü bir kadın, alır almaz çocuklarına aktardığı bir miras hakkındaki soruyu, "bir refleks" diye yanıtlamıştı.

Faydacı mantığa göre kendiliğindenlik içgüdüden farklı değildir ve ilk düzeyde geçerlidir. Hesapçı ve ussal olan modern mantıkla taban tabana karşıttır. Simmel'in bu problemi analiz edişi (1987, özellikle 554) zekicedir: Armağanın karşılık beklemezliğinin, kendiliğinden gerçekleşmesiyle bir ilişkisi vardır. Fevrilikle (düşünmeden hareket etmekle), "müsriflikle", duyguyla, ilk, ilkel, doğal, coşkulu olanla ilişkilidir. Bu bakımdan armağan, parasal değiş tokuş gibi sofistike değildir. Hiçbir ara aşamadan geçmeksizin armağandan şiddete kayan bireylerin bulunduğu gruplara uygulanır; armağan da şiddet de hayvanların kendiliğinden güdülerine yakın durumlardır ve hem de "hırsızlıktan ya da armağan vermekten, ... hırsızlığın fevriliğinden ve armağanın daha az fevri olmayan özgeciliğinden başka bir zenginlik aktarımını tanımayan halklar için" (*a.g.e.*) tipiktirler. Ve böylece gittikçe daha fazla, karşılık beklenmemiş olandan tek taraflı, kendiliğinden, refleks olana kayarız ki

4 Farklı ticari işlemler arasında armağanla en büyük benzerlik gösteren, belki de yatırımdır, çünkü karşılık hemen söz konusu değildir. Bununla birlikte armağanda akılda bir karşılık olmaması ve riskinin sistemdeki insanlarda cisimleşmiş olması, muazzam bir farklılıktır. Yatırım daha fazla mal üretilmesini sağlamaya çalışmak üzere, sistemden bir değeri çıkarmaktan oluşur (Hyde 1983, 37). İler bir durumdaki risk farklıdır. Armağanda bir ahlâkî güven meselesidir; yatırımda ise,"yatırılandan" daha fazlasını (hesaplanabilir) üretme kapasitesi olarak tanımlanan başarı olasılığı karşısında "gösterilen" güven vardır.

bunların tümü de fevriliğin ve ilkel davranışın işaretleridir. Aslında bu özellikler sadece, armağanın rasyonel hesabın faydacı dünyasına ait olmadığını gösterirler ki bu birden çok kez yaptığımız bir gözlemdir. Fakat bu barbarizmden öte hiçbir şey olmadığı anlamına mı gelir? Yegâne seçeneğimiz, hesap ve barbarlık arasında mıdır? Burada belki Mauss, Simmel ve Titmuss gibi yazarlar bile evrimci ve hatta faydacı eğilimlere kapılabilirler (rasyonel hesaplamanın herhangi bir "uygar" kararın zemini olması anlamında). Bu varsayım onları sosyal güvenlik sistemlerini modern toplumda armağanın normal evrimi olarak görmeye yöneltir, çünkü burada armağan rasyonelleştirilmiş ve "ussal-yasal" bir dünyayla bütünleştirilmiştir. Bu bağlamda kendiliğinden armağanın karşılık beklemezliği ya yoktur ya da ilkel bir reflekse atfedilebilen bir kalıntıdır. Bunu ileri sürmek, *öğrenilmiş* kendiliğindenliğin varlığını inkâr etmektir, oysa bu mesela organ bağışında açıkça kendini gösterir. Organ bağışında hiçbir hesap yoktur. Ekonomik düşünce bu olasılığı dışlar ve sadece iki seçeneği tanır: Hayvani, içgüdüsel kendiliğindenlik ya da ussal hesaplama.

Bu yanlış kutupsallığın kapanına kısılan faydacı düşünce armağanın, organ bağışında açıkça görülen ve karşılaştığımız bütün armağan türlerinde var olan temel bir özelliğini göz ardı eder: Bir ruhun[5] başka bir ruha doğru kendiliğinden hareketi. Bu edim (ve armağan değil), bu karşılık hemen her zaman şu ya da bu biçimde var olsa, hatta armağan "hesabı kapatsa" bile bir karşılık düşüncesiyle yapılmaması kesin anlamında karşılık beklemezdir. Bu iki açıkça çelişen olgu bu aşamada kabul edilmelidir; birinden birini öteki lehine saf dışı bırakmanın hiçbir yolu yoktur.

Böylelikle karşılık beklemezlik bir yandan feragat ve kayıp öte yandan ise fevrilik ve irrasyonellikle açıklanan kendiliğindenlik anlamına alınır; evrilmiş, ussal bireyin hesap yaptığı ve böylelikle karşılık beklemeksizin armağan vermediği (vereme-

5 Hangi kelime daha uygun olurdu? Bu tür armağan, Modern Japonya'da önemli görünüyor ve en kentlileşmiş Japonlar, kırsal toplum için tipik olan geleneksel armağanları kısıtlama olarak yaşıyorlar (befu 1986).

diği, vermemesi gerektiği) şeklinde kavranır. Her iki örnekte de armağanın hoşluğunu, kaybın istendiğini ve üstlenildiğini gözden kaçırırız. Burada kayıp, kayıp olarak algılanmaz -çünkü piyasada bir nesne bir başkasıyla değiş tokuşla elde edilir; armağanda kayıp başka bir düzeyde telafi edilir.

Bağışçı, toplama aşamasının ötesine geçer ve kaybetme riskini üstlenir. Armağan kayıp deneyiminin aşılmasıdır. Vermeden alınan haz ne kadar büyükse armağanın dayattığı yükümlülük o kadar küçüktür; çünkü bir şey isterken lütfen* demek nezakettir. "Sadece eğer hoşuna giderse, eğer sana haz verirse". Verenin hazzının tanınması, alıcının yükümlülüğünü azaltır. Tabiî ki bu, alıcının, aldıktan sonra teşekkür etmesini, yükümlü hale geldikten sonra kendisini verenin "insaf"ına (*mercy*) bırakmasını -bi ku da rekabetin kaynağı olan eşitliği kovar- engellemez.

Böylece, armağanın hiçbir karşılığının olmaması anlamında değil (hatta görmüş olduğumuz gibi bakış açısına bağlı olarak çoğu zaman durum böyle olsa bile) fakat dolaşımdakinin ticarî eşdeğerlilik kurallarına uymaması anlamında karşılık gözetmez olduğunu söyleyerek karşılıksızlık/çıkar gözetmezlik paradoksunu çözmeye başlayabiliriz. Armağanı ticarî bağlamda karşılıksız olarak karakterize etmek, otomatik olarak negatif içerimler taşır: ya "kötü bir anlaşma" ya da bir kurban söz konusudur; birisi aldatılmıştır. Bu düşünce tarzıyla, çocuk bakımını babaların ücretle ilişkisiz gerçekleştirdiğini söylemek, babaların sömürüldüğünü söylemekle aynı şeydir. Bir edimi kendi ticarî olmayan bağlamından koparıyor ve onu ticarî standartlara göre yargılıyoruz. Bu mantığı izleyerek bir kadının çocuğuna meme "vermesi"nin, karşılığında hiçbir şey almadığına göre sömürülmesi olduğunu söylemeye varabiliriz. Neden bu kadar ileri gitmiyoruz? Çünkü bu edim hiçbir zaman ticarî model tarafından mas edilmez. Karşılık gözetmezliğin sömürü ya da daha nört bir şekilde anormal bir olgu olarak yorumlanmasına yol açan karşılıksız armağan para-

(*) Ingilizce *please*, hoş, hoşnutluk, zevk kelimeleriyle aynı kökten. Türkçe'de de benzer bir anlam olduğu söylenebilir. Lütfederseniz, isterseniz gibi - ç.n.

doksunun sorumlusu, bir edimin ticarî modelle bütünleştirilmesidir.

Bir olguyu incelediğimiz zaman sabit ve değişken olanları belirlememize imkân veren bir model kurarız. Armağan olgusunu ticarî modelin gözlüğünden inceldiğimizde *başlangıçtan* beri sabit olarak, dışsallık olarak kurulan şey -bağ yaratma değeri- kesinlikle değişkenmiş gibi görünür. Ve böyle olunca da gayet bilimdışı açıklamalarla karşılaşmamız şaşırtıcı değildir; bunların bazıları elimizde kalan alanda epey ileri gider, oyuncuların evrensel ikiyüzlülüğü ya da analiz edilen olgunun toptan inkârı gibi.

Ticarî düşünce armağanın hazzından uzaklaşır ve sadece kaybedilen veya kurban edileni elinde tutar. Oysa armağanın, piyasaya benzemeyen bir değiş tokuş sisteminin bir parçası olduğunu da, haz veren bir edim olduğunu da kabul etmek zorundayız. Karşılık gözetmezlik kelimesinin daha derin anlamını ticarî mantık yanlış anlamaktadır. Armağanda, tam da karşılık gözetmezliği nedeniyle kesinlikle bir eşdeğerlilik vardır: Karşılık beklemeyen bir armağan, onu verene de alana verdiği kadar *haz verir.* Bu da bu kitapta daha önce belirtilen ikinci tür karşılıktır. Bu karşılık armağanda her zaman vardır ve karşılıksız armağan paradoksunun sorumlusudur. Bu türden bir karşılığın dikkate alındığı enderdir ama karşılıksızlık kelimesinin bu anlamının tanınması önemlidir de. Bu anlamda da karşılıksız armağanlar vardır; çünkü onları sunan kişiye, sunma edimi kendi başına tatmin sağlar ve verene hiçbir (her şeyden önce maddi türden) karşılık gerektirmez. Çocuklarla ilişkiler bunun en açık örneğidir. Ve böylelikle ticarî bağlamda karşılıksızlığın/karşılık beklemezliğin ima ettiğini reddetmek zorundayız, ama armağan kavramında karşılıksızlık olarak görülen şeyden vazgeçemeyiz. Arkaik armağanın bazı analizleri bile bu boyutu göz ardı etme eğilimindedir, çünkü arkaik toplumlarda armağan, karşılıksızlığı gizleyen katı kurallara bağlı görünür.

Bu demek değildir ki, zorunlu, kısıtlı, hazdan yoksun armağan -"âdet" denen armağan- yoktur. Aslında bizim toplumlarımızda, Anneler Günü, Babalar Günü, Sekreterler Günü vb. gibi

sosyal olarak yaratılmış bir sürü armağan verme vesilesi dolayımıyla tanık olduğumuz gibi, bu armağan sıkça görülür. Fakat bu armağanlar sınır durumlardır ve eğer karşılıksızlığın (özgürlüğün) tüm kırıntıları kaybolmuşsa, artık onları hakikaten armağan olarak adlandıramayız. Haz armağanın özsel bir bileşenidir, özellikle de geçmişte görev olarak görülen birçok edimin serbestçe yapıldığı ve adanışın armağanla geleneksel olarak ilişkilendirildiği gönüllü çalışma gibi alanlarda bile, verenler tarafından bir kenara bırakılmasının hararetle tavsiye edildiği günümüz bağlamında. Hıristiyan dininde bu türden karşılıksız armağana atfedilen önem düşünüldüğünde, geleneksel toplumlarda gerçekten zorunlu armağanın yeri olup olmadığını veya bizim toplumumuzda armağan sıklıkla dayatıldığı için öteki toplumlara da bu görüşü yansıtıp yansıtmadığımızı sorgulamalıyız.

Karşılıksızlık açıklamasını, armağanda bulunan gerçek hazda, verdiklerinden fazlasını aldıklarını ileri süren ve bunun hakiki verme ediminde olduğunu ileri süren tüm insanların kaçınılması imkânsız gerçekliğinde bulur. Bu bir tür ekstradır ve armağanın sadece karşı armağan beklentisinde bulunmadığını gösterir. Herkes deneyimiyle, armağanın acıtan niteliğini, ki onu sunmaya zorlanan kişi hisseder bunu, "yürekten" değil de dıştan gelen baskılara karşılık verilmesinden doğan o niteliği bilir.[6] Armağandaki haz, aslında armağan için hayati değildir. Armağanın eklenmiş bir bileşeni de değildir. Özgürlüğe bağlıdır o, hiçbir kısıtlama olmadığının kanıtı, bir sosyal bağın doğrulanmasıdır.

Aslında tek taraflı armağanın (veya saf armağanın, bkz. Parry 1986) verenin bakış açısından kavranması daha kolaydır. Asıl mesele alıcı tarafındadır. Armağan bir borç, bir bağımlılık durumu yaratır; bu olmadığı zaman sosyal bağlardan bir dışlanmaya işaret eder; bu da sokaktaki dilenciye sadaka verdiğimizde (bağış yapmak) hissettiğimiz bir şeydir. Belli belirsiz bir huzursuzluk, kesin bir utanç yaşarız; bu da verme edi-

6 Bu tür armağan, Modern Japonya'da önemli görünüyor; en kentlileşmiş Japonlar, kırsal toplum için tipik olan geleneksel armağanları kısıtlama olarak yaşıyorlar (Befu 1986).

minde, bu edim bir sosyal bağ kuramadığı için (Douglas, 1990), kendi gözümüzde ve alanın gözünde, onun toplumdan dışlanmasını doğrulayışımız olgusundan kaynaklanır. Dilencinin gözlerinden kaçar, vereceğimizi verir vermez hızla uzaklaşırız, böylece genellikle sevinçle alınan şükran işaretlerini reddetmiş oluruz. Bu gibi durumlar, bağı kişisellikten çıkaran ve bir dışlama edimi ima etmeyen devletin ve yasal yeniden bölüşümün anonim yollarının avantajlarını öne çıkarır. Bu türden anonim verme hakkındaki hislerimiz, doğası gereği geçici olan acil durumlarla karşılaştığımızda, değişir. O zaman aleniyet karşısında dışlanmadan ziyade, böyle şeylerin hepimizin başına gelebileceği düşüncesiyle birlikte dayanışma hissederiz. Büyük dinler, bu türden edimi dönüştürür, özellikle Hıristiyanlık verenlere, alıcının, her şeyi borçlu oldukları ve kendilerini ödüllendirecek olan Tanrının ta kendisi olduğunu öğretir.

Artık armağandaki karşılıksızlığın önemini ortaya koyabildiğimizi umuyoruz. Armağan ile piyasa arasındaki başlıca farklılıkların sorumlusu tam da budur. Eğer ikinci tür karşılık olgusunu hesaba katarsak, karşılık beklemezlik ve karşılıklılığı kolayca karşılaştırabiliriz. Her ikisi de vardır ve bir kez ticarî yorumlama sistemini terk ettiğimizde, bu ikisinin çelişen olgular olmadıklarını görürüz. Yanlışlık, armağan sisteminin onun temel özelliklerini hesaba katamayan bir yorumlama modeline - veya bir dünya görüşüne- tâbi kılınmasından ibarettir. Daha özel olarak, bir karşılığın gerçekleşmesi ile bir karşılık arzusunun -ısrarın değil- varlığının karıştırılmasından kaynaklanır. Karşılık beklemezliğin reddedilmesi bu ayrımın reddedilmesidir. Yakın tarihli kitabında Luc Boltanski, bu sorunun armağan olgusunun ta merkezinde yattığının örneğini ortaya koyar. Armağan hakkındaki birçok kuramı gözden geçirdikten sonra Boltanski, karşılık fikrinde içkin olan hesap ve armağanın önceden hazırlanmış oluşunun zorunlu reddi arasındaki çelişkinin nasıl açıklanabileceğini sorar. "Hipoteze göre hesaba sırt çeviren ve eşdeğerlilik aramayan verme yükümlülüğü ve armağan ile karşı armağan arasında bir eşdeğerlilik yaratmayı mümkün kılan bir küsurat payı bırakılmaksızın tahayyül edilemeye-

cek olan, karşılık verme yükümlülüğü arasındaki gerilimi" (1990, 220)[7] nasıl açıklayabiliriz? Karşılık beklemezliği kavramak için, bu soruyu cevaplamaya çalışmak zorundayız.

Bunu yapmak için armağanın şu ana kadar göz ardı ettiğimiz son bir özelliğine dikkatimizi odaklamak zorundayız. Bu özellik, karşılığın ve karşılık beklentisinin ne bulunmayışı ne de algılanmayışıdır, bu özellik, bunların açık edilmeyişidir. Hesaplamanın farkında olunmaması ya da yok sayılması söz konusu değildir, fakat oyuncular bakımından aktif tanınmayışı söz konusudur. Bu da armağanın ikiyüzlülüğüne inananlara bir argüman daha verir: "Armağanı karşlıklı armağanından ayıran.... süre... kolektif olarak sürdürülen ve onaylanan bir kendini kandırma için gerekçe hizmeti görür. Bu yalan, simgesel değiş tokuşun işlemesini mümkün kılar."[8] Henüz armağan olgusunun bu garip yönünü, saklılığını açıklamış değiliz. Halihazırda sadece karşılık beklemezliğin armağanın hayati bir boyutuna yol açtığını ortaya koyduk.

ZIMNİLİK KURALI

"Teşekkürler. ama yapmamalıydınız. Bu çok fazla. Hiç gerek yoktu."

"A, olur mu, bu hiçbir şey değil!"

Ticarî sistemin gözünden, armağan kocaman bir riyakârlık gibi görünür. Piyasada kör kadıya körsün deriz. Kandırmacaya

7 Boltanski'nin bu soruya cevabı, agape modelini, Hıristiyan aşkı (mesela Assisili Aziz Francis'te bulunduğu gibi) betimlemektir ve buna birkaç bölüm ayırmıştır. Bu modelin bir özelliğini hatırlamakla yetinelim burada. Hesapla, eşdeğerlilikle meşguliyet artık aktif biçimde reddedilmiyor -yok böyle bir şey. Artık içkin değil, bilinçsiz bile değil; bilinmiyor, var olmuyor. Bu agape durumunda verme arzusundan başka hiçbir arzu yok (235-236). Böylelikle Boltanski saf modelde gerilim kaynaklarında öğelerden birini uzaklaştırmak suretiyle armağanın temel paradoksunu çözer; agape durumundaki bireyler arzu ve hesap duygusuna sahip değildir. Karşılık verme kelimesi artık hiçbir anlam taşımaz, artık var olmaz. Aktörler karşılık vermeyi reddetmezler, sadece varlığının farkında değildirler. Ne var ki paradoks çözülmemiştir; paradoks çözüleceğine öğelerinden biri, gerçek dünyada var olmayan saf bir model içinde ortadan kaldırılmıştır. Armağan ve agape arasında bir ayrım yapan bir yaklaşım için bkz. Jankelevitch 1968.

8 Bourdieu, aktaran Boltanski 1990, 220.

bile izin verilir, oyunun kurallarını biliriz. Oysa armağanla sadece armağanın karşılığını değil, kendisini de reddedecek kadar ileriye gideriz. Armağan alan için kural, ötekinin vermemesi gerektiğini söylemektir, oysa veren yaptığının hiçbir şey olmadığını, hiçbir önem taşımadığını söyler, tıpkı bir armağan ilişkisi için tipik olan fakat armağanı reddetmeyi amaçlar görünen yukarıdaki konuşmadaki gibi.

Bu olgu henüz açıklanmayı bekliyor. Eğer tıpkı fotoğraf filmindeki görüntünün ışık değince silinmesi gibi, ifşa edildiğinde armağanın ortadan kaybolmasına yol açacaklarmış gibi, içinde gözlendikleri toplumun üyelerinden saklı kalmak zorunda olmaları, bu kurallardan biriyse, armağanın kurallarından nasıl söz edebiliriz ki? Bu, "onu karşıtına, bir borcun ödenmesine dönüştürme riskini göze almaksızın, kendisini cisimleştiren aktörler tarafından algılanmama tuhaflığı"na (Kaufman 1990, 93) sahip bir gerçekliktir. Algılanamaz mı ya da ifade imkânından yoksun mudur? Aslında özneler bu kuralların cahili değildirler. Onlar bu kuralların farkındadırlar. Kaldı ki, alıcının hem bu kuralları hem de kendilerinin de bu kuralları bildiğini de bilirler. Bu bir cehalet ya da kavrayış eksikliği sorunu değildir. Öznenin ne yaptığını bilmediğinin varsayıldığı ve bilim insanının da ona, eylemlerinin gerçek doğasını açıkladığı bir durumda -sosyal bilimlerde yaygındır- değiliz. Verenler de alanlar da ne yaptıklarını bilirler. Bir anlayış yoksunluğu söz konusu değildir, ama her iki taraftа da, açıklığın aktif ve bilinçli bir reddi söz konusudur, ikili ve simetrik olan, böylelikle de mantıken saçma ve temelsiz bir riyakârlık söz konusudur. Dahası da var: Sadece kuralları açık etmeyi reddetmekle kalmayız, bir de "aslında" olup bitenin tam karşıtını ima eden başka kurallar koymaya yönelmiş görünürüz. Hiçbir karşılık beklentimiz olmadığını ilan ederiz, oysa armağana karşılık verilmesini beklemekteyizdir. Karşılıklılığa angaje olduğumuz sırada, armağan terimleriyle konuşuruz. Mauss arkaik armağanda görmüştü bunu; armağana, cömertlikle ilgili bir retorik bolluğu eşlik ediyordu, oysa gözlenen şey tam da karşılıklılıktı. Bu aynen modern armağana da uygulanabilir.

Bu garip olguyu açıklayabilir miyiz? Bildiğimiz şeyi kendimizden gizlememiz ya da daha doğrusu, kendimize söylememiz gerektiği şeklindeki faydacı açıklamaya -görünüşte, Batılı sağduyudan hiçbir farkı yoktur- mı kalıyoruz? Cömert bir armağan görüntüsünün arkasında öz çıkarın çirkin yasası mı parlıyor? Hepimiz sanki bütün bildiğimiz yanlışmış gibi yapmayı tercih ediyoruz. Ama neden? Bu garip olgu ancak sağduyuyu doğrular görünüyor. Sağduyu bilinen kurallar bağlamı içinde armağan sunanlar ile ötekiler arasında bir ayrım yapar çünkü. Böylelikle eğer "hiçbir görünür neden olmaksızın", birisi size bir şey, yani mensubu olduğunuz daha geniş bir armağan verme zincirine girmeyen bir armağan sunarsa, kendinize sorarsınız "bu insan benden ne istiyor?" diye. İşte bu bağlamda yani özneler bir armağan sistemiyle bütünleşmedikleri zaman, sağduyu kendiliğinden faydacı hipoteze başvuruyor.

Dolayısıyla aktörlerin davrandıkları gibi davranmaları için "iyi nedenleri", mesela riyakârlık gibi şu ana kadar sözünü ettiklerimizden farklı iyi nedenleri bulunduğu hipotezini ortaya atmak için her neden var. Bu nedenleri bulmak için kendimize, armağan aldığımız veya verdiğimiz zaman, bu karşılık armağanı verme kuralını maskelemeye neden ihtiyaç *duyduğumuzu* sorduk. Ve kesin bir huzursuzluktan sonra, ki bu da ancak bu kuralın içkin olduğunu doğrulamaya yaradı, cevap ortaya çıktı, şüpheleri bir yana bıraktıracak öyle basit, öyle açık bir cevap: Karşılık armağanının ortaya çıkmasında bir risk öğesi, bir belirsizlik, bir kesin olmayış öğesini korumak veya katmak için, karşımızdakine bu "karşılıklılık görevi"ni dile getirmekten kaçınırız. Bir başka deyişle, zincire "kararlaştırılmamışlık özelliklerini"[9] katmak isteriz.

O halde riyakârlığa bir de mazohizm mi eklememiz gerek?!

---

9 İfade, Rene Girard'a adadığı bir eserinde (1985) bu sorunla ilgilenmiş olan J.P. Dupuy'undur. Dupuy'a göre ne Girard ne Bourdieu sosyal sistemlerde "kararlaştırılmamışlık özellikleri"ni (126) kabul etmeye hazır görünürler; her iki yazar da tüm toplumlar için "nesnel gerçek" arayışındadırlar. Dupuy tüm toplumlar için nesnel gerçeği bilen Bourdieu'den alıntı yapar: "Hayatın gerçek zemininin" (Lukacs), nihai özü, "özçıkarcı hesaplamanın, rekabetin ve sömürünün yasalarıyla yönetilen bir sistem"in gerçeğidir (*age*).

Hayır, çünkü daha basit, daha makul, ve daha "ekonomik" bir açıklama var: Veren, kendisiyle sözleşmesel bir bağlanma arasına koyabileceği kadar büyük bir uzaklığı muhafaza etmek üzere bu şekilde davranır. Çünkü böylesi bir bağlanma ötekine, verene yönelik "duygularından" bağımsız, bu ikisi arasında var olan bağdan bağımsız bir yükümlülük dayatır. Anafikir, ötekini karşılık verip vermemekte mümkün olduğu kadar serbest bırakmaktır, ayrıca vermek zorunda olduğu zaman da, karşılığında ne vermesi gerektiğini "hesaplamaktan" azade kılmaktır. Fikir, alışverişe, oyun öğesi katmaktır, yükümlü tutmak evet, ama serbestçe.[10]

Ama bu neden zorunludur ki? Çünkü ötekinin "aslında" karşılık vermeye yükümlü olmadığına ne kadar ikna olmuşsam, onun karşılık vermesi olgusu benim için o kadar değerlidir, çünkü bu, onun ilişki kaygısıyla davranması, aramızdaki bağları güçlendirmek için böyle yaptığı, bunu... benim için yaptığı anlamına gelir. Ve böylelikle herkes karşılık armağanı sunulacağını umduğu halde, ötekini kalıcı bir şekilde ve bir dizi ritüel dolayımıyla "serbest bırakmak" esastır. Şeyler ne kadar açık edilirse, sözleşmeye o kadar yaklaşmış oluruz, karşılıklılık edimi ne kadar az serbestse, ilişki bağlamında sahip olduğu değer de o kadar az olur. (Tabiî ki burada söz ettiğimiz bağ yaratma değeridir, yoksa değişim veya kullanım değeri değil). Bu karşılıklılığın neden sadece açıkça anılmamakla kalmayıp mümkün her şekilde reddedildiğini de açıklar. Bu şekilde armağan ilişkisinin ta kalbine özgürlük katılmış olur. Biz diyoruz ki, sosyal bağın muğlaklığını sürekli olarak yeniden canlandırma ihtiyacı, herhangi bir toplumun varoluşu için bir ön koşuldur. Aynı zamanda da bütün toplumlarda, daima sosyal bağa yapışık bir risk öğesi olduğunu ileri sürüyoruz. Sosyal birlik her an değişir; bir toplumun her bir üyesinin, arma-

10 "Vermek, birisini kendine bağımlı kılmak kadar, ötekinin karşılık vereceğini kabul etmek suretiyle kendini de ötekine bağımlı kılmaktır... Veren alanı aynı türde karşılık vermekten çok, sırası geldiğinde veren rolünü üstlenmeye kışkırtmasa bile davet eder. Böylelikle ötekinin vermesi için vermek, almak için vermekle aynı şey değildir" (Lefort, aktaran Bloch, Buisson ve Mermet 1989, 20-21).

gana karşılık verilmemesi riskine girmek suretiyle başka bir üyeye güvenmesi konusunda alınan sayısız kararın bir fonksiyonu olarak daha güçlü veya daha zayıf hale gelir. Risk gerçek olduğu için armağanın her zaman karşılığı olmaz, armağan ağlarında daima kopukluklar olur, şiddet ve her kisvesiyle zor kullanma da bulunur.

Armağan, sosyal bağa uygun bu belirsizliğin tam kalbindedir. Elbette, armağan ilişkisinin dışında olsa bile, hatta Michel Crozier ve ekibinin (Crozier ve Friedberg 1977; Crozier 1987, 1989) örgütler hakkındaki çalışmalarında göstermiş oldukları gibi en bürokratik ilişkiler içinde olsa bile, insani ilişkilerde daima bir belirsizlik öğesi bulunur. Hatta bu belirsizlik alanlarının kısmen bizzat taraflarca yaratıldıkları da gözlenmiştir. Fakat böylesi durumlarda tarafların amacı, kendi güçlerini artırmak üzere bizzat ilgili oldukları bu belirsizliği sınırlamak ve kontrol etmektir. Geliştirdikleri stratejilerin tüm meşgalesi ve stratejik analizin yeniden kurduğu budur.[11] Armağan sistemindeki oyuncunun farklı bir yol tutturduğu yer burasıdır. Stratejik analizin ve örgütler sosyolojisinin tanımladığı aktörün tersine, armağan veren belirsizliğin azalmasını amaçlamaz. Aksine verenler kendilerine uygulanan sürekli bir belirsizlik bölgesi yaratırlar. Verenler her şeyden önce bir karşılık arzulamazlar; onlar karşılığın serbest olmasını, dolayısıyla da belirsizliği isterler. Armağan en serbest sosyal bağın yer aldığı aşamada bulunur. Temel sosyal birlik, bu değiş tokuş üzerine kuruludur ve "makro-birlik"in de ticarî mikro-birliğin de zeminini oluşturur. Hem devleti hem ticarî sistemleri, bu günlük jestlerin milyonlarcası destekler. Bir edim iki partner tarafından ne kadar çekincesiz yaşanırsa o kadar dayatmasızdır, bir kez gerçekleştirilmiş olan sosyal bağı o kadar pekiştirir. Bu neden sadece her an ara verilmekle kalmayıp her kuşakta da ara verilmek zorunda oluşunu açıklar. Bir çocuğa verilen bir armağanın önemli oluşunun bir nedeni budur: Sosyal bağda temel bir acemiliği temsil eder, ama aynı zamanda bir özgürlüğü de.

11 Bkz. Crozier ve Friedberg 1977, özellikle 20 ve 67.

Görüştüğümüz kişilerden biri aşağıdaki anlatımda bunu dile getirir: "Angela Paris'te, kendisi Montreal'e geldiği zaman aynı şekilde karşılık vereceğimizi umduğunu söyleyerek karşıladı bizi. Bu da, böyle yapma isteğimizi çaldı bizden. Onu ağırlamamamız diye bir şey söz konusu değildi, ama şimdi sanki bunu ona borçluymuşuz gibi olmuştu ve sanki bizi, hoşuna gittiği için değil de karşılığında biz de onu ağırlayacağımız için ağırlıyordu - ve hatta bizim onu ağırlayacağımızdan da emin değildi üstelik." Karşılıklılık kuralının açıkça dile getirilmesi, armağanı öldürür ve hatta karşılıksızlığa neden olabilir! Bu da daha önce aktarılan konuşmanın karşı kutbudur ve şimdi anlamını netleştirmek üzere birkez daha ele alabiliriz.

"Teşekkür ederim, ama ne gerek vardı, bu çok fazla," der armağan alan. Bu, verene şu mesajı iletir. "Bana hiçbir şey borçlu değildin, serbesttin, bu zorunlu değildi. Sana borçlu olduğum her şeyle kıyaslandığında, hiç de fazla değil. Ama bunu yaptığın için çok çok sevindim, bu da sana teşekkür etmemin sebebidir ve aynı zamanda karşılık verme niyetimi de ifade eder." Buna ek olarak her armağan, vereni alan üzerinde potansiyel bir iktidar konumuna getirdiği için, alan verene, bu armağanı vermesinin gerekmediğini, dolayısıyla bunu hiçbir yükümlülük olmaksızın hakikaten yapmış olduğunu söyler ve böylelikle de bu armağandan doğan kendi yükümlülüğünü de sınırlamış olur.

"Yok canım, bu hiçbir şey değil" diye cevap verir armağanı veren. Sana borçlu olduğum her şeyle, bana verdiğin her şeyle kıyaslandığında, bu hiçbir şey değil. Bu mal değiş tokuşuna benzemez. Ticarî değer asgarileştirilir ve bağ yaratma değerine vurgu yapılır. Mallar söz konusu olduğunda bağlama değeri hiçbir şey olduğu için, bu hiçbir şey, bağın hizmetinde dolaşımdadır. "Benim sana verdiğim değerle kıyaslandığında hiçbir şeydir bu. Hiçbir şeydir, dolayısıyla bana karşılığında hiçbir şey borçlu değilsin, karşılık vermemekte serbestsin ya da eğer dilersen, dilediğin gibi, dilediğin zaman karşılık vermekte serbestsin, vb. Yükümlülük hissetme, her şeyden önce bu edimin sonucu olarak dayatma hissetme, yapacağın yorum bu değil. Eğer karşılık verirsen bu kendi başına bir armağan olacak."

Genel olarak, bu zımni diyalog eşdeğerliğe dayalı bir ilişkiyi reddeder ve partnerlerin bir borç durumunda kaldıklarını doğrular; bu borç durumunda, süregelen şeyin, dolaşımdaki ile orada bir bağa hizmet etmek üzere bulunan armağan arasındaki eşdeğerlilikle hiçbir ilişkisi yoktur. Özgürlük, ticarî değerin reddi, eşdeğerliğin reddi: Süregelenin kodunu çözdüğümüz zaman, ne yalan ne de riyakârlık kalır. Kod zorunludur öyle ki dolaşımdaki mallar, bağı cisimleştirir. Fakat bu açıkça dile getirilmemek zorundadır, çünkü böyle yapmak mesajın anlaşılmaması anlamına gelir! Armağan için açık bir dil, çelişkilidir.[12]

Artık armağan ile karşılık armağanı verilmesi arasındaki zaman aralığının, bütün gözlemciler tarafından belirtilen önemini kavrayabiliriz; "kısasa kısas" bir diyalektikte hiçbir karşılık armağanı yoktur. Tıpkı karşılıksızlık ritüellerinin sosyal olarak kararlaştırılmamışlığa yer açması gibi, ritimler ve karşılık vermeler de, bu aynı koşulu muhafaza etmek için gereken süreyi sağlar. "Birine güvenmek" sürekli bir durumdur, armağan edimi dolayımıyla işleyen her toplumun kurucu edimidir. Bu da bir riskin kabul edilmesi ya da formel terimlerle söylersek, her sosyal bağ için bir önkoşul olarak ortaya konulmak suretiyle muğlaklığın dahil edilmesi anlamına gelir ve neden bütün determinist kuramların bu, özgürlük için temel olan, basit ama ilksel (primordial) olgu karşısında karaya oturduklarını açıklar. Bu armağanın neden elden ele oyunla işlediğini de açıklar. Armağanın söz konusu olduğu yerde bir sözleşmenin olmayışı, güveni baştan varsayar, ama ayrıca onu bütün zamana yayar da. Bu armağanın neden sadece açık edilmemesi gerektiğini açıklamakla kalmaz, açık edilmemek *zorunda* olduğunu söylemek daha doğrudur da. Armağanda "söylenen" şeyin sadece bir amacı olabilir: Neyin söylenmeyeceği konusunda mutabık olmak.

Göreneğe ve öz çıkara başvuran alışılagelmiş armağan açıklamaları böylelikle geçersizleşir, çünkü her iki tür açıklama da

12 Theodore Caplow (1982) bu olguyu, Noel hediyelerinin değiş tokuşu bağlamında analiz eder.

armağanı bir yandan geleneğin kısıtlamalarına, öte yandan hesapçı, sözleşmeli, gelir-gider dengesi gözeten bencilliğe maruz bırakır. Eğer bu uygulanabilir olsaydı, bir toplumdaki armağanların önemini ölçmek için yapmamız gereken tek şey, mikro-sosyal düzeyde olduğu kadar makro-sosyal düzeyde de pekiştirdiği özgürlük derecesini değerlendirmek olurdu. Her armağan bir toplumun mensuplarının özgürlük kapsamını genişleten bir edimdir.

TİCARİ ÖZGÜRLÜK MÜ?

Bu piyasadan doğan ve modernite için tipik olan özgürlüğü daha önemli kılmaz, ama bizim onu tablodaki yerine yerleştirmemize yardım eder. Bunu armağanla nasıl kıyaslarız? Ticarî özgürlük özünde *çıkma/terk etme olasılığı*ndan oluşur: Kendimizi sosyal bağdan uzaklaştırmamıza iki şekilde imkân verir:

- İşlem, yani değiş tokuş içindeki *bağın önemini asgarileştirmek* suretiyle: İş yapmak, malları dolaşıma sokmak için birbirimizden hoşlanmak zorunda değiliz; bu başlıca özgürleşmeyi temsil eder. Sadece fiyatı ödemek zorundayız, eğer istersek ve ödeyebilirsek.
- *Bağın kendisini ortadan kaldırma* olasılığını sunmak suretiyle. Bu başka bir yere gitme özgürlüğüdür (Hirschman'ın *çıkış*'ı), sosyal bağın dışında ve onun karşıtı bir özgürlüktür, armağanın aksine.

Bu özgürlük önemlidir. Dış kısıtlamalarla, hiyerarşiyle, zorla ve arkaik toplumların büyücülüğüyle kıyaslandığında piyasa da armağan da serbesttir. Fakat *armağan, serbest bir sosyal bağı yerine koyduğu ve desteklediği halde piyasa bizi, sosyal bağdan çıkarmak suretiyle özgürleştirir; başka bir deyişle özgürlüğü, bizi sosyal bağın kendisinden özgürleştirmesinden oluşur*. Bu, bağları olmayan ama hakları ve malları gayet iyi sağlanmış olan modern bireyin ortaya çıkmasını sağlar. Bu özgürlüğün büyük bir büyüleme yaratması da, bu mucizeyi bizzat sosyal bağların içi-

ne aşılamaya, hatta onu doğrudan doğruya bu bağlara uygulamaya çalışıp durmamız da şaşırtıcı değildir; oysa çelişkili bir girişimdir bu, çünkü böylesi bir özgürlük bu bağların reddine dayanır, yabancılar arasındaki ilişkiler üzerine kurulmuştur.

Fiyat mekanizması sayesinde nesneler, insanlar olmasa bile dolaşımda olabilirler. Piyasa kişisel bağlamdan özgürleştirilmiştir. Bununla birlikte armağanın özgürlüğü insanları ve onların kişisel özelliklerini kapsar. Armağan piyasaya kıyasla bir meta-düzendir. Aynı fikri dile getirmenin bir başka yolu, bağ yaratma değeri ile ticarî değer arasındaki ayrıma geri dönmektir. Ticarî nesne, bağ yaratma değeri bağlamının dışındadır. Ticarî değer bağlamı, öteki nesnelerin ticarî değeridir; bağlamı nesneler dünyasıdır. Öte yandan bağ varatma değeri, sosyal bağlarla bağlantılıdır. Aynı fiyata sahip aynı nesnenin bağ yaratma değeri sosyal bağlama göre değişir. Bağ yaratma değerini sosyal bağlam belirler, ticarî değeri ise ekonomik bağlam.

Devlet de bizi sosyal bağlardan özgürleştirir, bu kez kısıtlamayla yönetilen hiyerarşik ve bürokratik bir aygıt kurmak suretiyle gerçekleşir bu özgürleşme; demokratik bir rejimdeki bireyler bu kısıtlamaya rıza gösterirler. Başlangıçta devlet yükümlülükleri kaldırmak ve geçmişte armağan ağları üzerinden sunulan hizmetlerden bazılarının sorumluluğunu üstlenmek suretiyle aile, komşuluk, arkadaşlık bağlarını gevşetir. Fakat - tıpkı piyasa gibi - o da sosyal bağı yok ettiği bir noktaya ulaşabilir ve bir aşırı bağımlılık durumu yaratır.

Böylelikle devlet ve piyasa, fevkalade bir şekilde birbirini tamamlar. Piyasa ve devlet "doğaları gereği", sosyal bağı, nesnelerin ve hizmetlerin dolaşımının temsil ettiği bütün o süprüntülerden kurtarmayı, onu saf, mücevher gibi bir duygu durumunda bırakmayı amaçlayan ortak bir projeye sahiptirler.

Bu "ütopya", değiş tokuşlar hakkında şunları yazan Singly tarafından tartışılmıştı: Değiş tokuşlar, "giderek daha fazla .... duygusal ve cinsel olanlar dışındaki hizmetleri... dışlıyor. Böylelikle dengedeki bütün diğer hesaplarla, aile içindeki duygular, ... öz çıkarın tüm izlerinin ortadan kaldırıldığı... ideal durumu gerçekleştirebilir" (Singly 1988a,137). Bu artık nesnele-

rin ve hizmetlerin dolaşım yolu olmaktan çıkmış bir sosyal bağ hayalidir.

İçinde hiçbir şeyin dolaşımda olmadığı böylesi bir sosyal bağ yoktur.[13] Her şey piyasa ve devlet dolayımıyla dolaşımda olduğu zaman bize kalan, saf bir sosyal bağ değildir, bir bağın yokluğu, yalnızlaşmış birey kalır. Hiçbir şeyin üzerinde yaşamayan, hiçbir şeyin dolaşımda olmadığı bir bağ ölür. Bununla birlikte bir himmetler bütünü, ancak toplumsal bağlardan geçerek doğru bir biçimde dolaşımını sürdürebilir. Bir hizmet bir ürün değildir[14] ve açık bir örnek verirsek toplum, ana babaların çocuklarını eğitirken sundukları belirli "hizmetleri" devre dışı bırakacak, ticarî veya bürokratik bir formül bulmaya hazır değildir. Devlet ve piyasa, tıpkı MacLuhan'ın dilinde "aracın, mesaj olması" gibi, hizmetin bağ olduğu eşiği geçmezler. Sadece nesneler ya da para, ticarî ağda ve devlet aygıtında düzgün dolaşır. Bu da neden her şeyin bu biçimi alma eğiliminde olduğunu açıklar. Fakat ne "pahasına"! Sadece sanat eserleri, ruhunu kaybetmeksizin, bir nesneden ibaret hale gelmeksizin piyasada dolaşımda olabilir. Ve ne pahasına? Çok büyük bir nedret pahasına ve hatta o zaman bile marjinal kalması koşuluyla.

Amitai Etzioni (1990, 29 ve 31), Erich Fromm'un (1964) modernitenin sahip olduğu özgürlüğün bir bedeli olduğu şeklindeki ünlü tezini hatırlatır bize. Bu özgürlüğün sınırları bulunduğunu, peşi sıra getirdiği sosyal bağların yıkımının bu sınırları oluşturduğunu ve bireyi tecrite ve özgürlük kaybına yönelttiğini söylemek daha doğru olurdu. Ticaret ve devlet özgürleşmesi yolunun sonunda bulduğumuz, özgür bir birey değildir; yalnız, kırılgan, bağımlı, savunmasız, kendisine dışsal olan ve üzerinde hiçbir kontrolünün bulunmadığı bir aygıtın parçası olmuş, armağanı ve özgeciliği en kötü sapkınlık olarak gören ve güç peşindeki totaliter ideolojilere kolay bir

13 Büyük liberal ekonomistler, ticarî modelin sınırlarının farkındaydılar ve yakınlarda "kamusal seçim"in öğeleri arasında ortaya çıkmış olan bu ütopyaya bağlanmamışlardı. Bu konuda bkz. Bowles ve Gintis 1987, 143-144. Bu konuda bkz. ayrıca Buğra 1989.

14 Bu konuda bkz. Jean Gadrey'nin (1991) muhteşem metni. Başlığı aynı.

av haline gelmiş bir birey buluruz. Neden? Çünkü özgürlük sosyal bağlar içinde serpilir. Ticarî yaklaşım sosyal bağları sadece bir kısıtlama biçimi olarak görür. Ama iki tür özgürleşme vardır. İnsanın kendisini sosyal bağlardan serbestleştirmesi anlamında, sosyal bağlar *karşısında* özgürleşme vardır; bir de *sosyal bağların kendisinin özgürleşmesi* vardır. Bireyi topluluktan özgürleştirmek, çabucak sınırına ulaşan bir süreçtir. Topluluğun kendisini özgürleştirmek ise kesinlikle çok daha zordur ama çok daha temeldir de. Ve kendimize şunu sorabiliriz: Diyelim aileyle ve gönüllü borçluluk/minnettarlık ilişkisine dayalı sosyal yükümlülük dolayımıyla özgürlüğü yeniden keşfeden pek çok sosyal ağ içinde gerçekleştiğini gördüğümüz şey bu değilse nedir?

Ticarî eşdeğerlilik, eşitlik ve devlet hakları ve armağan: Günümüz toplumunun bu üç sisteme de ihtiyacı var. Biz devletin veya piyasanın ortadan kaldırılmasını önermiyoruz. Böyle bir şey sadece imkânsız olmakla kalmazdı, ayrıca çok zararlı da olurdu, çünkü büyük bir toplum (istatistiksel olarak konuşursak) devlet ve piyasa aygıtına ihtiyaç duyar. Armağan sistemi eğer onların yerini almış olsaydı, özellikle vahim kişisel tahakkümün örneklerine, hepimizin aşinası olduğu bir popülizmin sapkın etkilerine yol açardı. Geniş bir toplum tanımı gereği kaçınılmaz olarak yabancılar ve birbirini tanımayan taraflar arasında çok büyük sayıda bağ içerir. Devlet ve piyasa bu türden ilişkiler için uygun sistemlerdir, öyle ki nesneler ve hizmetler, yabancılar arasında dolaşımda olabilir. Bu sık sık ve haklı olarak refah devletini özel yardımseverliğe alternatif olarak vazedenler tarafından belirtildiği gibi armağanın hâkimiyetinin örneklerinden kaçınır.

Bu sistemleri elde tutmaya devam etmek zorunda olmakla kalmıyoruz ayrıca devletin, piyasanın ve armağanın karşılıklı etkileştiğini ve birbirlerine karşılıklı destek sunduklarını da görmek zorundayız. Karma sistemlerin en etkin sistemler olduklarını (yeniden) keşfetme sürecinde değil miyiz? Devlet sosyal hedeflerini gerçekleştirmek için yerel dayanışmaya giderek daha fazla yaslanıyor. Bunun gibi armağanla bağlarını

kesmiş bir ticarî sistemin veya devlet sisteminin, sosyalist devletlerin ve Taylorist modelin başarısızlığının ve tam tersine Japon "modeli"nin başarısının gösterdiği gibi, uzun dönemde etkinlikten yoksun olduğunu görüyoruz.

Bütün mesele bu karşılıklı sızmanın hangi koşullarda gerçekleştiğinde yatıyor. Bizce öteki sistemler armağan sistemine göre ikincil olmak zorundadırlar, çünkü sosyal bağın açıklığını, özgürlüğün sadece sosyal bağların dışında değil bu bağların içinde de var olduğunu kabul eden sadece armağandır. Armağan yoksa, şu ya da bu türden kısıtlamalarla karşılaşırız: Sosyalist sistemler armağanı devlet dayanışmasına tâbi kılmak istediler. Kapitalizm (tıpkı sosyalizm gibi) her şeyi ticarî üretime tâbi kılmak istedi (ve istiyor). Şans eseri, totaliter devlet sisteminin tersine, muhalefet hakkı, kapitalizmde mümkün olmayı sürdürüyor, bu da mesela kapitalizm içinde ortaya çıkan ekolojik sorunların, tamamen büyüme modelinin tahakkümündeki Doğu Avrupa ülkelerindekilerden çok daha az ciddi olması anlamına geliyor.

Eğer devlet eşitliğe ve piyasa eşdeğerliğe dayanıyorsa, armağanın ilkesi de gönüllü olarak yeşertilen borç, eşdeğer olmayış ve eşitsizliktir. Fakat Tocqueville'in (1838) düşündüğü gibi, eşitlik, rekabet ve husumet birbirinden ayrılamaz. Bu da, bu ilkeler bir toplumda, çoğu durumda piyasa ve devlet tarafından biçimlendirilmelerini veya kontrol edilmelerini (kapsanmalarını) gerektiren noktaya varan ciddi bir önem taşıdıklarında bile, yine de neden bu toplumun ana yatağını oluşturamadıklarını açıklar. Toplumun ana yatağını oluşturma rolü, eşitsiz bağa, öteki modellerin iki yüz yıllık denemeye rağmen sürdürmeyi başaramadıkları bir sosyal bağa sahip olan armağanın rolü olarak kalır. Bununla birlikte modern piyasanın ve devletin ortaya çıkması, armağanın bağlamsal işleyişini ve uyardığı duygusal yanıt bakımından armağan ağının mantığını kavramamızı çok daha güç hale getirmiştir. Armağanı determinist olmayan bir modelin terimleriyle düşünmek hâlâ mümkün müdür?

ARMAĞAN VE DETERMİNİST MODELLER

Kurt Gödel matematikte bile daima muğlak önermeler bulunduğunu göstermiştir; bu önermelerde sistem asla kapanmaz veya tamamlanmaz. "Gödel Teoremi bilim, düşünce ve dünya için mekanik modelin çürütülmesidir."[15] Faydacılık, mekanik modelin topluma uygulanması olarak görülebilir. Fiyat mekanizması ve modern örgütlerin bürokratik aygıtları, kuramsal olarak mantıkları bakımından tamamlanmış modellerdir. Her karar, mantıklı, makul ve nihaî olarak önceden programlanmaya hassas bir hesaplamanın sonucudur. Ve eşdeğerlilik kuralı, tamlığa dayalı bir yasadır da: Bir ekonomik sistem içindeki her ürünün parasal bir eşdeğeri vardır.

Bununla birlikte pratikte faydacı aksiyomun uygulamaları sonsuz sayıda olduğu için öngörü (tahmin) nadiren mümkündür. Her edimde kendine hizmet eden birşeyleri, *a posteriori (sonradan)* daima bulabiliriz. Öngörmek yerine *ex post* (sonradan) açıklarız. Her davranışta öz çıkar arar, daima da buluruz ve sonra yapılacak tek şey, bir kez öz çıkar bulmuş ve davranışı açıklamış olduğumuz aksiyomu uygulamaktır. Tamamlayıcı varsayım, başka hiçbir açıklamanın geçerli olmadığıdır. Bunun tam bir sistem olduğu inancı mekanist ve determinist bir dünya görüşü için tipiktir.

Oysa armağanın karşılığı, aksine, belirlenmesiz ve muğlaktır. Armağanın üstünlüğü bakımından eşdeğerlilik kuralı dolaşımlılığın tam cisimleşmesidir ve kendine atıfta bulunması dolayımıyla süreci sonlandırır. Armağanla kıyaslandığında piyasa Gödel'e göre zayıf bir sistemdir. "Gödel'in Eksiklik Teoremi der ki, 'yeterince güçlü' olan her sistem, gücü sayesinde tamamlanmamıştır" (Hoftstadter 1980, 101). Armağan daha güçlüdür çünkü sistemine bağ da dahildir, oysa piyasa ve devlet, bağı, sistemlerinin dışına yerleştirirler ve bağ yerine bir "mekanizma" koyarlar; bağı ya bir sabit ya da dış değişken olarak görürler. Yasaları ve sistemleri sadece dolaşımdaki nes-

15 Jean-Yves Girard, Nagel, Newman, Godel ve Girard 1989 içinde, 168; bkz. ayrıca Hoftstadter 1980.

neler arasındaki ilişkilere uygulanabilir, yoksa sosyal bağlara uygulanamaz. Piyasa ve devlet, armağandan daha basit, daha kesin ve daha belirlenmiş sistemlerdir; oysa armağan onlara kıyasla bir meta-sistemdir.

Piyasadan çıkabiliriz ve bunu gündelik olarak, nesnelerin dolaşımına bir bağ yaratma değeri kattığımız her sefer yaparız; hizmetin maliyetine eklenen bir bahşiş, bilet fiyatına eklenen alkış, bunların hepsi de bağın sayısız "katma değerleri"dir ve sosyal ilişkilerimiz üzerinden dağılırlar. Bunların her birinde, bir ticarî ilişkiden gönüllü olarak uzaklaşır ve beklenmedik, öngörülmedik bir "jesti", bir "iyilik" belirtisini işin içine katarız. Böbrek bağışındaki gibi, hayatımızdaki en önemli eylemler, rasyonel hesaplamanın sonucundan öteye geçen eylemlerdir. Bunlar başka bir şeye tâbidirler. Armağan beşinci boyuttur, mekanik bir sistemde rasyonel olarak kavranamayan sosyal bir boyuttur ama hayati kararlarımızı alırken de gündelik hayatlarımızdaki kadar çok içinde olduğumuz bir boyuttur. Sosyal bağların üzerinde, gördüğümüzün ötesindeki bir şey dolaşımdadır. Maori efsanesinin *hau*, armağanın ruhu dediği şey, budur. Batı kendi hâkim paradigması içinde bunu kavrayamaz, fakat bir kez bu paradigmayı terk ettiğimizde apaçık kavranabilir. Armağanı romancılara ve şairlere mi bırakmak zorundayız? Kısmen evet. Sosyal bağlar hiçbir disipline ait değildirler ve muhteşem hikâyeler armağanı kavramamıza, sosyal bilimlerden daha fazla yardım eder. Çünkü her şeyi söyleyemeyecek oluşumuz, hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmez, ama sosyal bilimler için tipik olan mekanist modelleri geride bırakmak zorundayız. Şaşırtıcıdır ki, armağan aracılığıyla bir dolaşım modeli geliştirirken, yapay zekâ ve bilişsel bilimler alanı belki de bir kalkış noktası sağlayabilir.

ONİKİNCİ BÖLÜM

Bir Armağan İlişkisi Modeli İçin Taslak

Armağan tesadüfi değildir. Gerçi belirli bir düzensizlik vardır, ama tesadüf yoktur. "Eğer *armağan* kelimesinin semantiği verme ediminin verme niyetiyle, serbestçe yerine ulaştırma ile iç içe olduğu içerimini de kapsıyorsa, safi şansın etkileri asla bir armağanı oluşturmaz, armağan ki, bir armağanın anlamını taşıyandır" (Derrida 1991, 157). Armağan bir oyun değildir, armağanda bir oyun öğesi bulunsa bile, büyük ölçüde oyun-oynama ile iç içe olsa bile. Armağan üretim değildir. Üretmek armağanı dışlar. Armağan aklın/sebeplerin, araç-amaç akılcılığının bir meyvesi değildir. Gördüğümüz gibi, "armağana akıl/sebep katmak, armağanın sonu demektir" (*a.g.e.*, 187). Fakat armağanın sebepleri vardır.

Armağanın "zorunlu" özgürlüğünü algılamak mümkün müdür? Derrida'ya göre Mauss armağan hakkında konuşmamıştı: "Onun *The Gift* adlı eseri, armağan hakkında değil ama 'armağan' kelimesi hakkında yazılmış bir denemeye giderek daha fazla benzer" (*a.g.e.*, 77). Daha açıkçası, armağanın nasıl tekrar verene döndüğünü kavrayabilir miyiz? Armağanı kendiliğinden bir şekilde, düz bir hat, bir ok, ardına bakmaksızın gururla ve doğrudan birine yönelen bir karşılıksızlık olarak düşünürüz ama armağan aslında bir bumerangdır. Bir çember iz-

ler -bir kula dairesi-, fakat bu *The Gift*'te *(Armağan)* örneklendiği gibi garip bir çemberdir. Mauss armağandan değiş tokuşa yönelir ve sonra tekrar armağana döner. Başlangıçta armağanın hiçbir karşılık içermediği ve böylelikle karşılık beklemez olduğu şeklindeki yaygın görüşle hesaplaşmak için, kendini ok fikrinin karşıtı olarak kurar. Mauss yükümlülük olarak bir geri dönüş/karşılık bulunduğunda ısrarlıdır. Böylelikle armağan çemberine dalar. Sonra, ekonomik değiş tokuşun bir tipi olarak armağandan kendini aşama aşama uzaklaştırır. Bunu yapmak için de Mauss, karşılığın/geri dönüşün gönüllü doğasını vurgular - ve bu da onu tekrar ok fikrine yöneltir. Hem "serbest" hem "yükümlülük" kelimelerini içeren paradoksal ifadeleri sayıp dökerek sonuca varır. *The Gift*'in ilk cümlesi bu iki kavramı birbirine karşı konumlandırır, ("kuramda [armağanlar] gönüllüdür, gerçeklikte yükümlülükle verilir ve karşılığında verilir"), son bölüm bunları tekrar tekrar yan yana getirir: "Hem karşılık beklemezlik hem yükümlülük içeren bir biçimde" (33); "yükümlülüğün ve özgürlüğün birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe olduğu" (65); "benlikten ortaya çıkmak, özgürce ve yükümlülük gereği vermek" (71)...

The Gift tıpkı incelemesinin nesnesi gibi, garip bir halka oluşturur. Bir çember vardır ve bir çember yoktur. "Ancak çemberde bir kopuş olduğu anda armağan olabilir" (Derrida 1991, 21). Armağan sistemi kesintiye uğratır. Hangi sistemi? Değiş tokuş çemberi sistemini. Karşılık "ödendiği" zaman, armağan çemberi sona erer ve tam bir değiş tokuş çemberi haline gelir. Ama aslında verme ediminde hiçbir geri ödeme yoktur, herkes "kendi sırası geldiğinde" verir. Ve bu kelimeler bile fazla anlam yüklü: Yanlış biçimde otomatik, mekanik olacak bir tür yerine geçmeyi varsayıyorlar çünkü. Fakat bu fikirden tümden kaçamayız, çünkü armağanda belirli bir yerine geçme vardır. Armağan çemberi söz konusu olduğu zaman hakikat şudur ki, ünlü Mausscu üçlemedeki - "vermek, almak, karşılığında vermek"- üçüncü terim var olamaz. Veririz ve alırız, sürekli olarak karşılık vermeyle flört ederek, zaman zaman buna tehlikeli biçimde yaklaşmaya başlarız, mesela *potlaç*taki gibi

"armağanımıza karşılık verilmesini arzu edişimizin en hafif belirtisi vermemek olduğu için" (Mauss1954/1990, 37) yok ettiğimiz noktaya varırız. Fakat eğer tereddüt edersek, o zaman armağanın halkasını kesintiye uğratırız ve kendimizi ticarî dolaşım çemberinde, takasta ya da skorlar yaparak, hesaplayarak nesnelerin dolaşımı noktasına varmış buluruz.

Bu garip ve özünde paradoksal bir çemberdir. Sürekli olarak ekonomik olana yaklaşsa bile, çeşitli derecelerde öz çıkar, prestij değerlendirmeleri üzerinden yaşansa ve böylece de veren üzerinde etkisini göstermemesi imkânsız olsa bile -çünkü veren aptal değildir ve armağanın geri ödendiğini gayet iyi bilir-, ekonomik bir çember değildir. Çünkü, veren ekonomik olanın, başlıca itki olmasına izin veremez.

Herhangi bir formülasyona uymaz görünen bunca özelliğe - serbestlik, muğlaklık, bağlamsallık, kendiliğindenlik, modern düşüncenin ta kalbindeki özne-nesne ayrımını reddediş, açık yönetim kurallarından yoksunluk- sahip bir olgu için nasıl bir kuram sunabiliriz? Ağ (network) fikri üzerinden ilerleme sağlayabiliriz; bu yapay zekâ (YZ) gibi determinist modellerin karaya oturduğu araştırma alanlarında halihazırda incelenmiş bir fikirdir.

Yapay zekânın son yıllardaki evrimi, pek çok şekilde armağan sorunuyla benzerlikler gösterir, gerçi şimdiki aşamasında yapay zekâ, armağana kıyasla basit olguları açıklamaya çalışıyor, çünkü armağan özellikle karmaşık sosyal ve sembolik bir olgu oluşturuyor. Yapay zekâyı, armağanı anlaşılabilir ve anlamlı bir sisteme dönüştürebilecek bir tür "düşünce sistemi"[1] olarak öneriyoruz. Armağanın hem bir tablosunu çizecek hem de onun ticarî modelden ve devlet modelinden nasıl farklı olduğunu açıklığa kavuşturacak bir model -veya bir yaklaşımgerek bize. Son evrimiyle yapay zekâ, armağan ve devlet aygıtıyla ya da armağan ve ticarî faydacılıkla (bilanço denkliği determinizmi) ilişkili sorunlara benzer belirli sorunlarla karşı karşıya geldi.

1 Turkle (1988), yapay zekâ ile psikanaliz arasındaki bağlantı hakkındaki tartışmasında, "yaşayan bir mit"ten söz eder.

YAPAY ZEKÂYA İKİ YAKLAŞIM

1950'lerdeki başlangıçlarından bu yana yapay zekâ alanında iki farklı yaklaşım bir arada varlığını sürdürdü. İlk model hiyerarşik ve deterministtir. Burada bilgisayar programlama her şeyi kontrol eden bir merkezden (merkezî işlem birimi) yürütülür. Mekanizma birçok düzçizgisel hiyerarşik düzeylerden oluşur (kapsam ağacı). Merkez edilgen öğelere emirler verir ve bilgi, edilgen bir bellekte saklanır. Amaç zekâyı işleten temel mantığın bir kavranışına ulaşmak ve bir zekâ kuramı geliştirmektir; kuram, "bağlamdan bağımsız" evrensel yasaların bir derlemesi olarak görülür (Dreyfus ve Dreyfus 11988, 25). Bu yasalar rasyonel zekânın tüm kurallarını cisimleştirmeye kalkışan bir makinede yeniden üretilir. Böylesi bir aygıt kendisini oluşturan farklı öğelere emirler aktarır ve önceden belirlenmiş bir yoldan -her mümkün çözüm önce aygıtın yaratıcısı tarafından derlenmiştir- aldığı tüm bilgiyi işlemden geçirir. Bu hiyerarşik bir sistemdir, felsefî esinini kartezyen gelenekten ve her akıl yürütmenin bir hesaplamaya indirgenebileceği -yani her kavramı en basit öğelerine ayırabilir ve bu öğelerden o kavramı yeniden inşa edebiliriz- postulasından doğan rasyonel hesaplamadan alır.

İkinci yaklaşımın çıkış noktası farklıdır. Sorunu mantıki ve tümdengelerek -yukarıdan aşağıya- sunmaktan ziyade, zekânın nöronlar arasındaki basit bağlantılardan nasıl *ortaya çıktığını* kavramaktan oluşur. Bu yaklaşım, "aşağıdan yukarıya"[2] bir yaklaşımdır. Halihazırdaki nörolojik bulgular zemininde zekânın ne yaptığını simüle etmeye çalışır. Tam olarak bunu nasıl yaptığını bilmesek de sistem, bir öğenin başka bir öğeyi analitik veya hiyerarşik olarak etkilediğinin bilinmesi anlamında öğrenmek için tasarlanır. Muhtemel ilişki ağları geliştirilir ve ağın, işlerken öğrenmesi ve büyümesi beklenir. Hatta nöronların etkisindeki belirsizliğin, insan zekâsı için özsel olduğu bile ileri sürülmüştür.

2 Casti (1989) iki yaklaşımı "yukardan aşağı" ve "aşağıdan yukarı" olarak tanımladı (290-339).

Başlangıçta her iki yaklaşım da büyük başarı kazandı ve her iki tarafta da "gerçekten" zeki makineleri inşa etme olasılığının yakında gerçekleşeceği yolundaki deklarasyonların eksikliği çekilmiyordu. 1960'lardan sonra ikinci yaklaşım, birincinin, hiyerarşik tümdengelimci yaklaşımın -biz sinoptik[3] yaklaşım diyeceğiz- lehine göz ardı edildi.

Bununla birlikte sinoptik yaklaşım hayal kırıklığı yaratan sonuçlar elde etti ve on yıl kadar sonra günümüzde "nöronal ağlar" ifadesiyle ya da "bağlantıcı" terimiyle anılan ikinci yaklaşım giderek gözde hale geldi. Hatta sinoptik yaklaşımın en önemli savunucularından biri, Marvin Minsky (1986) yapay zekâyı hiyerarşik değil "heterarşik" olan bir "zihin toplumu/birliği", bir "dolaşık ağ" olarak tanımlamaya başlamıştı bile.[4]

Bu yaklaşım zekânın bağlamı hesaba katmak zorunda olduğu olgusuna dayanır. Sinoptik modeller bağlamsızdır [*context free*]. Onlar bağlamı dışsal (ya da bir sabit olarak) görürler ve bağlamı hesaba katmaları için, programcının tüm olası konumları önceden tahmin etmesi ve onları programa entegre etmesi gerekir; bu da imkânsızdır. "Hiçbir öngörü, planlama ve programlama gündelik hayatta meydana gelebilecek rutin tek bir durumun bile tüm çeşitlemelerini önceden sayıp dökemez. Bir sistemin ihtiyaç duyduğu tüm yanıtları belirlemenin tek yolu, bu sistemi dünyaya açmak ve 'işlemeye' bırakmaktır. Böylece her sistem farklı ve temel olarak programlanamaz olacaktır" (Reeke ve Edelman 1988, 152). Öte yandan nöronal ağlar bağlamın sonsuzca değişebilir olduğu ve öğrenmenin bağlamı hesaba katmayı gerektirdiği varsayımlarından yola çıkar. Böylesi sistemler, pek çok yazarın belirtmiş olduğu gibi, bağlama duyarlıdır.[5] Jorion (1989), nöronal ağlarla ilkel düşünce, özellikle de Levy-Bruhl'un betimlediği şekliyle ilkel dü-

---

3 Terim, Lindblom'la ve eseri *The Intelligence of Democracy* (Demokrasinin Zekâsı) ile ilişkilendirilmelidir.

4 Bununla birlikte kitabında kendisini hiyerarşik modelden kesinlikle ayırdığı açık değildir.

5 Dreyfus ve Dreyfus 1988, 25, 26, 29, 38; Cowan ve Sharp 1988, 113; Reeke ve Edelman 1988, 153, 159. Bkz. ayrıca Hoftstadter 1980.

şünce arasında bir analoji olduğunu söyler. Böylesi bir düşünce, içerim [*inclusion*] üzerinden değil birlikler, bağlamsal ağlar üzerinden işler. "İlkel düşüncede sınıflamanın yerini alan şey, fikirleri, uyardıkları duygusal karşılıkların türüne göre gruplama eğilimidir" (533). "Bitkiler, kategorileri karşılıklı dışlama yoluyla bir hiyerarşi içinde düzenleyen ağaç biçimli bir yapı üzerinden değil de, karmaşık bir benzerlikler ve yakınlıklar ağı bakımından birbirleriyle ilişkili görünürler; bu ağda her bir tür, çeşitli kategorilere ait olabilir" (525)[6]

Böylesi bağlantılar, "basit"tir bunlarda içerime dayalı herhangi bir ilişki veya düzeylere göre herhangi bir düzenlenme yoktur. "Sığ ve yaygın"dırlar,[7] hiçbir hiyerarşi yoktur. Yakınlık dolayımıyla oluşurlar (530). Psikolojideki serbest çağrışımın, piyasanın ve devletin yansıtmacı ikincilliğiyle kıyaslandığında, armağanın kendiliğindenliğiyle veya birincil doğasıyla benzerliği açıktır. Armağanın analizinden duyguyu çıkarmayı ve yerine hesaplamayı ve bir içerimleme ilişkisini koymayı istemek işe yaramaz. "Bu içerimleme ilişkisi (Batıda) on altıncı yüzyıla tarihlenir... Ama hiçbir zaman, bu ilişkiyi başka toplumlarda da okumaktan kaçınmayı başaramadık" (524). Piyasanın ve devletin ortaya çıkışından beri armağanla tamamen aynı sorunumuz var: İçerimleme mantığını armağana uyguluyoruz ve o zaman artık armağanın bağlamsal işleyişini, ağlara ve nesnelerin "uyardığı duygusal cevaplara göre" (*a.g.e.*) dolaşımına dayanan mantığını deşifre edemez hale geliyoruz.

Nöronal ağlardan yana yaklaşımla, sağduyu sorunu can alıcı hale gelir. Birinci yaklaşım, sağduyunun, her bireyin sahip olduğu zımni bir kurama dayandığını varsayarken, ikinci yaklaşımda bu varsayım bulunmaz. Hatta ikinci yaklaşım, böylesi bir ortak kuramın hiç var olmayabileceği olasılığını bile değerlendirir. Bu da kuralların statüsünü tamamen değiştirir: Tümdengelimci yaklaşımdaki gibi sistemin kurallara itaat etmesinden ziyade, artık kurallar sistemin davranışından çıkarsanırlar.

6 Aktaran Erhard Friedberg.

7 Bu tanımın, daha sonra tartışacağımız gibi sığ değil derin ve geçici (temporal) olan armağan ağından ziyade ticarî ağa uygulanması daha uygundur.

"Sistem, davranışın işlemlerini yöneten hiçbir kural içermese bile, davranış, kuralları bakımından betimlenebilir" (Waltz 1988, 201). "Kural, bir bilgisayara verdiğiniz bir şey değildir, makinenin davranışını gözlediğiniz zaman çıkardığınız bir örüntüdür" (Turkle 1988, 247).

Bu yaklaşım artık, yelkenlerine rüzgâr bulmuş durumda. Bu yaklaşım yapay zekâyı, görece belirlenmemiş bir ağ olarak, artık hiç kimsenin tam anlamıyla ne olup bittiğini ortaya sermeye çalışmadığı bir ağ olarak görmekten ibarettir. Artık zekâ kuramları inşa etmeyiz, ağı yeniden üretiriz. Şimdi "kapsam ağacı"na bağlı olmayan sistemler tasavvur edebiliriz. Kesinlikle söyleyebiliriz ki zekânın bir merkezi vardır: Tüm işlemleri yöneten "benlik". Ama Hofstadter'in (1980) belirttiği gibi benlik garip bir merkezdir, bir sonraki düşüncesinin ne olacağını ne kontrol edebilir hatta ne de bilebilir! Yapay zekâ Minsky'nin düzçizgisel bir hiyerarşinin tam tersine heterarşi terimiyle özdeşleştirdiği ve Hofstadter'in "garip halkalar" oluşturan "dolaşık hiyerarşi" diye adlandırdığı ilişkilendirici bir modele doğru evriliyor.

Armağanın pek çok analizcisinin uğraştığı bir olguya bu açıklama mükemmelen uymuyor mu? Armağanın karşılığının (verene dönüşünün) garip halkası, sıklıkla arzulanmayan garip ve umulmadık geri dönüş, ticarî değiş tokuş bağlamında anlaşılmaz biçimler almıyor mu? Garip halka sadece geri dönüşü/karşılığı öngörmüyor, ayrıca bu karşılığı bir hiyerarşi içinde konumlandırıyor, ama dolaşık bir hiyerarşi içinde. Yoksa basit bir halka olurdu. Bunu aklımızda tutarak armağanı, piyasayı ve devleti aşağıdaki gibi özelliklerine ayırabiliriz:

DEVLET VE PİYASA

Devlet bir hiyerarşidir, ama içerimci bir hiyerarşidir, dolaşık değildir; temel bir asgari geri besleme halkasından başka bir halkası[8] yoktur. Kanalları sadece tek yönlü çalışır; bu, belirli

8 Burada sadece aygıtla ilgilendiğimizi, garip bir halka oluşturan demokratik boyutla ilgilenmediğimizi hatırlamalıyız.

sorunları dışarda bırakır (şans eseri karşılaşmalar ve tesadüfler, tahakküme dayanan armağan ilişkileri vb.) ama aynı zamanda da sistemin esnekliğini azaltır. Dolaşımdaki her şey, başka bir yöne hareket etmeden önce bir merkez üzerinden geçer, her seferinde içeriğinden bir parçayı arkasında bırakır, bu da dolaşımdaki şeyin, başladığı zamana kıyasla ciddi ölçüde azalmış olarak yerine ulaşması anlamına gelir. Tek geri dönüş (karşılık) olasılığı, geri beslemedir: Başka bir deyişle, sistem dışarıdan sadece istediklerini muhafaza eder. Öte yandan garip halkayla dışarısı, sisteme nesneleri dayatır. Orada dinamik bir etkileşim vardır. Devlet aygıtı hiçbir garip halka yapmaz, çünkü ona, öngörmemiş olduğu hiçbir şey dayatılamaz - nesneler sabit bir paralel çift yön alırlar: yoğunlaşma - yeniden dağıtım. Çünkü devlet aygıtı için, tek bir birey söz konusu olduğunda, dosya bellektir. Birey grupları için haklar ve yasadır.

Kendisi için piyasa dolaşık bir ağdır, fakat hiyerarşik değildir. Bu piyasanın basit bir halka olmasının da nedenidir. Piyasa bir bulvardır, bazen de bir ekspres yoldur, bu yolda, dolaşım bir nesne bir yönde geçtiği zaman "eşdeğer" bir nesnenin de öteki yönde geçmesini sağlayan bir mekanizmayla yönetilir. Fakat başka bir düzeyde piyasa da tek yönlüdür, çünkü tek amacı sistemden çıkmaları noktasında, nesneleri üreticiden tüketiciye aktarmaktır.

Piyasa tüm yönlerde giden bir ekspres yollar ağıdır. Dolaşıktır (Jorion 1989, 44, 68). Devletin aksine ademi merkezidir. Tıpkı bir telefon ağı gibi yolunu "seçer". Uzamda sonsuzcasına yaygındır fakat sadece bir düzlemde. Hiçbir derinliği yoktur, çünkü eşit değiş tokuş mükemmel eşdeğerlilik arayışıyla yayvanlaştırılmıştır. "İnsan ilişkilerinin tehlikelerini" (Simmel 1987) bertaraf eden bir ağdan da oluşması sayesinde tüm gezegeni kaplayabilen bir yüzeydir. Bir tür basit dolaşıklaştırıcıdır (Hofstadter 1980), basit bir bağlantıdır. Bunun ötesinde piyasanın tek bir çıkış noktası ve tek bir varış noktası, tek yönü vardır: Üreticiden tüketiciye gider. Piyasanın zamanı, hafızası, paradır. Kendiliğinden, insanlar arasındaki geçmiş ilişkilerin küçük bir bölümünü biçimlendirir yalnızca. Bağı ve bağın ki-

şisel tarihini bir kenara bırakır. Bu da onun hem güçlü noktası hem de zayıf tarafıdır. Fakat Bateson'ın şu iddiası şaşırtıcı değildir: "Tüm hayalî organizmalar (ejderhalar, tanrılar...) içinde, *en sıkıcısı ekonomik insandır*... çünkü zihinsel süreçleri tamamen nicelikseldir, öncelikleri geçicidir." (1987, 175) Ama, ekonomik insan denen insanın evrensel olmasını ve kültürleri aşmasını mümkün kılan da budur.

Devletle kıyaslandığında piyasa, sonsuz bir serbest uzama açılır. Ve eğer toplumun bir mensubu demokratik halkası eksik bir devlet aygıtıyla karşı karşıyaysa, ticarî ağın sayısız, görünüşte sonsuz sapaklarıyla ona bir özgürleşme olarak görünebilmesini kolaylıkla anlayabiliriz. Ama insanların piyasanın peşisıra ortaya çıkan sosyal bağ yokluğundan kısa sürede tatminsiz hale gelmelerini de anlayabiliriz; insanlar, bu sığ ağ tarafından sindirildiklerini, azaltıldıklarını, üç boyutlu bir varlıkken iki boyuta indirilip düzleştirildiklerini hissetmeye başlarlar. Escher'in ejderha tarifi böyledir: "Ejderha uzamsal olmaya ne kadar uğraşırsa uğraşsın tümüyle yassı kalır. Üzerine basıldığı kâğıtta iki iz bırakır. Sonra, iki kare giriş bırakacak şekilde katlanır. Fakat bu ejderha dikkafalı bir hayvandır ve iki boyutlu olmasına rağmen üç boyutlu olduğunu varsaymakta ısrarlıdır; böylece kafasını deliklerden birine, kuyruğunu da ötekine sokar" (Escher 1960, 16). Becerdiği tek şey kuyruğunu ısırmasıdır; bu da ticaret prizmasından bakıldığında görülen şekliyle armağanın kendine atılta bulunuşunun mükemmel bir imajıdır.

"Değiş tokuş ne kadar eşitse o kadar yorucudur. Armağan, sununun ve karşılığının dengesizliği sayesinde zamanın varlığını sürdürmesini sağlar" (Henri Raymond, kişisel bir sohbetten). Piyasada sadece basit bir karşılık -parasal eşdeğerlilik- vardır. Birey armağanda içkin olan çok boyutlu karşılıklar oyunundan yoksun bırakılmıştır: Armağanın hazzından, minnetten, karşılık-armağanından.

Devlette dikey, piyasada yatay olan sosyal bağın bu düzleştirilmesi, armağanın parasal ilişkilerden rahatsızlığını açıklar. Para azaltılmayı simgeler çünkü niceliğin özüdür, çünkü "ni-

celikten başka hiçbir özellik taşımaz" (Simmel 1988, 43). "Para eşdeğeri olduğu her şeye, bir şekilde değer kaybettirir" (*a.g.e.*, 14). Neden? Çünkü her şeyi iki boyuta yerleştirir. Ve böylelikle armağanı çoklu karşılıkları için gereksindiği çok boyutlu uzamdan, ticarî uzamın dışında var olduğu için kelimenin tam anlamıyla "hiçbir fiyatı olmayan" bağ yaratma değerinin uzamından uzaklaştırır. Bu demek değildir ki, "sınıra dayanmak" suretiyle bağ yaratma değerini hiçbir zaman satın almayı başaramayız. Ama başardığımızda, bağ yaratma değeri kurban edilmiş olacaktır.

ARMAĞAN

Armağan piyasanın halkasını ve devletin hiyerarşisini birleştirir ve bu da onu dolaşık bir hiyerarşi haline getirir. Bu devlet ya da piyasa modelinin armağandan ele geçirdiği her şeyin neden ya armağan verme sisteminin dikey bir kesitini -ki yükümlülükleri ve kısıtlamalarıyla sadece hiyerarşik yönünü elde tutar-, ya da yatay bir kesitini, -ki bağları ve bağların bağlama göre değişebilirliğini etkisizleştiren tek bir eşdeğerlilik yasasıyla yönetilen basit, düz piyasa ağını elde tutar sadece-, temsil ettiğini açıklar.

Sadece armağanın garip bir halkası *ve* dolaşık hiyerarşisi vardır. Derindir, devlet aygıtının çoklu düzeyleri onda da vardır, ama bir ağdır; kişisel bağların tüm yoğunluğuna ve tarihsel ağırlıklarına sahiptir. Armağanın belleği, sosyal bağın bütünlüğüdür, geçmiş armağanların bıraktığı hatırlayıcı izlerdir. Devletin ve piyasanın aksine armağan insanlardan kopmamıştır. Bu da, daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi, tarihi, geçmiş armağanlardan gelen bağların tümünden oluşan her bireyin neden, bütün öteki bireylere kıyasla yegâne olduğunu açıklar. Ve böylesi bir yegânelik, zekâ sistemlerinin hatırlayıcı ağları için de doğrudur. Dahası hayatın zeminidir: "Yaşamanın özü, bellektir, geçmişin bugünde fiziksel olarak muhafazasıdır" (Margulis ve Sagan 1989, 64).

"Benim inancım odur ki, beyinlerimizde -mesela fikirler, umutlar, görüntüler, benzerlikler ve sonunda bilinç ve özgür iradenin- 'ortaya çıkma' olgusunun açıklamaları, bir tür garip halkaya, tepe düzeyin dip düzeye yönelip ulaştığı ve onu etkilediği, aynı zamanda da dip düzey tarafından belirlendiği bir düzeyler arası etkileşime dayanır. Başka bir deyişle farklı düzeyler arasında kendini pekişiren bir 'titreşim' vardır" (Hoftstadter 1980, 709).

Potlaç'dan modern armağana, armağanın daha iyi bir tanımını yapamazdık; arkaik armağanı incelemiş olanları bunca şaşırtan işte, *titreşimi ve amplifikasyonuyla* bu olgudur. Piyasa, "arz"ı "talep"ten ayırmak ve yalıtmak suretiyle, gidişi ve gelişi iki ayrı paralel kulvarla sınırlayarak, tüm titreşimi engeller. Devlet, karşılığı yasaklar ve sadece güdük bir geri tepki halkasına müsamaha gösterir. Hoftstadter, şunu da ekler: Bir sistemden garip halkaları "ancak", sistemden bir sürü ilginç olasılığı uzaklaştıran "yapay görünüşlü bir hiyerarşiyi başlatmak pahasına" (*a.g.e.*, 24) kaldırabiliriz. Hoftstadter, paradoks olasılığının safdışı edilmesinin, istemden mahrum düşünceye yol açtığı soyut düşünce alanından örnekler verir. Herhangi bir devlet aygıtının, demokrasinin paradoksal halkasından kendini uzaklaştırmayı başarması beklentisinde yatan tehlikeleri de görebiliriz: etkinliğini yitirmiş bürokrasi ve nihayetinde totaliterlik, ki yukardan aşağıya, tek yönlü bir sistemdir.

Demokrasi siyasî sistem ve bilinç bireyler için ne ise, armağan da sosyal sistem için odur: Tüm düzeyleri etkileyen ve farklı düzeylerin birbirleri arasında yarattıkları garip halkadan büyüyen bir olgu. Armağan sistemi, bilinç sistemimizin, zihinsel bir sistem için en iyi modeli sağlayan hiyerarşik düzeylerin dolaşıklığı sistemimizin, sosyal olarak yansıtılmasıdır. Armağan düzeylerin kıyaslanabilir dolaşıklığıyla ilgilidir: Vermenin hazzında anında bir karşılık vardır, sonra karşı armağan, zincirleme reaksiyonlar, verenin bilincinin büyümesi, bağın pekiştirilmesi - birbiriyle etkileşim içindeki pek çok düzeyde, ve

piyasa modelinin sadece paradoks olarak görebildiği garip halkaları oluşturan ve demokrasinin garip halkasının siyasî sistemlerimizi oluşturması, zekânın garip halkasının bireyin bilincini oluşturması gibi sosyal bağı kuran dolaşık bir hiyerarşide meydana gelen bir armağanla taşınan her şey... Tüm bu sistemler birbirlerinin yansımalarıdır. İzomorfiktirler. Mekanik bir yasaya ve kapalı bir sisteme indirgenememeleri anlamında, belirlenemezdirler.[9] Kapalı sistem, nesnelerin dolaşımının işleyişi ve ticarî eşdeğerlilik yasası gibi ya da devletin dikey tek boyutlu düzeyi ve demokratik halka tecrit edildiği zaman eşitlik ilkesi gibi tek bir düzeyin işleyişine yaklaşabilir. Armağan bu iki sistemin "kavşağında" yer alır. Titreşim halindeki bir borçlar sistemidir. Nesnelerin ve hizmetlerin dolaşımının temel aracısıdır, piyasa ve devlet de buradan gelişmiştir.

BİR HALKA DAHA MI YOKSA FAZLA GELEN BİR HALKA MI?

- Pek çok felsefeci için olduğu gibi Hofstadter için de, insan türünün zekâsı, hayvanların zekâsına ek bir halka içerir, bildiğimizi bilmemiz olgusundan, Yunanlılardan beri insanları tanımlamış olan kendinin farkında olmaktan sorumlu bir halkadır bu.

---

9 İlginçtir Hoftstadter bu kitabı indirgemeci tezi savunarak sonuçlandırır. Düşüncenin kesin kurallara itaat ettiğini, "el değmemiş meta düzey"den doğduğunu ve bu düzeyin onun (değişmez) donanımı, beynindeki nöronların "kendisi dışında belirlenmiş bir dizi yönerge tarafından yönetilen" (688) oyunu olduğunu ileri sürer. Tezini desteklemek için, kendisi de el değmemiş dışsal bir meta düzey olarak Escher'in Eller adlı çizimi, Escher tarafından çözümlenmiş bir paradoksla benzerlikler kurar. Aslında bu benzerlikler, benzetme itibarıyla, fizik yasalarının bu ellere uygulanması olmalıydı. Ama bu yasalar hiçbir zaman bu çizimde karşılıklı olarak birbirini çizen iki elin paradoksu olarak gördüğümüz olguyu açıklayamaz. Bunu açıklamak için Hofstadter donanıma değil, "meta yazılım"a, kelimenin düz anlamında gerçek bir deus ex machina'ya, çizimin yaratıcısına, Escher adındaki bir Tanrıya başvurur. Dolayısıyla Hoftstadter'in benzerliği anti-indirgemecidir ve zekâyı açıklamak için el değmeyen bir meta düzeye, donanımın alanında bulunmaktan çok uzak olan ve hatta yazılımdan bile aşkın el değmeyen bir meta düzeye başvurmak zorunda olduğumuzu gösterir. Bu da tanrı hipotezidir.

- Bazı modern demokrasi kuramcılarına göre, ilkel toplumlarla bizim toplumlarımız arasındaki fark, bizim, bize özerklik -ilkel toplumlarda bulunmayan bir şeydir, özerklik- bahşeden ek bir halkamız olmasında yatar.
- Faydacı liberallere göre piyasanın armağana ağır basması, fazladan bir halkanın daha bulunduğunu gösterir, her armağanın bilinçsiz bir değiş tokuş olduğunu, verenin öz çıkarına olduğunu bize öğreten bir öz bilgidir bu. Bu kurama göre bu, bizim, ilkel kendiliğindenlikten ve naiflikten uzaklaşmamızı ve rasyonelliği -ya da daha ziyade rasyonellik bilincini- kabul etmemizi mümkün kılan berraklık halkasıdır, çünkü kendisi bilmese de ya da böyle olduğunu kabul etmeyi reddetse de her insan faydacıdır.
- Armağan hâlâ başka bir düzeyi temsil eder: Değiş tokuşu açığa vurma farkındalığı fazlasıyla tek düzeydir, değiş tokuşu dondurur ve dönüştürür, belirsizliğini ve belirlenmemişliğini azaltmak suretiyle esnekliğini yitirmesine neden olur ve böylelikle de daha alt bir düzeye düşürür. Armağan için ticarî halka ek bir halka olmaktan ziyade, *sapkın* bir halkadır. Bu halkayı reddetmek, ondan üstün bir düzey yaratmaktır. Bu da dilin, yaratımın bu sistemlerin belirlenmemişliğini ve radikal eksikliğini ve bürokratik aygıt ve piyasa modellerinde cisimleşenler gibi deterministi sistemlere indirgenemezliğini yansıtması gereken müphemliğin düzeyidir. Armağan hesapsızlığa bilinçli bir teslim oluşturur, "bir öz-örgütlenme etkisinden kaynaklanan davranış" (Jorion 1990, 117) olarak betimlenebilecek kendiliğinden bir meta-düzeydir. Nasıl, bir dili nasıl konuşacağımızı bilmediğimiz halde, dilin kurallarına uyarak konuşuyorsak, eğer kurallarına uyarsak nasıl vereceğimizi bilmeden de veririz.

Garip halka, armağanın da zekânın da tam kalbinde yer alır. Bir düşünce nasıl düşünebilir, diye sorar Minsky. "Düşünceler nasıl eyleyenler olarak davranabilir?" (Turkle 1988, 263). Mauss, bir armağan nasıl geri dönebilir diye sorar (1954). Arma-

ğan ile zekâ sistemlerini hareket ettiren ilkeler arasındaki bu benzerlik, bizi nereye götürür? Kesinlikle armağan için tam bir modele değil, ama umuyorum ki geliştirebileceğimiz ve karmaşıklık düzeyleri, eşyaların nasıl dolaşımda olduğu hakkındaki ticaret ve devlet modelleriyle kıyaslanabilir olan modeller fikrine gideriz. Armağanın determinist ve hiyerarşik modellere indirgenemezliğini ortaya koyduğumuzu, armağanın devletten ve ticarî sistemden değil onların armağandan doğup büyüdüklerini gösterdiğimizi ve zihnimizde uygun modellerle yaklaşmadığımız için bir sistem olarak armağan hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmediğimizi açıklığa kavuşturduğumuzu umuyoruz. Eğer armağan sistemi ve bu sistemin dolaşık karşılıkları (geri dönüşleri) hakkındaki bilgimizi artırmayı umuyorsak, daha fazla araştırma şart. Kelimenin en geniş anlamında, tıpkı zekâ gibi, armağan da içerim mantığı bakımından işlemez. Bu mantık daha ziyade *a posteriori* yapılmış bir gözlemdir. Zekâ en karmaşık bireysel olgudur. Armağan en karmaşık sosyal olgudur. Armağan sadece bireyin kolektifin parçası haline gelmesini sağlayan deneyim olmakla kalmaz, ayrıca evrensel bir ağa, dünyaya, hayata, öteki durumlara, kişininkinden daha büyük bir şeye, aidiyete de açılır. Tüm armağan sistemlerinin bize öğrettiği şey, bu aidiyetin bireyin reddetmek bir yana, ölçülemezcesine geniş ağlara sınırsız bir uzanım olduğu bilincidir. Armağanın ruhu, bu kelimeye iliştirilen anlam ne olursa olsun, bilincin kendisine benzemeye başlar. Hiç kimse sonsuzluğu ifade eden garip halkalarla ilgili olan bu fikri göz ardı edemez. "Garip halkalar kavramında içkin olan şey, sonsuzluk kavramıdır, çünkü bir halka, sonlu bir tarzda sonsuz bir süreci temsil etmenin bir yolundan başka nedir ki?" (Hofstadter 1980, 15). Ve Bateson hayatının sonunda, "'zihin'le ilişkilendirdiğimiz gizemli olgular, ...döngüsel ve kendini düzelten sistemlerin özellikleriyle... ilgilenmek zorunda" dedi (1987, 180). Armağan bizi evrensel bir ağa yöneltir, bu ağ, bu Budist alegoridekine hiç de benzemez değildir: "Sonsuz bir iplikler ağı evreni boylu boyunca sarar, yatay iplikler uzay üzerinden gider, dikey olanlar zaman üzerinden.

İpliklerin her kesişiminde bir birey vardır ve her birey kristal bir boncuktur. 'Mutlak Varlık'ın büyük ışığı her bir kristal boncuğu ışıtır ve onlara nüfuz eder; üstelik, her kristal boncuk sadece ağdaki bütün diğer kristallerin ışığını yansıtmakla kalmaz, ayrıca evren boyunca her bir yansımanın her bir yansımasını da yansıtır" (Hofstadter 1980, 258).

SONUÇ

Değiş Tokuşun Arkası: Armağan

> "Bir uygarlık ne kadar gelişmişse ürettiği dünya o kadar tamdır, insanlar insanların yapıntılarında kendilerini ne kadar evlerinde hissederlerse, üretmedikleri şeylere, basitçe ve gizemle kendilerine verilmiş her şeye yönelik o kadar fazla çekinme hissederler."
>
> HANNAH ARENDT

"Zaman zor fakat modern" demiştik bu kitabın başında. Modern birey armağanın arkasında değiş tokuşu bulacağımıza inanır. Bizse tam karşıt fikri ortaya koymayı istedik: değiş tokuşların arkasında armağanı aradık. Genelde modern birey, birisine yönelik kinik ve faydacı tavrını terk etmek için o kişinin ölmesini bekler. Ansızın merhumun hayatı farklı, daha açık, daha cömert bir perspektiften görünür.

Aynı şekilde armağan söz konusu olduğunda da onun sapkın etkilerini öne çıkarma eğilimindeyizdir ve bu etkilerin keskinliğini sorgulamayı asla düşünmeyiz. Hatta, "insan tarihi boyunca, bireysel kendini beğenmişliğin aşırılıklarının neden olduğu hasarlar, bir bayrağa, bir lidere, bir dinsel inanca ya da siyasî fikre kendini aşan bir adanmışlığın sonucu katledilenlerin sayısıyla kıyaslandığında sayısal olarak ihmal edilebilirdir"

(1978, 78) dediğinde Koestler'le hemfikir oluruz. Fakat armağanın sapkın etkileri konumuz değildi. Biz, armağanın "normal" durumunda nasıl işlediğini göstermek istedik. Biz, bir *homo reciprocus* modeli, gerçeklikte var olmayan ama tıpkı *homo economicus* gibi kavramamıza yardım edebilecek bir ideal tipi inşa etmek için gereken öğeleri bir araya getirmek istedik.

Aşırı basitliğe ya da kinizme kaçmadan, her şeyi bir nesneye dönüştürmeksizin, sosyal bağlarımızdaki anlamı yeniden keşfedebilir miyiz? Claude Lefort'un ileri sürdüğü gibi armağan, bize ve başkalarına, eşyalardan ibaret olmadığımızı doğrulayan şey olabilir mi? Modern toplumu, evrensel bir nesneleşme, bu toplumun doğayı "yenmek" için uzun dönemli girişiminin beklenmedik karşılığı ve nihaî sonucu tehdit ediyor. Bizde atalarımızın varlığı olan genler, nesneler gibi yönlendiriliyor ve çocuklar, biyo teknoloji dolayımıyla bir nesneden ibaret hale geliyorlar. Hayatın her iki ucunda da nesne üstün geliyor: Bir yanda ceninlerin yönlendirilmesi, öte yanda "sıcak" ölülerin sömürüsü. Ama arkeologlara ilk hakiki insanların huzurunda olduklarının işaretini veren şey, ölülerin bedenine gösterilen saygıdır.

Pek çok kişi nesneleşmeye yönelik bu eğilimi tersine çevirmeye çalışıyor.[1] Artık ahlâka, sosyolojiden daha fazla talep var. Etzioni gibi önemli sosyologlar, "Amerikan kinizmi"ne muhalefet olarak, "sosyo-ekonomi" gibi yeni hareketler başlattılar.[2] Armağan hakkındaki düşüncelerimiz bu çabanın bir parçasıdır. Armağanın ima ettiği dünya görünüşünü ele almadan önce, son bir kere daha piyasaya dönmemize izin verin.

PİYASAYA SON BİR ÖVGÜ

Armağan vardır ve önemli bir sistem oluşturur. Fakat bunun ne tek sistem olduğunu ne de her şeyi açıkladığını ileri sürüyoruz. Öz çıkar hariç her şeyi dışarıda bırakmaya çalışanların tersine biz, öz çıkarı reddetmiyoruz ve her şeyi armağanın içi-

1 Bkz. özellikle Sloterdijk'in (1987) *Critique de la raison cynique*.

2 *Le Monde*, 10 Mayıs 1990; bkz. ayrıca *Revue du MAUSS* 9, 1990; bu sayı, sosyo ekonomiyle ilgilidir.

ne "sokmak" istemiyoruz. Öz çıkar, iktidar, cinsellik -bunlar değiş tokuşun modern açıklamasının üç anahtarıdır- vardır ve önemlidirler. Hatta öz çıkar her yerde bulunabilir. Ve inanıyoruz ki, piyasanın özgürleştirici bir mekanizma olduğuna "inancımızı" yinelemenin zamanıdır. Armağanı kendi başına iyi ya da kötü saymıyoruz ya da her yerde arzulanır olduğunu da düşünmüyoruz. Her şey bağlamına, ona anlamını veren ilişkiye bağlıdır. Piyasanın daha iyi bir seçenek olabildiği örnekler vardır. Mesela mesafemizi korumak istediğimiz birinden armağan kabul etmekte hiçbir çıkarımız yoktur. Hem piyasa hem devlet yegâne sosyal icatlardır. Armağan karşılıklı güvene piyasadan daha fazla dayandığı için daha riskli, daha tehlikelidir ve kurallara saygı gösterilmediğinde, birisi kendi yararını gözettiğinde, bireyleri daha derinden etkilemesi muhtemeldir. Öteki uçta armağan tehlikelidir de; yükümlülüğün ağırlığı, onu, kısıtlamaya dönüştürebilir. Kendilerine ağır gelen bir armağandan, zehirli armağandan kaçınmaya çabalayarak, ana babalarından kaçan çocukları biliriz. Modern birey hasmane kalır; çoğu zaman da nedeni vardır bunun. Birisi çok fazla vermiş olduğu için kullanılma korkusu, birisi fazla almış olduğu için kullanılma korkusu ve "karşılık verme" zorunluluğu.... mülkiyet ideolojisi düşünüldüğünde teorik olarak bile almayı sürdürmek modern hayatın amacıdır.

Piyasa armağanın mümkün ve istenir olmadığı ve şiddetin veya ilişkinin tümden kopmasının tek seçenek olduğu koşullar altında değiş tokuş yapmamızı mümkün kılar. Dolayısıyla hiçbir değeri paylaşmayan iki insan veya iki toplum arasında, anlaşma için tek mümkün zemin, öz çıkardır; bu öz çıkarı izleyen özel eylemlerin sorumlusu olan nedenler, ötekine açıklanamaz olsalar da önemli değildir. Adam Smith haklıydı: Kasap ile meçhul müşterisi arasındaki bağı yaratan şey, her birinin öz çıkarıdır. İki yabancının her zaman ortaklaşa sahip olduğu tek mümkün ahlâk, faydacılıktır ve taraflardan birinin öteki tarafın yabancı olarak kalmasını istediği bütün ilişkilerde içkindir. Bu asgari ilişkidir, dışsal tahakkümün hiyerarşik ilişkisine alternatiftir. Adam Smith zamanından bugüne piyasa

daima, bir toplumun mensuplarının kendi işlerini yapma arzusuna, dışarıdan yönetime bir alternatife ve ister despotik, askerî, bürokratik olsun ister refah devletinin olsun otoriteye bir meydan okumaya işaret etmiştir. Piyasaya sık sık, liberalizm politikası, bir "zayıf bağlar" kuramı eşlik eder (ancak zayıf olmalarına rağmen, Granovetter'in [1983] gösterdiği gibi toplumlarımız için özseldirler). Ama bu zayıf bağlar, güçlü bağların varlığını ima eder. Piyasa dışarısıdır, armağan içerisi: Liberal toplumlarda bile, ekonomik düzlemde bile, Yahudilerin uzun süre önce gösterdiği gibi (Hyde 1983) bu çoğu kez "kazanan formül"dür; ve günümüzde de Japonlar ve zengin azınlıklar, biri içerisi diğeri dışarısı, yani yabancılarla ilişkiler için olan çifte yasalarıyla bunu gösteriyorlar.

Ne olursa olsun, neden piyasayı her sosyal ilişkinin zemini kılmak isteyelim ki? Hangi sapıtmayla, yabancılar arasındaki asgari sosyal bağın, bir toplumun temelini sağlayabileceğini tahayyül edebilelim? Toplumu tek bir amaçla, yani daima daha fazlasını üretmekle donattığımız ölçüde, kesin bir tutarlılık vardır - çünkü armağan büyüme karşıtıdır. "Kanada yetkilileri, ahlâkî ve ekonomik inisiyatifi boşa harcadığı ve yok ettiği gerekçesiyle, başka bir deyişle kalkınmanın ve modernleşmenin yolunda durduğu için *potlaç*'a saldırdılar" (Belshaw 1965, 21). Piyasanın tüm sosyal ilişkilere uygulanmasını istemenin amacı bu hedefi ilerletmektir: Toplumun tümünü bir "büyüme sistemine" dönüştürmek.

YA ŞİDDET?

Böylelikle piyasayı tablomuza yerleştirmeliyiz. Ama armağan, sadece piyasayla karşıt değildir ki. Aslında bir kez faydacı paradigmadan uzaklaştığımızda, armağanın alternatifi şiddet, nefret, René Girard'ın eserlerinin, modern bilinçte görünür kılmak istediği "tüm bu saklı şeyler"dir. O halde Girardcı düşünceye bir kez daha kısaca göz atalım.

Faydacılar için saklı fakat ezeli-ebedi itki, (her şeyi kavramak için kavramak zorunda olduğumuz tek şey) öz çıkardır,

fakat Girard için şiddet birincildir. Temel ilişki bir nesneyle veya nesneleşmiş bir kişiyle ilişkidir. Kastedilen şey ötekidir, ama benimle aynı şeyi, benim de kendisinden şiddet araçlarıyla ele geçirmek istediğim şeyi arzulayan öteki. Bu analize göre hiçbir sevgi mümkün değildir. Sadece nefret edilen ve "arzu" edilen vardır ve bunların da sonuçları zorunlu olarak dehşetlidir. Girard (1982), eşitliğin mantığını inceden inceye analiz eder; eşitliğin, şiddet yaratan rekabete yol açtığını gösterir. Bu da gördüğümüz gibi, pek çok toplumda eşitlikten kaçınılmasını açıklar. Fakat başka meseleler de var: Katlanılan veya kabul edilen tahakküm ve eşitlikten uzaklaşmak suretiyle karşılıklı bir borçluluk/minnettarlık durumu yaratan armağan. Girard, armağanın mantığının bu bölümünü tanır. Ama kökenini toplumun dışına yerleştirir. Aksine işaret eden belirli olguları sunduğu zaman bile dışarıda bırakır. Girard'a göre insanın tek tanımı, kendisinden ve edimlerinden korkan varlıklardır, şeklindedir. Toplum -tüm toplumlar- bu korkuya dayanır. Girard, "dünyanın başlangıcından beri saklı olan şeyler" (1978) hakkındaki 500 sayfalık kitapta sadece bir kere, tüm bu şiddetin tehdit ettiği "sevgili varlıklar"dan söz eder. "(intikam) ne kadar yoğunsa, insan en..... sevgili olanlara o kadar yönelir" (121). Ve böylece bir yerde, bu sevgili olanlar arasında şiddet üzerine kurulu olmayan ve şiddet tarafından tehdit edilen bir ilişki vardır. Toplumun her yanında insanın ne pahasına olursa olsun bu şiddetten korumak istediği sevgili varlıklar vardır. Bunlar nereden gelirler? Bu başka türlü hiçbir pozitif sonuç arzusunun, hiçbir sıcaklığın, hiçbir sevgi ihtiyacının yer almadığı bir kitapta bu, gerçekliğin bu yönünün tek zikredilişidir. Hayatın bu yönünün bu sistemde yeri yoktur. Bu anlamda Girard moderndir ve hatta kendimize faydacı değil midir diye sorabiliriz. Girard şiddetin mantığına karşıt öğelerin ortaya çıkabildiği tüm konumları ihmal eder ve sadece kendi kinik hipotezini destekleyen ikincil öğelere ağırlık verir. Armağan ilişkilerini sosyal alandan bu ayırma girişiminin gayri meşruluğunu göstermek için bir örnek verelim.

Süleyman'ın kararı hakkındaki tartışmasında (341-351) Gi-

rard, asıl annenin, çocuğu olan bu sevgili varlık için sevgisiyle, taklidin şeytani mantığını açığa çıkarıp yıktığını gözler. Fakat Girard Sultan Süleyman'ın kararının etkili olmasının gerçek koşulunun, ki kuramını örneklemek için bunu enine boyuna yorumlar, kendi kuramının uygulanmadığı olguda yattığını kabul etmez. Bu koşul, rekabet içindeki iki anneden birinin, şiddet mantığını reddetmek ve çocuğunu esirgemek için, onu kaybetmeyi, rakibine terk etmeyi göze alacak kadar ileri gitmek zorunda oluşudur. Bu Girardcı taklit arzusunun tam karşıtıdır. Bu sevginin mantığıdır.[3] Ve "Sultan Süleyman'ın" ünlü "bilgeliği", sevginin mantığının galip geleceği ve iki kadına önermiş olduğu Girardcı mantığı tahrip edeceği şeklinde girdiği bahis üzerine kuruludur. Bu hikâyede üç kişiden ikisi Girardcı olmayan bir tavrı benimserler: Sultan ve "iyi" fahişe, asıl anne. Fakat Girard sadece üçüncü karakterle, sahte anneyle, hikâyedeki kaybeden kişiyle, ama taklit davranışı Girard'ın kuramına uyan kişiyle ilgilidir. Bu kadının kaybetmesinin nedeni, kesinlikle davranışının Girard'ın kuramına uymasıdır.

Bu Girardcı olmayan mantığın zemini ve Süleyman'ın bilgeliğinin kaynağı nedir? Sıradışı bir kahramanlık örneği değildir; sadece her zaman var olan ve her zaman taklitçi şiddetin mantığını aşan anne sevgisidir. Anne sevgisinin çağlar boyunca varlığını sürdürdüğünü göstermesi için İsa'ya başvurmaya gerek yok. Kutsal kitaptaki bu hikâyeyi yorumlarken Girard'ı, kuramı körleştirmiş gibidir. Süleyman'ın hükmünün neyi içerdiğini göremez, hatta bize gösterirken bile. Aksine bu hikâye armağanın mantığının temel önemini örneklemeye hizmet edebilir. Ama Girard sadece kendi kuramını doğrulayan yönünü görür.

Açıktır ki bir anneyle çocuğu arasında şiddetten daha fazlası geçer. Ve hatta gördüğümüz gibi çocuklar arasında bile bir sunu taklidi vardır. İlk şiddet, bağın kurulmasında değildir. Aksine ilk şiddet bir bağın kopmasındadır, anneyle kopuşta, terk edilme korkusunda, bağın nihaî kopuşundadır. İlk şiddet bizi bize her şeyi verene bağlayan bağın kaybedilmesindedir. Karşı-

3 Aynı akıl yürütme, Yusuf ve kardeşlerinin hikâyesine de uygulanır; bu hikâye de Girard tarafından tartışılmıştır.

laştığımız ilk sosyal deneyim, kendi sıramız geldiğinde veren haline gelmemize, armağanı taklit etmemize imkân tanıyan ve olumlu taklidi mümkün kılan bu zorunlu mesafenin[4] deneyimidir. Şiddet ikincildir ve birbiri için sevgili olan iki birey arasındaki olumlu bağın arka planı üzerinde yer alır. Girard bu ilk ve kurucu bağı tartışmaz. Ona göre kopuş birincildir ve şiddetin ve intikamın mantığını tersine çevirecek kutsal müdahaleden başka hiçbir araç görmez. Gerçeklikte ise, bağışlama yoluyla intikama son verebilir insan. Bağışlama temel bir armağandır, şiddet sisteminden armağan sistemine geçişin armağanıdır ("geçiş ritleri"ndeki gibi), kurucu bir sosyal ve psikolojik edimdir ve şaşırtıcı biçimde sosyal bilimlerde araştırmacılar tarafından nadiren incelenmiştir (Rowe vb., 1989).

Peki o halde armağan ve şiddet arasındaki bağ nedir? Bu kitap şiddet ya da iki olgu arasındaki bağlantılar hakkında değil. Gelin armağanın bir değiş tokuş biçimi olarak, şiddete bir alternatif olduğunu belirtelim sadece; şiddeti bir sosyal sistemin, armağanın kesintiye uğramasından doğacak negatif bir durumu olarak görebiliriz. Bu armağan ve şiddet aynı kurallara tâbidir demek değildir. Armağan ve şiddetin birinden diğerine, "jest yaparak" geçmemiz olgusu bunu gösterir. Bir başkasıyla çatışma halindeki birini uzlaştırmak için, "bir jest yap" deriz, bir başka deyişle, sistemin halihazırdaki kurallarında beklenmedik olan ve eğer karşı taraf kabul ederse, bu özel etkileşime son verebilecek bir edimde bulun deriz. Ama eğer öteki bu edimi kabul etmezse ya da "kalpten" (Mauss 1990, 63) gelmediği için güvenilmeyecek zehirli bir armağan olarak alırsa, jest daha da ciddi bir düzeyde şiddeti tetikler. Bir jest yapmak sistemin durumunu dönüştürme riskini almaktır. Bir sosyal sistemi bir durumdan ötekine itmek için pek az şey gerekir, tıpkı suyu sıvı halinden gaz haline geçirmek için sadece bir derecenin gerekmesi gibi. Su daima su olarak kalır, ama artık aynı durumda değildir: Aynı fizik kurallarına tâbi değildir.[5] Bununla birlikte

4 Bu konuda bkz. 8. bölüm (makaralı çocuk).

5 Bu fizikçilerin faz geçişleri çalışması dedikleri şeydir. "Bir katı ısıtıldığı zaman, molekülleri eklenen enerjiyle titreşir. Bunlar bağlarını yukarı yönde iterler ve

gaz hali, sıvı halinin ters çevrilmiş görüntüsü değildir. Aynı şekilde armağan olmayanın hali, bir saklama halidir, bir alıkoyma hali, terk etmeme halidir, ki şiddetten çok farklıdır ve aynı mantığa tâbi değildir. Çok azı bile bir durumdan diğerine değişim yaratmaya yeter, ama iki hal aynı kurallara tâbi değildir. Şiddet ve armağan iki farklı haldir.

Gönüllü ve kendi devamlılığını kendisi sağlayan bir borçluluk/minnettarlık sistemi olan armağan bir artı halidir. En ters konumlarda, hatta en çelişkili durumlarda bile, daima bu aynı şaşırtıcı sonucu alırız. İster bir çift arasındaki ilişki, ana baba ve çocuklar arasındaki ilişki ya da gönüllü çalışma olsun; armağanla üçüncü bir kişiye, zaten bize vermiş olan birine, bir dosta ya da hatta bir yabancıya veririz, çünkü almışızdır ve daima karşılık veriyoruzdur. Ama daima verdiğimizden fazlasını alırız, böyle olmasını istemesek bile. Buna biz İncil'deki ağırlıklar örneğinin paradoksu diyoruz. Daima "artı alma" sistemi içindeyiz. Bu armağanın en genel yasasıdır, armağan nerede varsa ve normal halinde işleyebiliyorsa orada gözlenir. Armağan daima başka bir şey yaratır, bir ekin ortaya çıkmasını sağlar. Armağan klasik fiziğin kurallarına tâbi değildir: Armağanda bir şey yaratılır. Bir şey ortaya çıkar. İlk yaratım, doğumdur. Karşılığında verme güdüsü, en derin varlığımızın armağandan, bizi bir borçluluk/minnettarlık haline sokan doğumumuzun armağanından türediği olgusuna, bu apaçık olguya dayanır.

ARMAĞANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Armağan deneyimi, bizim, armağanı hesaplı bir karara indirgeyerek özgürlük probleminden kurtulma şeklimizin önündeki engeldir ve bizi kendiliğindenliğimizi birincil uyaran statüsüne terk etmekten alıkoyar. Armağan bizi kendiliğindenliği ve özgürlüğü birlikte düşünmeye zorlar. Nasıl? Armağan özgürdür.

---

maddeyi genleşmeye zorlarlar... Belirli bir ısı ve basınçta ani ve süreksiz bir değişim meydana gelir...Kristal form çözünür ve moleküller birbirlerinden uzağa kayarlar. Bunlar katıların herhangi bir özelliğinden çıkarsanamayacak sıvı yasalarına itaat ederler" (Gleick 1988, 127).

Yöntemsel bireycilik haklı olarak her şeyi gelenekler, düşünme tarzları, nedenler bakımından açıklayacak olan determinizme de şiddetle karşıdır (Boudon 1988). Yöntemsel bireycilik, aktörün özgürlüğünü ileri sürer. Bu, karar kuramlarına yaptığı hayati katkıdır; bir karar tanımı gereği, geleneği önerenlerin önerdiğinin aksine, aktörün özgürlüğünün, yer aldığı sistemlerin karşısında doğrulanmasıdır. Bu özgürlük yoksa, "karar" teriminin hiçbir anlamı yoktur. Fakat yöntemsel bireyciliğin önerdiği aktör, kararlarının hesaba dayanması anlamında rasyonel bir aktördür. Aktör iktidarı azamiye çıkarmaya çalışır. Kararları, yarar ve zarar hesabına dayanmaları bakımından rasyoneldir; kesinlikle çok sınırlı bir hesaplamadır bu (March ve Simon 1958), ama hesaplamadır. Bu davranışsal modelde kapsanmayan her şey, irrasyonel ve dolayısıyla özgür olmayan sayılır. Öteki eylemler, öteki davranışlar, kararlardan değil reflekslerden kaynaklanırlar. Bu görüşü, Boudon'un merkezdeki faydacı rasyonel modelden dışa doğru dereceli olarak çevredeki fevri ve irrasyonel olana doğru gittiğimiz eşeksenli daireler şeması (1988, 242) gayet iyi örnekler. Boudon, Simmel'in para analizindeki keskin sonucunu unutmuş görünür: "(Rasyonel düşünme tarzı) bir şeyin veya başka bir şeyin elde edilmesine yönelik araçları sağlayabilir, ama yaptığımız seçimlerin ve gerçekleştirdiğimiz edimlerin arkasındaki nihaî amaç için sonuçta önemsiz kalır" (1987, 559). Daha yakın tarihte Maclntyre şunu ileri sürmüştü: "Akıl, hesaplar. Olgusal gerçekleri ve matematik ilişkileri kurabilir, ama daha fazlasını yapamaz. Pratik alanda sadece araçlardan söz edebilir. Amaçlar söz konusu olduğunda sessiz kalmak zorundadır."[6] Boudon'un yaklaşımı tüm bir amaçlar, hedefler, değerler dünyasını, refleksin ve irrasyonalitenin hüküm sürdüğü alana devreder ve sadece araçlar hakkındaki kararlara, özgür karar statüsü verir. Alternatif olarak, değerlerin zaten orada olduklarını düşünür, tıpkı tacir için müşterilerin tercihlerinin zaten orada olması gibi, tacirin onlara uyması ve kendini onları tatmin etmenin bir aracı olarak görmesi gibi.

6 Aktaran Habermas 1986, 62.

Bu modelle kıyaslandığında armağan, özgürlüğün bir koşulu olarak rasyonel hesaplamayı önermemek suretiyle, özgürlüğün tanımında ekstra bir adım atar. Edimin kendiliğinden özgürlüğü ileri sürülür: Ne hesaplamanın bir sonucudur ne de bir tür reflekstir. Pratikte daima, Merleau-Ponty olsa söyleyeceği gibi, akıldan önce "zaten orada"dır. Armağan, karar kuramlarında tanımlanan türden bir karar ve bir hesaplama olmaksızın özgürdür. Hesaplama mekaniktir, sosyal bağlar değildir. Armağan eksiktir. Bir şey daima kaçar, önemsiz bir şey, armağanın ruhu, fazladan bir şey. Yeterince vermek için daha fazla veririz ve bu armağandır. Bu, armağanı anlayabilsek bile neden açıklayamadığımızı açıklar. Vermek, almak ve karşılığında vermek, aynı anda her yönde dolaşımda olan armağanın aşamalarıdır. Vermek, karşılığında vermektir ve bu, almaktır. Escher'in bir çizimi, *Day and Night (Gündüz ve Gece)*, armağanın bu yönünü çok güzel örnekler: Hangi yönde yolculuk ettiğini bilmeyiz, hangi noktada maddeden uzaklaştığını ve uçtuğunu bilmeyiz, nereye gittiğini de bilmeyiz. O, arz ve talebin keskin ve hassas mekanik kesinliğinin karşıtıdır. Armağanın hiçbir indirgemeci açıklaması yoktur: Eğer onu parçalarına ayırırsak tam da onu özel kılan şey kaçar. Mauss armağanın bütünsel bir sosyal olgu olduğunu ve bunun armağanın anlamının bir parçası olduğunu söylemekte haklıydı. Armağan ancak mecaz yoluyla hakikaten kavranabilir.

BİR MECAZ: ARMAĞAN BİR GARİP ÇEKERDİR

Armağan statik bir denge sistemi değildir; hatta sistemin çekim gücüyle kendisine çekildiği ve çevresinde dolandığı bir değişken -termostat ya da piyasa modelindeki fiyat gibi- etrafında sabitlenmiş bir dengenin bulunduğu homeostatik bir sistem de değildir. Armağan karmaşık bir sistemdir: Hiçbir basit bağlantı, hiçbir hiyerarşi yoktur. Belirli olguları kavramak için fizikçiler ve matematikçiler son on yıllarda yeni kavramlar geliştirmişlerdir: fraktal nesneler, garip çekerler [*strange attractor*] vb. (Gleick 1988). Bu modeller daha önceleri fizik kuram-

larının ele almadığı türbülans gibi olguları -klasik fiziğin "basit" çekerlerinin açıklayamadığı olguları- açıklar. Benzer biçimde piyasayı, belirli sayıdaki nesnelerin ve malların dolaşımından sorumlu basit bir çeker sayabiliriz. O halde armağan, insanlar arasındaki, ticarî model bakımından kavramaya çalıştığımız zamanki değiş tokuşlar kadar, piyasadaki ve bürokratik aygıttaki türbülansı da açıklayan bir garip çeker olarak görülebilir. Batı dünyası yüzyıllardır, değiş tokuşları sadece basit çeker bakımından analiz etmekte ısrarlı olmuş ve toplumu sadece iki aygıtın, piyasanın ve devletin yardımıyla açıklamaya niyetlenmiştir. Fakat bunlar bu amaç için yeterli değildir. Türbülans vardır. *Homo economicus* da, fizikteki gibi uzun süre bu kavranamaz olguya sırtını dönmüştü. Daha yakın tarihlerde, aynı şemayı kullanarak bir ayrıştırma[7] ya da türbülans bölgelerini analiz etme[8] girişimi oldu. Bizim fikrimizce başarısız bir girişim. Artık sosyal bilimlerin armağan denen bu garip çekerin varlığını kabul etmesinin zamanıdır. Piyasa, sarkaç gibi sabit bir noktaya sahip basit bir çekerdir (Gleick 1988, 169 ve sonraki sayfalar). Ticârî dolaşımda denge noktasını oluşturan bir işleme ulaşılana kadar, pazarlıklar bu sabit nokta etrafında yürütülür. Ekonominin basit çekeri, eşdeğerliliktir ve sistemin kalanını başlatır. Fakat armağan hiçbir sabit noktası bulunmayan bir çekerdir. Asla dengeye ulaşmaz. Eğer ulaşsaydı artık armağan sistemi olamazdı. Sabit bir nokta sistemin bir mola zeminine sahip olduğu anlamına gelir. Armağan için denge, karşılık borcunun geriliminde bulunmalıdır. Bu armağanın hareketinin motorudur. Armağan sosyal alanda ebedi bir harekettir. Armağanın yasalarını matematiksel olarak belirgin kılmak, armağan için, fizikteki gibi istatistiki bir ölçekte uzun bir zamansal dizi gerektirirdi, fraktal nesneler kuramını pamuk fiyatlarının dizisini kullanarak geliştirmek gibi.

7 "Kamusal seçim" kuramı gibi kuramlarla.

8 Bu konuda bkz. Buğra 1989.

ARMAĞAN VE BATI

Başlangıçta bize "verilmiş" araçlarla, Batılı aklın araçlarıyla armağan hakkında konuşmaya çalıştık. İlerlemek için dilimizi değiştirmek zorundayız, çünkü armağan en derin, en evrensel katmanlara, mitolojide cisimleşen katmanlara nüfuz eder. "Her şey sanki.... gibi oluyor"dan "bir zamanlar... vardı"ya geçiş yapmamız gerekirdi. Armağan için hayati olan ama modernitenin uzam -ticarî uzam- içinde çözündürdüğü zamanı eski durumuna getirmek zorundayız. Armağan daima bir hikâyedir. Kendi isteği dışında kendisinin ötesine sürülmüştür. Armağan hakkındaki bir kitabı ancak tevazu içersinde sonuçlandırabilecek olmamızın nedeni budur; biliriz ki, kapıyı yalnızca bir parça aralamışızdır, armağan dünyası tanım gereği kapsanamazdır, kendimizi ona bırakmalı, ona hükmedebileceğimizi, her şeyden önce de sırf akıl yoluyla hükmedebileceğimizi, varsaymamalıyız. Giriş bölümümüzün sonunda demiştik ki, armağan kişiden kişiye ilişkilerle işgörmek zorundadır. Bunun ne anlama geldiği, hem aracıların bulunduğu ilişkilerle kıyaslama yoluyla hem de daha olumlu bakımdan bir armağan ilişkisinde böylesi kişilerin bulunduğunun gösterilmesiyle aşama aşama aşikâr hale geldi. Kişi araç değildir. Dolaşımdaki şey, kendisiyle birlikte bu kişisel öğeyi taşır - benliğin bir parçasını içerir. Her armağan, benliğin bir armağanıdır ve ona kolaylıkla nesne muamelesi yapılamaz. Armağan animist düşünceden türer. Ticarî ilişki ise aksine, dünyanın ve hem insanlar arasındaki hem de insanlarla onları çevreleyen öteki varlıklar arasındaki ilişkilerin nesneleştirilmesidir. Sonuç hem insanların hem varlıkların sadece, dünyanın batı tarafından gerçekleştirilen büyük nesneleştirilmesi bağlamında düşünülebilmesidir. Aşağıdaki Inuitler ve karibularının [Kanada rengeyiği] hikâyesi bunu örnekler.

Bir Inuit köyünün sakinlerine, ren geyiklerini dış piyasalarda satılabilir kılmak için ticarîleştirmeyi öneren bir proje[9] sunuldu. Proje bir fabrika kurulmasıyla ilgiliydi ve topluluktaki

9 Bu bilgi, Radio-Canada 'da haber bülteninden alındı. 22 Nisan 1985.

işsizliği azaltacaktı. Hoş bir projeydi görünürde hiçbir sakıncası yoktu. Ama Inuitler yine de tereddüt ettiler. Neden? Çünkü ren geyiğiyle kişisel bir ilişkileri vardı. Ortak bir geçmiş ve kader zemininde, hayvanla ilişkileri, saygı ve minnet ilişkisiydi, pek çok etnolog tarafından betimlenmiş olan bir tür armağan ilişkisiydi.[10] Avcı toplumlar hayvanlarla başka bir hayat için bir hayatı değiş tokuş ederler. Böylece Sibirya'da hayvanları beslemek için birisi ormanda ölmeye gider. O kişi onlara, aldığı canı geri verir. Ve Kızılderililer zorunlu olandan fazla hayvanı öldürmemek zorundadırlar, çünkü bu başka birinin ölümüyle sonuçlanır. Öte yandan piyasa söz konusu olduğunda kişi, tür tükenene kadar öldürür. Bu ışıkta görüldüğü zaman piyasa değiş tokuşun yaygınlaşması değildir. Aksine bir sapkınlığı dereceli olarak nesneye dönüştürülen kahramanların tükenmesi noktasına bir itmeyi temsil eder.

Böylece Inuitler kendileri ve ren geyiği arasındaki bir armağan sisteminden, ren geyiğinin nesnelere dönüştürüleceği ticarî bir sisteme geçmeye tahrik edildiler. Köyün başkanının pek çok tereddüdü vardı. Belki kendisine sormuştur; "Bunu onlara yapabilir miyiz? Pis bir iş bu, bir gün cezamızı buluruz." Ren geyiklerinin ticarîleştirilmesi, Inuitler için şiddet içeren bir edim olurdu. Ren geyiğine bir nesne muamelesi yapmak zorunda kalacaklar ve hatta belki, modern insan gibi onları kendileri öldürmeye veya hatta bu ölüme tanık olmaya razı olmayacakları fakat ren geyiğinin hapsedildiği ve sonunda aşina olduğumuz koşullar altında kasaplık sığır gibi yetiştirildiği gelişmeyi kabul edecekleri noktaya varacaklardı. Bu kozmosla, ren geyiklerinin de bir parçası olduğu daha geniş bir dünyaya aidiyetimizle büyük bir kopuşun örneğidir. İnsanın, dünyanın geri kalanının bir ticarî mal haline gelen ve kaçınılmaz yasalara, fiziğin ve piyasanın yasalarına uyum sağlayacak bir nesneye dönüşmesi sürecinde dönüp kendine bakmasıdır. Son bir kere daha Mauss'un sık sık tekrar edilen önermesini hatırlayalım: "Başlangıçta..... eşyaların kendilerinin bir kişiliği ve içkin bir

10 Bkz. bu konuda Campbell vd. 1988.

gücü vardı" (1954, 49). "Ruhların ve eşyaların gelişi ve gidişinin, bir diğeriyle ayrılmaz biçimde iç içe" (48) olması, modern veya arkaik armağan için esastır.

Ama köy başkanı sonunda şunu eklemişti: "Ama öyle çok işsiz var ki." Bu son cümle, onun halihazırda ticarî modeli benimsemiş olduğunu gösteriyor.[11] Çünkü sadece bu modelde işsizlik vardır. Öteki modelde ise sadece ren geyiğinin kıtlığı söz konusudur. Eğer pek çok ren geyiği varsa ve yapacak hiçbir işin yoksa kendini işsiz diye düşünmezsin, çok şanslı biri sayarsın sadece!

ONLAR VE BİZ

Modernite der ki, sahip olmak özgürleştirir. Tüm çağların bilgeliği ise sahip olmak köleleştirir der. Fazla, tehlikelidir derdi arkaik toplumlar. Eşitsizlik, çatışma ve şiddet, fazladan gelir. Fazlayla ne yapılmalı? Kendimizi fazladan özgürleştirmenin birçok yolu var:

- hiçbir şeye sahip olmamak (avcı-toplayıcılar)
- hiçbir şey istememek, arzudan uzak durmak (Budizm, Zen, Diojen'in uzak duruşu);
- hiçbir şey borçlu olmamak, kendini borçtan özgürleştirmek (tacir);
- kendini mahrum etmek (*potlaç*, vb.);
- zor günler beklentisiyle kenara atmak (kuraklık, yiyecek kıtlığı);
- kendini başka bir özgürlüğe teslim etmek (mistisizm, Tanrı, mit, adsız alkolikler);
- fazlayı kutsallaştırmak, onu her bir mensubun uymak zorunda olduğu bir topluluk amacına dönüştürmek (büyüme paradigması).

11 Inuitler, asla zor dolayımıyla tahakküm edememiş olmamız bakımından eşsizdirler. Onlara sonunda ticarî modeli içselleştirene ve kendilerinin işsiz olduğuna inanmaya başlamalarına kadar para, ev vb. verdik. Bunlar, şiddet olmaksızın, armağanın araçları tarafından kibarca emildiler.

Hesaplama artık sosyal sistemden çıkartılınca serbestleşir ve modern armağana paralel olarak piyasanın sınırsız bir biçimde yayılması mümkün hale gelir. Hesaplama ve fazlanın "özgürleşmesi"ne ve bu özgürleşmenin, fazlanın sosyal bir üst-nesneye dönüşümü ile uzaklaştırılmasına tanık oluruz. Aşırı artık, armağandaki gibi eklenen bir şey değildir. Toplumun tümü onun peşindedir. Aşırı, kendini fazlanın üretimine "teslim eder" ve fazla giderek daha çok fazla (yatırım) üretmekte kullanılır, ta ki toplumun pek de farkına varmaksızın kendini fazlanın kontrollü üretimine adadığı noktaya varana kadar. Nihaî tüketim ve kullanım giderek daha ender hale gelir ve kullanışlılığın kutsallaştırılmasına ve faydacılığın büyümesine tanık oluruz ki bu da piyasayı dış kısıtlamalardan özgürleştirir. Bu kısıtlamaların kaldırılması, armağanı da özgürleştirir. Fakat armağanın bu özgürleşmesi sadece, eğer diğer kısıtlayıcı, serbest olmayan sistemler, farklı toplumlarda armağanın yerine getirdiği görevleri üstlenirlerse mümkündür. Hesaplama üzerine kurulu olan devlet ve piyasa kısmen armağanın yerini alır.

Armağanın bir analizi, "onlar" ve "biz"[12] arasındaki, ilkel ve modern toplumlar arasındaki farklılıklar nosyonunu sorgulamaya başlar. Fakat biri de diyebilir ki, böbrek bağışı yaptığımız zaman hiçbir kısıtlama altında değiliz, özgürüz, geleneğe uyan ve bu nedenle vermekten başka seçeneği olmayan "onlar" gibi değiliz. Ama kendilerine sorulduğu zaman böbrek bağışçıları, bunun kendi başına böyle olduğunu, sorgulamanın asla söz konusu olmadığını, önceden düşünülmüş olmadığını, acıya, kayba, ortaya çıkan risklere rağmen verdiklerini, çünkü gerekenin bu olduğunu söylüyorlar. Başka bir deyişle "ilkellerin" etnologlara verdiğiyle aynı cevap bu; antropologların "onların" gelenek tarafından yönetildikleri ve "onların" armağanının özgürce olmadığı sonucuna varmalarına yol açan aynı cevap. "Onlar" bize bunu söylemiyorlar, biz olguları bu şekilde yorumluyoruz, oysa kendi davranışımızla ilgili olduğumuz za-

12 Farklı fakat Bruno Latour'unkini tamamlayıcı olduğunu düşündüğümüz bir tarzda. Latour bu farkı, bilimsel terimlerle analiz eder (1991).

man aynı şekilde yorumlamakta duraksıyoruz. En azından, böbrek bağışıyla paralellik, ortaya konmuş olur.

Ve böylece armağan söz konusu olduğunda "onlar" ve "biz" arasındaki fark, ilk bakışta görünebildiğinden daha az belirgin görünür. İzin verirseniz insanlığın büyük düşünce okullarının armağan deneyimleri üzerine kurulu olduğunu hatırlayalım. Bu, Hıristiyanlık örneğinde apaçıktır. Buddha da kast dışı kalmış bir talihsize armağan vermek dolayımıyla aydınlanmayı başarmıştı. Ve Konfüçyüs der ki; "Ben aktarırım. Ben hiçbir şey icat etmem" (1987, 39). Bunlar "doğru" olsun olmasın (bu kişilerin eğer yaşadılarsa ne zaman ve nasıl gerçekten yaşadıklarını bulmak uğruna büyük enerji harcayan modern insan için tipik bir sorudur bu), olgu şudur ki, büyük tinsel hareketler kurmuş büyük bilgeler, mesajlarını başka yerden aldıklarını iddia ederler ve böylelikle kendilerini ve "mesaj"larını bir armağan sistemi içine yerleştirirler. Bu, kelimenin modern ve bilimsel anlamında bir olgudur. Aydınlanma düşünürleri hariç. Onlara şunu sormak lazım: "Işık" onlara nereden geldi? Her durumda (Aydınlanmacıların) felsefeleri sadece Batı toplumlarındaki küçük bir azınlık tarafından paylaşıldığı için, insanlığın büyük bilgelik okullarından biri sayılmaz. Aydınlanmadan yüzyıllar sonra pek çok insan hâlâ "karanlıkta" ve geniş çoğunluk dinlerine sempati duyuyor (hatta eski Komünist Avrupa'nın vatandaşları ve günümüzün bilimsel araştırmacılarının çoğu gibi Aydınlanma felsefesine derinden dalmış olanlar bile).[13] Ve, kendimizinkinden başka bütün büyük düşünce okullarının kurucularını "hayalci" olarak sınıflamak veya gerici olarak görmek, hakikaten mantıklı mıdır?

Modern armağana yolculuğumuzun sonunda, Batı dünyasının zihnimizi, armağanı nasıl algılayacağımızı bile biçimlendirip biçimlendirmediğini kendimize sormak zorundayız. Lévi-Strauss (1988, 127) şunu ileri sürer: "Batılı 'içebakış' (intros-

13 Bunlar, dinde bile karşılık olarak geri dönerler: CNRS'de (Fransa'da Bilimsel Araştırma İçin Ulusal Örgüt) yapılan yakın tarihli bir araştırmaya göre, Aralık 1989 tarihli *Nouvel Observateur* 1311'de yayımlanan bir rapora göre mümin araştırmacıların sayısı artıyor.

pection), Doğulu iç yolculuğun, ki kozmosu sarar ve benliğin seyreltilmesiyle sonuçlanan kopuşun bir reddini oluşturur, karşı kutbudur. Budizm için iç, dünyadır. Dış, yoktur; dış, Batının Aydınlanmasına özgü bir kavramdır." Armağanı kavramak için, onu, kendisi de insan ve kozmos arasındaki kopuştan türeyen bir kopuş üzerine -üretici ve kullanıcı arasındaki, "onlar" ve "biz" arasındaki kopuş- kurmayan bir düşünce tarzı içine yerleştirmenin esas olduğunu gösterdiğimizi umuyoruz.

Kendimizi dinden ayırdığımız gibi, faydacılıktan da ayırmak zorundayız. Ölümü sadece bir ceset bakımından düşünmek ve dolayısıyla hayatı da sadece bir ceset öncesi durum olarak görmek bizim için mantıklı mıdır? Hayat vermek, bir şeyin ancak başka birinin kaybı üzerinden tanımlandığı ticarî deneyimi aşmaktır. Hayat veren kimse, sadece hiçbir şey kaybetmemekle kalmaz, bu bir armağan aktarımı meselesi olduğu için, ayrıca her şeyi kazanır. Biri, başka birisinin kaybetmeksizin verdiği hayata dönmek suretiyle kazanır ve öteki de, başka birine, nesne olamayacak birine hayat boyunca verme şansını kazanır. İnsan ayrıca ölümün kavrayışına erişmeyi kazanır ve ölme yetkisini, bir gün hayatı geri verme yetkisini kazanır. İnsan hayat vermişse, kendi ölümünü kucaklayabilir ve ölümü bir ceset durumuna, bir nesne durumuna erişmekten başka bir şey olarak düşünebilir. Hayat vermek ayrıca ölümü kabul etmektir, çünkü hayat verenler ölmek zorundadırlar, öyle ki doğanlara yaşayacak yer açılsın. Böylesi bir değiş tokuş gönüllüdür, çünkü doğanlar sonsuz ölçüde zayıftırlar ve hayat verenler tarafından anında yok edilebilirlerdi. Joseph Campbell'in belirttiği gibi, pek çok toplumda ölümün tanrısı aynı zamanda doğumun ve cinsiyetin de tanrısıdır. Campbell şunu da ekler: "Bir çocuğa döl verdiğiniz veya bir çocuk doğurduğunuz zaman, ölü birisinizdir. Çocuk yeni hayattır ve siz sadece bu yeni hayatın koruyucususunuzdur"(1988, 110). Bu, öncelikle kadınlara ihsan edilmiş olan bu hayat verme yeteneğini paylaşmanın erkekler için neden çok önemli olduğunu açıklar. Bu ayrıca, çocuklu evliliğin toplum için temel olduğunu ve hediyelerin odak noktası olduğunu da açıklar. Doğum tüm toplumlarda özsel bir armağandır.

Cogito, dünyanın reddini, *homo economicus* toplumun reddini önerir. Armağan bizi topluma ve dünyaya bağlar. Armağan insanlığı kozmosda tekrar eski yerine yerleştirir. Armağan evrensel bir değiş tokuş kuramıdır, sadece ticarî oyundaki kahramanlarla sınırlı olmayan bir kuramdır. Nesneden daha fazlasını kabul etmiş bir evrendir ve bireysel hakların aşkınlığıdır. Eğer haklar mantığında ısrarlıysak, başkalarının haklarına daha fazla dikkat eder hale geliriz ve bu iyidir. Fakat bu mantık bir de simetrik olarak, haklardan yararlanmak için gerekli niteliklere sahip olmayan herkesin, başka bir deyişle haklarını savunma ve genel yarar terimleriyle düşünme yeteneğine sahip olan rasyonel bir yurttaşın statüsünden mahrum herkesin dışlanması mantığıdır da. Ve bu bizi, azar azar, sadece hayvanları değil ama çocukları da dışlamaya yöneltir. Çocuğun hakları, çocuğun önceki tanımına bağlıdır; ve bunun hakkında çocuğun söyleyecek hiçbir şeyi yoktur, önceden hiçbir hakkı yoktur. Haklar doğumla başlar. Demokrasi giderek daha kapsayıcı bir yurttaş tanımı yapmaktadır, bu tanıma göre, yurttaş, akıl ihsan edilmiş biridir. Fakat bu aklı genişletmenin sınırları vardır. Kavramlaştırmayla başlayarak ve çocuk bir yurttaş haline gelene kadar insanlar, henüz tam olarak oluşmamış, tam bütün olmamış, henüz özgür olmamış, bir kişi olmak için gereken şeye henüz sahip olmayan, kendilerini savunma hakkından henüz yoksun sayılırlar. Hakları sadece ötekilerin -yetişkinlerin- onlar adına üstlenmekte mutabık oldukları yükümlülükler olabilir. Belirli bir noktada armağan, haklardan üstlenilmek zorundadır.

Modernitenin üreticilerle kullanıcılar arasındaki temel bir kopuş, uzun vadede her sosyal bağı, yabancılar arasında olan ve piyasa veya devlet tarafından yönetilen bir ilişkiye dönüştüren bir kopuş üzerine kurulu olduğunu belirttikten sonra, artık daha da can alıcı bir bölünmenin ortaya çıkmakta olduğunu görürüz: evrenle bir kopuş ki insanı gelenekten (geçmişten) ve aşkınlıktan koparır. Başka bir deyişle verili bir zamanda var olan makûl faydacı bireylerin totalitesi olmayan her şey, ya bir nesneye (hayvanlardan başlayarak evrenin kalanı) ya da

bir yanılsamaya (ölüler, atalar ve henüz var olmayanlar) dönüştürülür. Bir yandan kozmosla diğer yandan geçmişle ve gelecekle bu ikili kopuş, moderniteyi noktasal, dar ve kaygılı kılar, biri olma duygusunu artık imkânsız hale getirir. Oysa armağan, "ne canlılar arasında ne de ölülerle...., ne taşlarla ne de vahşi hayvanlarla hiçbir sınırı olmayan" (Baudrillard 1976, 107-108) simgesel değiş tokuşa erişim sağlar. Ölümün reddi, bizi bu "gerçeklik"ten esirgemek bir yana, sadece ölümle ilişkili kaygımızı artırır. Bu kaygıyla başa çıkmanın tek yolu, birisi veya bir şey için, bir çocuk, bir kedi veya bir dava için insanın kendisini vazgeçilmez kılmasıdır. İnsanlar daima kendilerinden vermişler, onları ezen her şey karşısında birazcık huzur bulabilmek için daima yükümlülükler yaratmışlardır. Bu armağan ilişkisinin kökenidir: sürekli yükümlülükler yaratılmasıdır, ki bu yükümlülükleri modernitenin tâli yollarının her yerinde buluruz, modern ilerlemenin kendimizi onlardan soymamıza izin verdiği kadar hızla yeniden biçimlenirler ve bizi kaygıdan kurtarırlar.

Ticarî evren garantiler ki, eşyalar sadece "üretilebilir ve işlenebilir"dir. Hiçbir şey ortaya çıkamaz veya ortadan kaybolamaz. Dolayısıyla ölüm bir cesetin üretimidir. Ama armağanla eşyalar ortaya çıkar ve ortadan kaybolur. Armağan bir şeyin, bir hünerin, herhangi bir şeyin ortaya çıkmasıdır. Armağan bir doğumdur. Armağan ortaya çıkan şeydir ve herhangi bir edimde, herhangi bir yasada hatta armağanın kendi yasasında bile öngörülemez. Karşılık beklemezlikte paradoksal olan şey işte budur. Kendini ekstra bir şey olarak dışa vuran, iyilik ve zarifliktir *(grace)*.

Cömertlik minnet doğurur. Bu her şeyi anlatıyor. Cömertlikte bir vücuda getirme vardır. *Petit Robert* sözlüğü cömertliği, vermekle yükümlü olduğundan *daha fazlasını* vermeye kalkışan, armağanın kendi kurallarının ötesine geçen birinin özelliği olarak tanımlar.

Armağan terimleriyle düşünmek, artık çevremizde olanı (önce bağları ama eşyaları da) araçlar ve amaçlarımıza hizmet eden dolayımlar olarak görmemektir. Ve bu bizi tekrar hem

Dale Carnegie'nin paradoksuna hem de araç-amaç ilişkisinde bulunan garip çevrime götürür. Vermek akışın, döngünün içine dalmaktır, çizgisel düşünüşten uzaklaşmak, ataları yeniden keşfederek onlarla zaman içinde hem yatay hem dikey olarak yeniden bağlantılanmaktır. Piyasanın uzamsal genişlemesi zamanı daraltır ve ataları, toz haline gelmiş olan cesetlere dönüştürür. Oysa armağanda taraflar statüleriyle ya da ticarî çıkarlarıyla değil, tarihleriyle, geçmiş zamanda aralarında olmuş olanla birleşirler (Gouldner 1960, 170-171). Armağan, hayatın gerçek tanımıdır. Bizi kozmosa bağlayan, düalizmi kırarak bizi dünyayla tekrar ilişkilendiren somut ve gündelik bir edimdir. Evrene girmenin iki yolu vardır: Her bir eşyanın yegâne özelliklerinin, geride piyasa ve parayla eşdeğer bir teki kalana kadar dereceli olarak uzaklaştırılması ya da tikel olanın mit, armağanın kabul (kozmosa giriş, yeniden doğuş deneyimi) ve mecaz (Bateson 1987) yoluyla evrenselleştirilmesi.

Armağan, efendi ve köle diyalektiğinin alternatifidir. Başkalarına tahakküm etme veya başkalarınca tahakküm altına alınma meselesi değildir, doğanın efendisi olma veya doğa tarafından yok edilme meselesi de değildir; daha geniş bir bütüne ait olma, bir ilişkiyi, bir mensup haline gelişi yeniden kurma meselesidir. Modern insan, sıklıkla düpedüz yerinde bir kullanılma korkusundan dolayı, artık kendini kozmik akışa bırakmayı başaramaz, onun yerine tüm evreni, bağlayıcı olmadıkları ve her an terk edilebilecekleri için tehdit edici görünmeyen nesnelere indirger. Modern insan kirlilik yaratır, reddedilen ve son kertede reddedenin içinde boğulur.

Modern insan kendini insanlarla bağlardan özgürleştirir, onun yerine mümkün olduğu ölçüde şeylerle bağları koyar; kuşkusuz tıpkı bir kediyi ya da köpeği bir çocuktan ayırmanın daha kolay olması gibi, çok daha az kısıtlayıcı olduğu bir zeminde yapar bunu. Maddi kısıtlamalardan özgürleşmeyi sağladığı varsayımıyla, sahip olunan şeylerin sayısı devasa ölçülerde artar; bu, tüm serüvenin özelliği olur: İnsanlar şeyleri biriktirmek sayesinde açlığın, soğuğun ve benzerlerinin tarihsel kısıtlamalarından özgürleştiler. Bunun en ciddi ve sapkın sonu-

cu şudur: Biriktirme bizi sadece özgürleştirmemekle kalmaz, ayrıca şeylere bağımlılığımızı artırır, bir ihtiyaçlar bolluğu yaratır, hatta fiziksel direnç kapasitemizi değiştirir, bizi kendimizi kendilerinden ve sosyal bağlardan özgürleştirmek için üretmiş olduğumuz nesnelere karşı savunmasız ve bağımlı kılar.

Hiçbir karşılık vermeksizin aldıklarının birikmiş ağırlığı altında ezilerek, karşılık verme görevinden sahte bir şekilde kurtulmuş olan modern birey, aşırı hassasiyeti yüzünden insan ilişkilerini tolere etmesini imkânsızlaşmış korkunç bir malul haline gelir.[14] Kullanılma korkusu yüzünden verme-alma-karşılık verme döngüsünden kaçan, döngüyü, tek taraflı, nesnel, kesin, hesaplanabilir, mekanik, öngörülmüş, bilançosu dengede, açık, nesnelleştirilmiş, soğuk.... ilişkilerle sterilize eden, negatif ilişkilere karşı bağışıklığını kaybetmiş savunmasız bir varlıktır; oysa görmüş olduğumuz gibi, karşılığında vermek vermektir, vermek almaktır ve karşılığında vermektir, almak vermektir ve vermek, almak, karşılığında vermek, her zaman, dünyanın belirlenmemişliğini, varoluşun riskini kabul etmektir; toplumu canlı tutan, toplumun tümüne hayat veren her zaman budur.

GÜNÜMÜZÜN DÜNYASI KİME AİT?

Nasıl oldu da sosyal bilimler *"tour de force"* (hangi cendereden geçtiler de), sosyal bağlar hakkında onları gündelik hayatla ilişkilendiren kelimeleri -teslimiyet, bağışlama, feragat, sevgi, saygı, onur, günahların bağışlanması, selamet, tazmin, merhamet, insanlar arasındaki ilişkilerin ta kalbinde bulunan ve armağanın beslediği her şeyi- kullanmadan konuşmaya başladı? Sosyal bilimler dinin neden bir mecaz olarak varlığını sürdürdüğünü kavramakta başarılı olmadığı konusunda Bateson'la

14 Ve ayrıca hayvanlarla ilişkiler: Kesilen bir hayvanın -dana, tavuk vb.- seyrine tanık olmak mümkün değildir ama kârlı modern yetiştirme akışında hayvanlara uygun görülen muameleyi, herhangi bir toplumun böylesi bir ölçekte yaşamadığı kadar kötü bir muameleyi mükemmelen hoşgörebiliriz. Bu saklı olduğu sürece insan eti ticarî korumanın plastiğinde ambalajlanmış et olarak gördüğü sürece, mükemmelen kabul edilebilirdir.

hemfikir olmalı; dinin ikamesini bulmakta daha da başarısız ayrıca. Eğer Tanrı yoksa, insanlar zorunlu olarak faydacı mıdır? Kendimizi tanrıların yerine koymadan tanrıyı inkâr edebilir miyiz? Temsilî demokrasi için can alıcı soru ve onun içsel garip halkası şudur: "Kendi kendimizi esirgeyebilir miyiz?"

Cevabı bildiğimizi iddia etmiyoruz, ama armağanı göz ardı edemeyeceğimizi ya da onu toplumun öteki modern açıklamaları içine asilimile edemeyeceğimizi gösterdik. Bunu yaparken, tüm özgül açıklama iddialarının, tıpkı faydacı indirgemeciliğin yaygın uygulanışı gibi, istenmedik olduğunu gösterdiğimizi umuyoruz. Ama faydacılığın varlığını ya da önemini inkâr etmiyoruz. Her yerde -ya da hemen hemen her yerde- öz çıkar vardır. Ancak sadece öz çıkarın bulunduğu nadiren görülür. Sosyal dünya, mensuplarının mükemmellikten uzak hesaplarına tâbi determinist bir makine değildir. Armağanla ilgilenmek, dünyanın, günümüzde genellikle inanılandan çok daha fazla bağışçılara/verenlere ait olduğuna inanmaktır. Charles Foster Kane, bunu unutmuş olduğu için kalesinde yalnız başına öldü. "Zahmetsizce doğmuştu ama bin zahmetle ölüyor" (Bob Dylan). Armağan hayatın ve evrensel enerjinin kaynağıyla bağlantının yenilenmesidir.

Ama bunun hiçbir "kanıtı" yoktur. Aslında bu sayfalarda sunulmuş olduğu gibi armağanın varlığının bile, hiçbir zaman birini sevmemiş, sadece cinsel ilişkileri bilimsel olarak gözlemekle yetinmiş biri için aşkın varlığının kanıtından daha fazla hiçbir kanıtı yoktur. Armağan deneyimden doğan bir düşünümdür. İnsan düşünümün anlamına ulaşmak için deneyimi paylaşmalıdır. Armağan tıpkı pornografinin erotizmi yok etmesi gibi, analizin ve parçalarına ayırmanın yok ettiği olgulardan biridir. Bir olgunun dışarıdan gözlenmesi sadece olguyu değiştirmekle kalmaz (Heisenberg), çoğu durumda onu yok da eder. Armağanın ruhu olmaksızın şeyler artık herhangi bir bağı desteklemeyen bir model içinde dolaşımda olabilirler. Ama ruh var olduğu zaman bile onu görmek gözleyene bağlıdır: Sadece armağanın ruhuyla dolu olanlar, insan davranışlarını gözlerken onu işbaşında görebilirler.

İnsan deneyimi olarak armağan hakkında bazı olgusal düşünümlerle bitiriyoruz. Burada iki çelişkili fikir buluruz:

- Kaybın, tasfiyenin, nesnelerden gönüllü bir ayrılmanın, feragatın kabulü fikri
- Fazla fikri, aniden ortaya çıkışlar, beklenmedik olan, israf, vücuda getirme/döl verme fikri.

Artık bu iki fikir, modern düşüncede bir arada var olamıyor. Kayıp, ancak, işletmede ya da sömürülmekte olanın kullanılmasının bir yolu olabilir. Vücuda getirmek de imkânsızdır, çünkü sadece üretim vardır ve her üretim, artı değer ya da kâr hariç hiçbir şeyin asla ortaya çıkmadığı bir süreçte, aynı şeyin bir yeniden üretimidir.

Sosyal bilimlerde, yetişkin olmak için insanın annesini kaybetmek zorunda olması -ondan vazgeçmek zorunda olması- olgusuna, her insan için temel olan bu deneyime sadece psikanaliz duyarlıdır. Fakat psikanaliz de borçluluğu/minnettarlığı tamamen olumsuz, insanın özgür olması gereken bir şey olarak görme eğilimindedir; ticarî model için tipik bir yaklaşımdır bu. Psikanaliz için armağan sıklıkla zehirlenmiş hale gelir.

Nesnelerden ve insanlardan vazgeçme deneyimini kavramak ve vücuda getirmeyi ve böylesi bir deneyimin sunduğu yenilenmeyi bilmek, nihaî olarak ölümün çıraklığını yapmaktır. Ve armağanın.

Sonsöz

ALAIN CAILLÉ

Armağan Dünyası'nın temasını ve yapısını oluşturan fikir birkaç sözle özetlenebilir: Mallar ve hizmetler yalnızca piyasa yasalarına veya devletin yeniden dağıtım kurallarına göre dolaşmazlar. Yani, bu süreçte, yalnızca alışveriş hesaplamaları veya gelir vergisi ve kamu hizmetleri değerlendirmeleri etkili değildir. Söz konusu iki biçim kadar, hatta onlardan da önemli bir üçüncü biçim daha vardır -armağan ve karşı armağana göre dolaşım. En basit şekliyle bu fikir, Karl Polanyi'nin eserlerini veya Marcel Mauss'un *L'Essai sur le don* (1923-1924) adlı çalışmasını okumuş olanlara âşinadır. 1981 yılında tam da bu fikri işleyip zenginleştirmek üzere kurulmuş olan *La Revue du MAUSS* okurları ve yazarları da bu fikre âşinadır.

Bu, basit bir fikirdir, ama bu fikri hesaba katıp sonuçlarıyla başa çıkmaya çalışan akademik sosyal bilim disiplinlerine eleştirel bir gözle bakmamıza olanak sağlayacak ölçüde güçlü ve alışılmadık niteliktedir. Konu derinleştirilmeden ele alındığında, bir mübadele biçimi olarak armağan fikri, sosyal bilimcilerde şu tezi benimsemek için âdeta karşı konulmaz bir arzu uyandırmaktadır: Premodern kültürler ile modern kültürler arasında radikal bir kopuş söz konusudur, armağan premodernlere ait bir mübadele tarzıdır, biz ise piyasa ve devlet dola-

yımıyla hareket etmekteyiz. Marcel Mauss, Claude Lèvi-Strauss ve Karl Polanyi bile bu arzuya karşı koyamamıştır.

ARMAĞANLARIN DÜNYASI'NIN KATKISI

Armağan Dünyası'nın yayımlanmasından önce tartışmanın ne durumda olduğuna bakmak, bize Jacques T. Godbout'nun katkısını değerlendirme fırsatı sağlayacaktır. Ben kendi adıma, Godbout'ya en azından iki önemli açıdan ufkumu genişlettiği için şükran borçluyum. Birincisi, armağan yoluyla mübadele hipotezini bütünüyle ciddiye alarak bu mübadele biçiminin -Marcel Mauss'un öne sürdüğü gibi- öteki iki biçimin tarihsel atası olmakla kalmayıp modern toplumda da tam anlamıyla varlığını koruduğunu gösterme işini üstlenen kuşkusuz ilk kişidir Godbout.[1] Armağan, piyasayla ve devletle rekabet halinde olduğu gibi onları tamamlamaktadır. Godbout'nun eserinde bu fikirle ilk kez karşı karşıya geldiğimde, şöyle düşündüğümü hatırlıyorum: "Tabii! Mauss'un, Polanyi'nin ve diğerlerinin parlak (ama sürdürülmeyen) keşiflerinin işaret ettiği yön bu!"

Godbout'ya şükran borçlu olmama yol açan ikinci neden (sanıyorum, eserinden etkilenen okurlar da bu noktada benimle hemfikirdir), bu yeni kıtayı kuramsal titizliği elden bırakmayarak keşfe girişmesi ve belki de en önemlisi, bunu yaparken keşfettiği toplumsal pratiklerin derin varoluşsal ve etik boyutlarını -dolaysız ve çoğu zaman sezgi dolu bir dille ve incelikli bir anlatımla- kavrama gücünü yitirmemesidir. Bu yalınlık, *Armağan Dünyası*'nın çok farklı kesimlere, hatta çoğunluğu sosyal bilimlerle doğrudan ilgisi olmayan tutkulu bir okur kitlesine ulaşmasını sağlamıştır. Bu nedenle, bugün moda olan bir dizi epistemolojik mülahazaya boğulmadıkça ve alışıldık jargon içinde sunulmadıkça bir tezin meşru olamayacağına inanan sosyologlar tarafından kitaba bir süre ihtiyatla bakılmıştır. Ama artık bu çevrelerde bile kitabın değeri teslim edilmektedir.

---

1 En azından Fransızca konuşulan dünyada.

Peki neden? Çünkü kitap, armağan dünyasının çarpıcı bir şekilde yeniden keşfinin en ön safında yer almaktadır ve bu keşif süreci hızla devam etmektedir. Armağan konusu, Titmuss'un bir armağan olarak kan bağışı üzerine 1970'lerde yazdığı büyük eserinden sonra neredeyse bütünüyle göz ardı edilmişti. Âdeta armağanın birincil işlevi göçüp gitmiş bir dünyanın kalıntısı olmaktı. Günümüz dünyasında armağanın rolünü ele almak fiilen bir tabu haline getirilmişti. Ama son on yılda armağan üzerine birçok kitap ve makale yayımlandı. Fransa'da, daha önce tabu haline gelen konu artık merkezî bir yer kazandı. Bu eserlerin yalnızca birkaçını analım: Jacques Derrida'nın *Donner le temps* ve *Donner la mort*'u, Jean-Luc Marion'un *Etant donné*'si, Maurice Godelier'nin *L'Enigme du don*'u ve Pierre Bourdieu'nün birçok eseri.

EKONOMİK SOSYOLOJİDEN GENEL SOSYOLOJİYE

"Mauss'çu" bir perspektifle, *Armağan Dünyası*'nın yayımlanmasından bu yana yaşanan olayların genel bir değerlendirmesini kabataslak bir biçimde yaparak, kitabın ve çözüm getirmediği sorunların açtığı olanaklara kısaca değinmek istiyorum.

Armağan Dünyası, basitçe, ekonomik sosyolojinin canlanışına yeni bir katkı olarak görülebilir. Her yerde sosyal bilimciler, somut ekonomik faaliyetin ancak toplumsal ağlara gömülmüş [*embedded*] bir biçimde meydana geldiğini ve yayıldığı olgusunu (yeniden) keşfettiler. Söz konusu ağların çok çeşitli özelliklerinin hâlâ ortaya konup analiz edilmesi gerekiyor. Armağan fikri, artık geniş kabul gören bu yaklaşıma, şu içgörüyü ilave etmekte: Bu toplumsal ağlar güven ve sadakate dayanır, armağanlar ve karşı armağanlar da bunların oluşumunda ve ortadan kalkmasında temel önem taşıyan unsurlardır. Güven varlığını sürdürdüğü sürece, işbirliği mümkündür. Bundan çıkan sonuçlar, Godbout'nun aile ağları ve organ nakli üzerine daha sonraki çalışmalarında (Godbout ve Charbonneau 1993; Godbout 1994, 2000) ve benim bir araştırmamda (Caillé 1994) ele alınmıştı. Bu çalışmalar, armağanın bir karşılıklı pozitif borçluluk

durumunu, "iki taraf da kazansın oyunu" denebilecek bir ortamı mümkün kıldığını göstermektedir. Öyle görünüyor ki, egoist rasyonalitenin sınırlılıklarını ancak armağan -yani, bir karşılık geleceği garantisi olmadan bir şey verme riskini göze almak- aşabilmektedir. Egoist rasyonalitenin sınırlılıkları, aktörleri iki tarafın da kaybedeceği, optimum-altı bir durum içine hapseden oyun kuramı örneklerinde, yani bedavacının paradoksunda ve tutuklunun ikileminde görülür.

Ama armağanla ilgili gözlemler, ekonomik sosyoloji alanının çok ötesine uzanan sonuçlar getirmektedir -yalnızca ekonomik ağlar değil, toplumlar ve toplumsal bağlar da armağan aracılığıyla oluşup şekillenir. Çağdaş toplumlarda armağanın ne kadar yaygın olduğu anlaşılınca bu nokta daha âşikâr hale gelir, çünkü böylece armağanı genel bir fenomen olarak inceleme imkânı doğar. Topluma armağan açısında bakmak, tikel değil, genel bir sosyoloji geliştirmenin kapısını aralamaktadır. Bu genel sosyoloji, armağan paradigması adını verebileceğimiz olgu sayesinde mümkün hale geliyor. Armağan, Mauss'un gösterdiği üzere, aynı anda hem serbest olarak hem de yükümlülük gereği, hem çıkar gözetilerek hem de çıkar gözetmeden verildiği için, yöntemsel holizm ile yöntemsel bireycilik arasındaki alışıldık çatışkıları aşmamıza ve genelleştirilmiş bir simgesel etkileşimciliğin ana hatlarını belirlememize olanak yaratan bir model sağlamaktadır (Caillé 1996).

Ne var ki, armağan paradigmasının bu büyük hedefe ulaşmayı sağlaması için, belirleyici önem taşıyan iki kuramsal kanıtın ortaya konması gerekir. İlk olarak, Marcel Mauss'un incelediği "armağan" ile ekonomi politikçilerin "politika" terimi çerçevesinde incelediklerinin denkliği gösterilmelidir -bu ikisinin bağını, ya da daha doğrusu Georg Simmel'in *Vergesellschaftung*[2] terimiyle işaret ettiği ortak toplum kurucu yönünü ortaya koymak demektir bu. İkincisi, Mauss'un analizinde ele alınan armağanın -verme, alma, karşılığında verme üçlü yükümlülüğü dolayımıyla çatışmayı ittifaka (ya da tersi) dönüş-

2 Bkz. *La Revue du MAUSS semestrielle II. Vergesellschaftung* "toplumsallaşma, toplum kurma" anlamına gelir.

türme tarzı olarak en geniş anlamıyla- tasavvur edilebilecek en kapsayıcı ve kökensel (yani, başka toplumlara köken oluşturan) toplumun temeli olduğunu gösterebilmeliyiz. Bunun için, aynı kökensel niteliğe sahip olduğu ileri sürülen -borç, simgesel, fedakârlık, din gibi- rakip kavramlara karşı armağanın merkezî rolünü savunmamız gerekir. Bu da, dinin, fedakârlığın ve borcun, çeşitli toplumsal düşünce okullarının[3] öne sürdüğü gibi genel armağan sisteminin karşıtı sayılamayacağını, bu sistemin uğraklarından ya da dönüşümlerinden başka bir şey olmadıklarını göstermek anlamına gelir.

LA REVUE DU MAUSS VE ARMAĞAN PARADİGMASI

La Revue du MAUSS, Armağan Dünyası'nın yayımlanışından beri bu kuramsal meseleleri çözüme kavuşturmaya çalışmaktadır. Özellikle *La Revue du MAUSS Semestrielle*'in üçüncü serisinin 1., 5., 8., 11. ve 12. sayılarında bu konuya ağırlık verildi. Ben de son yıllarda esas olarak böyle bir paradigmayı mümkün kılan koşulları aydınlatmaya yönelik çalışmalar yaptım.[4] Bu, pek çok boyutu olan kapsamlı bir girişimdir. Eğer buraya kadar ortaya konan görüşler geçerliyse, o zaman Mauss'un eserini geliştirerek sürdürmek, Émile Durkheim'ın Fransız sosyoloji okulunu yeniden güncelleştirmek ve canlandırmak anlamına gelecektir. Bu, çok iddialı bir projedir, ama böyle bir projeyi ortaya atmak alçakgönüllülüğü unutmak demek değildir. Burada ana hatları ortaya konan araştırmanın, düşüncelerin ve gözlemlerin doğrultusu bana umût verici ve temelleri bakımından sağlam görünmektedir. Ne var ki, projenin yalnızca adını koymuş durumdayız, projenin geliştirilmesi yolunda ilk adımların bile atıldığı söylenemez. Bunun nedeni,

---

3 Örneğin, psikanaliz, simgesel ile borcu insan gerçekliğinin kökeni olarak gösterme eğilimindedir. René Girard ve çalışma arkadaşları bütün arkaik toplumun matrisi olarak fedakârlığı görürler. Başka yazarlar -ki aralarında, Godelier gibi Marksist olanlar da vardır- armağanın gerçekliğini kutsal olanın gerçekliği karşısında ikincil sayarlar.

4 Bu konu üzerine ilk yayınım 1994 tarihini taşımaktadır. Konu hakkında *Le Paradigme tiers du don* adlı yeni bir kitabım yakında yayımlanacak.

armağan paradigmasının -tabiî mevcut olduğunu kabul edersek- hiç de paradigmatik nitelik taşımamasıdır. Her şeyi bireysel çıkar ve rasyonellikle açıklayan metodolojik bireyciliğin ya da her şeyi mevcut toplumsal bütünlükle açıklayan holizmin tersine armağan paradigması bütün sorularımıza cevaplar getirmez. Bu paradigma tam tersine her şeyi sorgulamaktadır. Arkaik armağan, diye yazar Mauss *Essai sur le don*'un başında, zorunludur. Bunu, "özgürlük zorunludur" şeklinde okumak gerekir. Mauss, ayrıca çıkar gözetmezliğe ve karşılık beklemezliğe işaret eder. Ama armağan ilişkisi bunlara uygun olarak kurulurken, hem verenin hem de alanın çıkarlarına hizmet eder. Öz çıkar ve ötekinin çıkarı ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir. Böylece armağanın ve genel olarak toplumsal eylemin indirgenemez dört bileşeni karşımıza çıkar: Özgürlük ya da yükümlülük; öz çıkar ya da ötekinin çıkarı. Ama her toplumda ya da her toplumsal eylemde, eylemin indirgenemez bu dört boyutunun göreli önemini *a priori* belirlememizi sağlayacak hiçbir şeye sahip değiliz. İşte bu nedenle, *La Revue du MAUSS*'a katkıda bulunan ya da daha genel olarak Marcel Mauss'un mirasına sahip çıkanların, armağan konusuna farklı şekillerde yaklaşmasına şaşırmıyoruz. Bu farklı yaklaşımlar, aslında, eylemin dört boyutunun ayrı ve isabetli bir şekilde ele alınmasını sağlamaktadır.

Önce, armağanı daha genel simgecilik sistemi yoluyla inceleyenleri bir yana bırakalım. Bu yazarlar çok büyük önem taşımakla birlikte, bu sonsöz sınırları içinde değerlendirilmeleri mümkün değildir. Geriye kalan yaklaşımları şöyle özetleyebiliriz:

1. Armağanı esas olarak Durkheim ya da Lacan'ın yükümlülük uğrağı açısından görenler. Bunlara örnek olarak, armağanın ritüel boyutunu ısrarla vurgulayan Guy Nicolas'yı (Nicolas 1996) ve armağanı karşılıklılık normu kadar önemli sayan Dominique Temple ve Mireille Chabal'ı sayabiliriz.
2. Armağanı öz çıkarın sonucu sayıp, bunun maddi çıkara indirgenemeyecek çok özel bir öz çıkar olduğunu ileri sü-

renler. *Ancien Régime*'de bu, *intérêt de gloire*, yani rekabet yoluyla kazanılan şan ve şöhret diye bilinirdi. Jean-Luc Boilleau (Boilleau 1995) ve Luc-Marie Nodier (Nodier 1996) bu yaklaşımı savunur.

3. Fenomenoloji geleneğine bağlı olan başka yazarlar ise, armağanı esas itibarıyla, kendini ifadenin (*Selbstdarstellung*) bir parçası olan bağışlama boyutu çerçevesinde değerlendirirler -bütün estetik fenomenlerin bu boyutla gerçekleştiği belirtilir (Hyde 1989, Dewitt (E) 1993, Raynal 1993, 1996).
4. Nihayet armağana kendini ifade etme, işlevselliğin görünüşe yedirilmesi (gerçekten çok Arendt'çi bir değerlendirme). olarak yaklaşanlar bulunmaktadır. Bu, armağana çekişmeci [*agonistic*] bir yaklaşıma en yakın konumdur. Ama, başkalarıyla ilişkilerde kendiliğindenliği, sempatiyi, dayanışmayı ve ilksel *philia*'yı vurgulamasıyla ondan ayrılır - zaten bunlar olmadan da hiçbir toplumsal bağ tasavvur edilemez.

ARMAĞANLARIN DÜNYASI'NIN SINIRLARI

Bu şematik tabloda *Armağan Dünyası*'nın yeri nedir? Kuşkusuz tek bir kategoriye tam olarak uygun olduğu söylenemez. Bazı titiz yorumcuların işaret ettiği üzere, Godbout'nun armağanın nasıl işlev gördüğüne ilişkin değerlendirmelerinin eserin başından sonuna kadar homojen ve tutarlı bir nitelik taşıyıp taşımadığı belli değildir - ama bu, kitaba çekicilik ve gücünü kazandıran bir kusur da olabilir. *Armağan Dünyası*, dünyanın son derece zengin, çelişkili ve paradoksal bir yönüne ilişkin bir araştırmadır. Gerek benim gerekse Godbout'nun armağanla doğrudan doğruya bağlantılı farklı yolları izleyerek, armağanın premodern toplumlarda olduğu gibi modern toplumlarda da temel önem taşıdığı sonucuna yeni ulaştığımız bir dönemde yazılmıştır. Bu nedenle kitap, yeni bir şey keşfeden insanın coşkulu ruh halinin izini taşımaktadır. Ama bu tür coşkuların getirdiği kusurları da içinde barındırmaktadır.

İlk kusur, teoriler ve paradigmalarla ilgili belli bir belirsizlik bulunmasıdır. Kitap, yükümlülük ile kendiliğindenlik ya da öz çıkar ile ötekinin çıkarı arasındaki ilişkiye net bir açıklama getirmemektedir. Bu, ille de kötü bir şey sayılmaz, ama bu kararsızlığın açıkça ortaya konup irdelenmemiş olması sorunludur. Asıl ciddi hata olarak görülmesi gereken diğer kusur armağanın karanlık yüzünün ihmal edilmiş olmasıdır: Armağanın, iktidarla ve mücadeleci meydan okumayla, aslında -Jacques Godbout'nun basılmak üzere olan kitabının bölüm başlıklarından birinden yararlanarak söyleyecek olursak- genel olarak "*vermemek* için bütün iyi sebepler"le ilişkisi göz ardı edilmiştir.[5]

Yukarıda belirtildiği üzere, *La Revue du MAUSS*'ta yazıları yayımlanan çok farklı yaklaşımları olan birçok yazar gibi ben de, esas olarak ilk sorunla ilgilendim, onu çözüme kavuşturmaya çalıştım. Godbout ise, birincil toplumsal ilişkilerde armağanın yeri (aile ağlarında armağan dolaşımının analizi), yabancılara verilen armağanlar (organ nakli yapılanlar ve gönüllülerle yapılan mülakatlar) ve piyasada armağanın rolü (işletmecilik dergilerinin içerik analizi ve işadamları ve işkadınlarıyla mülakatlar) konularında 1991'de başlanan bir araştırma projesini tamamlamak üzeredir. Bütün bu alanları inceleyen bir eser hazırlamaktadır,[6] çünkü iktisatçıların aksiyomatik figürüne, yani alan, hesaplayan ve çıkar sağlayan *homo oeconomicus*'un sistematik bir biçimde karşı çıkıp karakterinde kendiliğinden verme ihtiyacı da bulunan *homo donator* imgesini yerleştirmenin gerekli olduğuna inanmaktadır. Bu, çıkarın ya da toplumsal kontrolün gücünü yadsımak anlamına gelmez. Ama tıpkı iktisatçının, çalışmasının belli bir noktasında, eyleyicinin nasıl işbirliği yapabildiğini, hatta nasıl özgecil olabildiğini sorması gerektiği gibi, armağan kuramcısı da, öz çıkar ya da egoizm boyutunu ele almalıdır -tabiî, (sadece) birincil ve indirgenemez bir olgu olarak değil, ama (aynı zamanda) ver-

5 Jacques T. Godbout, *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus*, La Découverte, Paris, 2000 - ç.n.

6 *A.g.e.* - ç.n.

me arzusunun önüne geçilmesi ya da yadsınması, yani "vermemek için iyi sebepler"in sonuçlarından biri olarak.

Sonunda, armağana ilişkin her tutumun başka tutumlardan -armağanın çıkardan, yükümlülüğün kendiliğindenlikten- ayırt edilmesi gerekse de, her birinin ötekini içerdiği ve sınırladığı da doğrudur. Armağanın hologramatik bir boyutu vardır -Mauss'un armağanı "bütünsel sosyal fenomen" diye nitelerken işaret ettiği boyut. Mauss'un keşfinden esinlenenlerin hepsinin, tamamen farklı görüşleri savunur görünürken bile, aynı nesneden konuştuklarını hissetmelerini sağlayan boyuttur bu. *Armağan Dünyası*'nı, okuyanların, armağanın kadim, gizemli ve tükenmez dünyasında kendi yollarını yaratırken bunu bir vesile olarak kullanacaklarını umuyorum.

KAYNAKÇA

Boilleau, Jean Luc, *Conflit et lien social. La rivalité contre la domination*, La Découverte/MAUSS, Paris, 1995.

Caillé, Alain, *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, La Découverte/MAUSS, Paris, 1994.

Caillé, Alain, "Tout le monde gagne! Comment un état d'endettement mutuel positif est-il possible?", *La Révue du MAUSS semestrielle*, no 4.

Caillé, Alain, "Ni holism ni individualisme méthodologique. Marcel Mauss et le paradigme du don", *La Révue du MAUSS semestrielle*, no 8, 1996.

Carrier, James, *Gifts & Commodities? Exchange & Western Capitalisme since 1700*, Routledge,Londra, New York, 1995.

Cordonnier, "Normes de réciprocité et comportement stratégique", *La Révue du MAUSS*, no 1, 1993 ve *Coopération et réciprocité*, PUF, 1997.

Derrida, Jacques, *Donner le temps*, cilt 1: *La fausse monnaie*, Galilée, Paris, 1991.

Derrida, Jacques, AA. VV, *L'Ethique du don. Jacques Derrida et la pensée du don* içinde *Donner la mort*, Métailé, Paris, 1992.

De Witte, Jacques, "La donation première de l'apparence", *La Révue du MAUSS*, no 1, La Découverte, Paris, 1993.

Godbout, Jacques, T., "L'Etat autorégulé", *La Révue du MAUSS*, no 8, La Découverte, Paris, 1990.

Godbout, Jacques, T., "La circulation par le don", *La Révue du MAUSS*, no 15/16, La Découverte, Paris, 1992.

Godbout, Jacques, T., "L'Etat d'endettement mutuel", *La Révue du MAUSS*, no 4, La Découverte, Paris, 1994.

Godbout, Jacques, T., "Coopération et réciprocité de Laurant Cordonnier" *La Révue du MAUSS*, no 12 La Découverte, Paris, 1998.

Godbout, Jacques, T., *L'Expérience du don*, yayımlanacak, La Découverte/MAUSS.

Godbout, Godbout, Jacques, T. ve Charbonneau, Johanne, "La dette positive dans le lien familial", *La Revue du MAUSS*, no 1, La Découverte, Paris, 1993.

Godelier, Maurice, *L'Enigme du don*, Grasset, Paris, 1996.

Hyde, Lewis, "La communauté du don", *La Revue du MAUSS*, no 6, La Découverte, Paris, 1989.

Karsenti, Bruno, *Mauss, le fait social*, PUF, Paris, 1995.

Karsenti, Bruno, *L'Homme total*, PUF, Paris, 1998.

Marion, Jean-Luc, *Etant donné*, PUF, Paris, 1997.

Nicolas, Guy, *Du don rituel au sacrifice suprême*. La Découverte/MAUSS, Paris, 1996.

Nodier, Luc-Marie, *Anatomie du bien. Explication et commentaire des principales idées de Platon concernantle plaisir et la souffrance, la bonne façon de vivre, et la vie en générale*, La Découverte/MAUSS, 1996.

Raynal, Henri, "L'orgueil anonyme", *La Revue du MAUSS*, no 2, La Découverte, Paris, 1993.

Raynal, Henri, *Dans le dehors*, Deyrolle, 1996.

La Revue du MAUSS, no 1, "Ce que donner veut dire. Don et intérêt" La Découverte, Paris, 1993.

La Revue du MAUSS, no 4, "A qui se fier? Confiance, interaction et théorie des jeux", La Découverte, Paris, 1994.

La Revue du MAUSS, no 5, "A quoi bon se sacrifier? Sacrifice, don et intérêt", La Découverte, Paris, 1995.

La Revue du MAUSS, no 8, "L'obligation de donner, la découverte sociologique capitale de Marcel Mauss", La Découverte, Paris, 1996.

La Revue du MAUSS, no 11, "Une seule solution, l'association? Socioéconomie du fait associatif", La Découverte, Paris, 1994.

La Revue du MAUSS, no 12, "Plus réel que le réel, le symbolisme", La Découverte, Paris, 1998.

Rospabe, Philippe, *La dette de vie. Aux origines de la monnaie*, La Découverte/MAUSS, Paris, 1994.

Silver, Ilana, "Les donations aux monastères dans l'occident médiéval", *La Revue du MAUSS*, no 8, L'obligation de donner; la découverte sociologique capitale de Marcel Mauss, La Découverte, Paris, 1996.

Tarot, Camille, *De Durkheim à Mauss l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*, La Découverte/MAUSS, 1998.

Temple, Dominique ve CHABAL, Mireille, *La Réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, L'Harmattan, Paris, 1996.

Titmuss, Richard M., *The gift Relationship. From Human Blood to Human Policy*, Vintage Books, New York, 1972.

KAYNAKÇA

Ajar, Emile. 1979. *L'Angoise du roi Salomon.* Paris: Mercure de France.

Akerlod, George. 1984. "Kısmi Armağan Değiş Tokuşu olarak Emek Sözleşmeleri". Akerloff, George, *An Economic Theorist's Book of Tales: Essays that entertain the Consequences of New Assumptions in Economic,* 145-74. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını.

Anspach, Mark. 1984a. "L'échange des victimes" *Bulletin du MAUSS* 12, 69-102.

— 1984b. "Le don paisible." *Bulletin du MAUSS* 11, 15-38.

Aristotle. Nichomachean Ethics. ayrıbasım 1996. New York: Wordsworth editions.

Badinter Elisabeth. 1986. *L'un est l'autre: des relations entre hommes et femmes.* Paris: Editions Odile Jacob.

Baechler, Jean. 1985. *Démocraties.* Paris: Calmann-Levy.

Balzac, Honoré de. 1970. *L'envers de l'histoire contemporaine.* Paris: Livre de poche.

Bataille, Georges. 1967. *La part maudite: précédé de la notion de dépense.* Paris: Editions de Minuit 967, s.249.

Bateson, Gregory. 1987. *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred.* New York: MacMillan.

— 1972. *Steps to an Ecology of Mind.* New York: Ballantine Books.

Baudrillard, Jean. 1993. *L'échange symbolique et la mort,* Paris, Gallimard, 1976, s. 347.

Becker, Gary S. 1981. *A Treatise on the Family.* Cambridge, Massashusetts: Harvard Üniversitesi Yayını, 1981, s.288.

Becker, Howard S. 1982. *Art Worlds.* Berkeley: Kaliforniya Üniversitesi Yayını, 1982, s.392.

Becker, Lawrence C. 1986. *Reciprocity.* Londra: Routledge ve Kegan Paul.

Befu, Harumi. 1986. "Modernleşen Japonya'da Armağan Verme" Lebra, T.S ve W.P. Lebra (der.), *Japanese Culture and Behavior,* 1958-1970. Honolulu: Honolulu Üniversitesi Yayını.

Belmont, Joseph. 1987. *Modernes et postmodernes*. Paris, Editions du Moniteur.

Belshaw, Cyril S. 1965. *Traditional Exchange and Modern Markets*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Benedict, Ruth. 1950. *Echantillons de civilisation*. Tıpkıbasımı 1967, Paris: Gallimard.

— 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. Boston: Houghton Mifflin.*

Bentham, Jeremy. 1923. "Mirasın Faydacı Zemini" Tıpkıbasımı, *Rational Basis of Legal Institutions*, (Der) Wigmore John H. ve Albert Kocourek, 413-423. New York: Augustus M. Kelley, 1969.

— 1843. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Tıpkıbasımı 1982, Londra: Methuen.

Benveniste, Emile. 1969. *Vocabulaire des institutions indo-europeennes*. Cilt I, *Economie, parenté, société*. Cilt 2, *Pouvoir, droit, religion*, Paris: Editions de Minuit.

— 1966. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Editions de Minuit.

Berghe, Pierre L. van den. 1985. "Etnisite ve kölelik", *Research in Social Stratification and Mobility* 4, 53-65.

Berthoud,Gerald. 1982. "Le paradoxe communautaire: une inégalité créatrice d'égalité" *Bulletin du MAUSS* 3/4, 96-103.

Bill, W. 1981-1982. *Le manuel de services A.A.* ve *Les douze concepts des services mondiaux*. Montreal: Service de la litterature A.A. du Québec.

Blixen, Karen. 1988. *Le Dîner de Babette*. Paris: Gallimard.

— 1942. *La Ferme africaine*. Tıpkıbasımı 1978, Paris: Gallimard.

Bloch, F., M. Buisson ve J.-C. Mermet. 1990. "Activités feminines et obligations familiales." *Dialogue* 110, 75-90.

— 1989. *Dette et filiations*. Araştırma raporu, Groupe de recherches sur la socialisation, Lyon, CNRS-Université Lumière Lyon 2.

Bohannan, Paul. 1967. "The Impact of Money on an African Subsistence Economy" *Tribal and Peasant Economies*, der. *Dalton, George, 482-493. New York: Natural History Press.*

— 1955. "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv." *American Anthropologist* 57, 60-67.

Boilleau, Jean-Luc. 1991. "Le don n'est ni abandon ni pardon." *La revue du MAUSS II*, 33-53.

Boivin, Robert. 1988. *Histoire de la Clinique des citoyens de Saint-Jacques*, 1968-1988: *des comités de citoyens au CLSC du Plateau Mont-Royal*. Montreal: V.I.B.

Boltanski, Luc. 1990. *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Matailie.

Boszormenyi-Nagy, Ivan ve Barbara Krasner. 1991. "La confiance comme base thérapeutiquie: la méthode contextuelle," *Dialogue II, 3-20.*

Boudon, Raymond. 1990. *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*. Paris: Fayard.

-1988. "L'acteur social est-il si irrationnel (et si conformiste) qu'on le dit?" *Individu et justice sociale: autour de John Rawls*, Audard, C vb. 219-144. Paris: Seuil.

-ve François Bourricaud. 1982. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: Presses universitaires de France.

Boulding, K.E. 1978. "Réciprocité et échange: l'individu et la famille dans la société." *Les femmes dans la société marchande*, Michel, André (der), 21-37. Paris: Presses universitaires de France.

Bourdieu, Pierre. 1979. *Algeria 1960: The Disenchantment of the World, the Sense of Honour, the Kabyle House, or the World Reversed.*, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını.

— 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını.

— 1972. *Trois etudes d'ethnologie Kabyle'e* giriş olarak *Esquisse d'une théorie de la pratique,*. Cenevre: Droz. Ayrıca *Le sens pratique* adı altında yayımlandı. Paris: Editions de Minuit, 1980.

Bowles, Samuel ve Herbert Gintis. 1987. *Democracy and Capitalism: Property, Community and the Contradictions of Modern Social Thought*. New York: Basic Books.

Brault, Marie-Marthe T. ve Lise Saint-Jean, (der). 1990. *Entraide et associations*. Québec: Isttitut Québecois de recherche sur la culture.

Breton, Stephane. 1989. *La mascarade des sexes: fétichisme, inversion et travestissement rituels*. Paris: Calmann-Levy.

Brudney, Jeffrey L. 1990. *Fostering Volunteer Programs in the Public Sector: Planning, Initiating, and Managing Voluntary Activities*. San Francisco: Jossey-Bass.

Buğra, Ayşe. 1989. "La 'science' de l'économie au prix de son réalisme." *La revue du MAUSS 5*, 124-136.

Burke, Edmund. 1910. *Reflections on the Revolution in France*. Tıpkıbasımı 1971, New York: Dutton.

Caillé, Alain. 1989. *Critique de la raison utilitaire*. Paris: La Découverte.

— 1988. "Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique." *Cahiers du L.A.S.A. 8-9*, 103-214. Institut de sociologie de l'Université de Caen.

— 1984. "Deux mythes modernes: la rareté et la rationalité économiques." *Bulletin du MAUSS* 12, 9-37.

Camerer, Colin. 1988. "Ekonomik İşaret ve Sosyal Simge olarak Armağanlar", *American Journal of Sociology* 94, ek, 180-212.

Campbell, Joseph, Bill Moyers ve Betty Sue Flowers (der). 1988. *The Power of Myth (Mitin Gücü)*. New York: Doubleday.

Caplow, Theodore. 1984. "Görünür Araçlar Olmaksızın Kuralın Güçlendirilmesi." *American Journal of Sociology* 89, no 6, 1306-1323.

— 1982. "Noel Armağanları ve Akrabalık Ağları." *American Sociological review* 47, 383-392.

Carnegie, Dale. 1936. *How to Win Friends and Influence People*. New York: Simon and Schuster.

Carroll, Raymonde. 1987. *Evidences invisibles. Américains et Français au quotidien*. Paris: Seuil.

Casteret, Anne-Marie. 1992. *L'affaire du sang*. Paris: La Découverte.

Casti, John L. 1989. *Paradigms Lost: Images of Man in the Mirror of Science*. New York: Avon Books

Charachidzé, Georges. 1990. "Systèmes vindicatoires caucasiens." *Revue du MAUSS* 7, 99-126.

Charles, Aline.1990. *Travail d'ombre et de lumière. Le bénévolat féminin a l'Hôpital Ste-Justine*, 1907-1960. Québec: Institut Québecois de recherche sur la culture.

Chatwin, Bruce. 1988. *The Songlines*. New York: Viking Penguin.

Cheal, David J. 1989. "Kadınlar Bir arada: Gelin Sergileri ve Toplumsal Cinsiyet Mensubiyeti". *Gender and Intimate Relations. A Microstructural Approach*, Risman, Barbara J. ve Pepper Schwartz (der), 8794. Belbont, California: Wadsworth.

— 1988. *The Gift Economy*. New York ve Londra: Routledge.

Clastres, P. 1974. *La société contre l'Etat: recherche d'antropologie politique*, Paris: Editions de Minuit.

Codere, Helen. 1950. *Fighting with Property: a Study of Kwakiutl Potlaching and Warfare, 1792-1930*. Seattle: Washington Üniversitesi Yayını.

Collard, Chantal. 1981. "Echanges, échangistes: structures dominées et structures dominantes d'échange matrimoniale - le cas Guidar." *Culture 1*, no 1, 3-11.

Confícius. *Les entretiens de Confucius*. Tıpkıbasımı 1987. Paris: Gallimard.

Coppet, Daniel de, ve André Iteanu. 1983. *La ronde des échanges: de la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Cowan, Jack D. ve David H. Sharp. 1988. "Nöronal Ağlar ve Yapay Zekâ". *Daedalus*, kış, 85-122.

Crozier, Michel. 1989. *l'enterprise à l'ecoute: apprendre le management post-industriel*. Paris: InterEditions.

— 1987. *Etat modeste, Etat moderne: stratégie pour un autre développement*. Paris: Fayard.

— ve Erhard Friedberg. 1977. *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective*. Paris: Seuil.

Curtis, E.S. 1970. "Kwakiutllar". Curtis, E.S., *The North American*, cilt 10.New york: Johnson Tıpkıbasım.

Cuturello, Paul. 1988. "Entraide familiale". *Transformation de la famille et habitat*, Bonvalet, Catherine ve Pierre Merlin (der), 149-168. Paris: Presses universitaires de France.

Dalton, George (der). 1968. *Archaic and Modern Economies: Essays on Karl Polanyi*. New York: Anchor.

Darms, Louis ve Jean Laloup. 1983. *Interstances; communiquer à contresens*. Louvain-la-Neuve: Cabay.

Defert, Daniel. 1992. "Les personnes atteintes par l'infection au VIH. Sontelles des usagers du système de santé?" *L'usager entre le marché et la citoyenneté*, der. Chauvière, Michel ve Jacques T. Godbout. Paris: l'Harmattan.

Derrida, Jacques. 1991. *Donner le temps*, cilt 1, *La fausse monnaie*, Paris, Galilée.

Dialogue. 1990. "Dettes et cadeaux dans la famille." No 110.

Dore, Ronald. 1987. *Taking Japan Seriously: A Confucian Perspective on Leading Economic Issues*.. Stanford: Stanford Üniversitesi Yayını.

Douglas, Mary. 1991. "Une déconstruction si douce." *Revue du MAUSS II*, 113-123.

— 1990. "Karşılıksız Armağan Yoktur", önsöz, *The Gift: The Form and reason for Exchange in Archaic Societies*, Marcel Mauss. New York: W.W.Norton.

— ve Baron C. Isherwood.1979. *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. Londra: Allen Lane.

Dreyfus, Hubert L., ve Stuard E. Dreyfus. 1988. "Beyni modellemeye karşı akıl imal etme" *Daedalus* (kış): 15-43.

Drucker, Peter. 1967. "Potlach." *Tribal and Peasant Economies*, der. Dalton, George, 482-493. New York: Natural History Press.

Dumont, Louis. 1991. *Essai sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.

Dupuy, Jean-Pierre. 1988. "L'individu libéral, cet inconnu d'Adam Smith à Friedrich, A." *Individu et justice sociale: autour de John Rawls*, Audard, C. vb, 73-125. Paris: Seuil.

— 1985. "Totalisation et méconnaissance." *Violence et vérité. Autour de René Girard*, (Der) Dumouchel, Paul, 110-135. Paris: Grasset.

Duval, Maurice. 1985. *Un totalitarisme sans Etat: essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabe*. Paris: L'Harmattan.

Duvignaud, Jean. 1986. *La solidarité. Liens de sang et liens de raison*. Paris: Fayard.

— 1977. *Le don du rien: essai d'anthropologie de la fête*. Paris: Stock.

Eco, Umberto. 1982. *Le Nom de la rose*. Paris: Flammarion.

Eliade, Mircea, 1977. *Forgerons et alchimistes*. Paris: Flammarion.

Escher, M.C. 1960. *The GraphicWork of M.C. Escher*. New York: Hawthorn Books.

Etzioni, Amitai. 1990. "Pour une science sociale déontologique." *Revue du MAUSS* 9, 14-32.

— 1988. *The Moral Dimension: Toward a New Economics*, New York: The Free Press.

Favret-Saada, Jeanne.1977. *Les mots, les morts, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.

— ve Josée Contrepas.1981. *Corps pour corps: enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.

Feraud-Royer, Rose-Marie. 1987. "Conversations publiques". *Les annales de la recherche urbaine* 34, 8-15.

Ferguson, Adam. 1773. *An Essay on the History of Civil Society*. Tıpkıbasımı 1969, Farnborough.

Ferrand-Bechmann, Dan. 1990. "Le phenomene bénévole." doktora tezi, Siyasî Bilimler Enstitüsü, Paris.

Firth, Raymond. 1972. *Primitive Polynesian Economy*. Londra: Routledge ve Kegan Paul.

— 1929. *Economics of the New Zealand Maori*. Devlet Basımevi: Wellington.

Fischer, Eileen ve Stephen J. Arnold. 1990. "Sevginin Emeğinden Fazlası: Toplumsal Cinsiyet Rolleri ve Noel Alışverişi". *Journal of Consumer Research 17*, 333-345.

Fornel, Michel de. 1989. "Rituel et sens du rituel dans les échanges conversationnels." Goffman, E., *Le parler frais d'Erving Goffman*, 180-195. Paris: Editions de Minuit.

Fortin, Andrée. 1987. *histoires de familles et de reseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*. Montreal: Editions St-Martin.

Fortune, Reo Franklin. 1972. *Sorciers de Dobu: anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*. Paris: Maspero.

Fox, Renée C. ve Judith P. Swazey. 1978. *The Courage to Fail: A Social View of Organ Transplants and Dialysis*. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayını.

Freud, Sigmund. 1920-1922. *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology, and Other Works*. Paris: Plon.

Fromm, Erich. 1964. *Escape from Freedom*. New York: Rinehart and Winston.

Gadrey, Jean. 1991. "Le service n'est pas un produit: quelques implications pour l'analyse et pour la gestion." *Politiques et management public* 9, no 1, 1-24.

Garant, Louise ve Mario Bolduc. 1990. *L'aide par les proches: mythes et réalités: revue de littérature et reflexions sur les pernonnes agées en perte d'autonomie, leurs aidants et aidantes naturels et le lien avec les services formels*. Québec: Sağlık ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı.

Gauchet, M. 1977. "La dette du sang et les racines de l'Etat." *Libre* 2, 15-45.

— ve Claude Lefort. 1971. "La démocratie et l'institution du social." *Textures 1*.

Girard, René. 1982. *Le bouc emissaire*. Paris: Grasset.

— 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.

Gleick, James. 1988. *Chaos: Making a Science*. New York: Penguin Book.

Godbout, Jacques T. 1992. "Co-production et représentation de l'usager." M. Chauvrière ve J.T. Godbout (der), *Les usagers entre marché et citoyenneté*, 291-305. Paris: Harmattan.

— 1990. "Le communautaire et l'appareil." Brault, Marie-Marthe T., ve Lise Saint-Jean, (Der), *Entraide et associations*, 239-259. Québec: Institut Québecois de recherche sur la culture.

— 1987. *La démocratie des usagers*. Montreal: Boréal.

— ve Jérôme Guay. 1989. *Le communautaire public. Le cas d'un CISE*. Montreal: INRS-Urbanisation.

— ve Mireille Leduc. 1987. *La face cachée du système*. Québec: Gouvernement du Québec.

Godelier, Maurice. 1996. *L'enigme du don*. Paris: Fayard.

— 1973. *"La monnaie de sel des Baruyas de Nouvelle-Guinee" Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, der. Godelier, Maurice. Paris: Maspero.

Goffman, E.1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Cilt 1, *Les relations en public*, cilt 2, *La présentation de soi*. Paris: Editions de Minuit.

— ve Catherine Kerbrat-Orecchioni. 1990. "Théorie des faces et analyse conversationnelle." Goffman, E., *Le Parler frais d'Erving Goffman*, 155-179. Paris: Editions de Minuit.

Goldman, I.1975. *The Mouth of Heaven. An introduction to Kwakiutl Religious Thought*, New York: Wiley.

Goodwin, Raheja, Gloria. 1988. *The Poison in the Gift: Ritual, Prestations and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago: Chicago Üniversitesi Yayını.

Gorz, André. 1983. *Les chemins du paradis: l'agonie du capital*. Paris: Galilée.

Gotman, Anne. 1997. *L'hôspitalité*. Paris: Seuil.

— 1995. *Dilapidation et prodigalité*. Paris: Nathan.

— 1989. "'Le vase c'est ma tante.'" De quelques proprietés des biens hérités. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie* 14, 125-150.

— 1988. *Héritier*. Paris. Presses universitaires de France.

Gouldner, Alvin W. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology* Londra: Heinemann.

— 1960. "Karşılıklılık Normu".*American Sociological Review* 25. no 2, 161-178.

Goux, Jean-Joseph. 1973. *Economie et symbolisme*. Paris: Seuil.

Grafmeyer, Yves, ve Isaac Joseph. 1984. *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Aubier.

Granovetter, M. 1983. "Zayıf Bağların Gücü: Canlandırılan bir Ağ Kuramı". Collins, Randall (der.), *Sociological Theory, 201-233*. San Francisco: dossey-Bass.

Gregory, C.A. 1982. *Gifts and Commodities*. San Diego: Academic Press.

Guay, Jérôme. 1984. *L'intervenant professionnel face a l'aide naturelle*. Chicoutimi: Gaetan Morin.

Gucry, Alain. 1983. "Le roi dépensier. Du don a l'impôt." *Bulletin du MAUSS* 57-46.

Guibert, Bernard. 1986. *L'ordre marchand*. Paris: Les Editions du Cerf.

Guidieri, Remo. 1984. *L'abondance des pauvres: six aperçus critiques sur l'athropologie*. Paris: Seuil.

Habermas, Jürgen. 1986. *Morale et communication: conscience morale et activité communicationnelle*. Paris: Editions du Cerf.

Haesler, Aldo. 1988. "Passages de l'économique: de l'échange symbolique à la transaction 'singulative'." *Société* 3, 27-62.

Harris, Melvin. 1986. *investigating the Unexplained*. Buffalo: Prometheus Books.

— 1974. *Cows, Pigs, Wars and Witches*. New York: Vintage Books.

— 1979. *Cultural Materialism The Struggle for a Science of Culture*. New York: Vintage.

Herskovits, Melville. 1965. *Economic Anthropology: The Economic Life of Primitive Peoples*, New York: W.W. Norton.

Hirschman, Albert O. 1984. *L'économie comme science morale et politique*. Paris: Gallimard ve Seuil.

— 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton: Princeton Üniversitesi Yayını.

— 1970. *Exit, Voice and Loyalty: Response to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge: Harvard Üniversitesi Yayını.

Hocart, Arthur M. 1978. *Rois et courtisans*. Paris: Seuil.

Hochschild, Arlie R. 1989. "Minnet Ekonomisi". David D. Franks ve E. Doyle McCarthy (der) *Sociology of Emotions*, 95-113. Greenwich, Connectickut: Jai Press Inc.

Hofstadter, Douglas R. 1980. *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, New York: Vintage Books.

Huizinga, Johan. 1949. *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Londra: Routledge ve Kegan Paul.

Hyde, Lewis. 1983. *The Gift Imagination and the Erotic Life of Property*, New york: Random House.

Ignatieff, Michael. 1986. *The Needs of Strangers*. New York: Penguin.

Jamous, R. 1981. *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris: maison les sciences des hommes.

Jankelevitch, V. 1968. *Traite des Vertus*. cilt 2, *Les vertus et l'amour*. Paris: Bordas.

Jaspers, Karl. 1989. *Les grands philosophes*. Paris: Plon.

Jorion, Paul. 1990. *Principes des systèmes intelligents*. Paris: Masson.

— 1989. "intelligence artificielle et mentalité primitive". *Revue philosophique* 4, 515-541.

Juteau, Danièle, ve Nicole Laurin. 1988. "L'évolution des formes de l'expropriation des femmes: des religieuses aux mères porteuses." *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 25, no2, 183-207.

Kadaré, Ismail. 1981. *Avril Brise*. Paris: Fayard.

Kass, Leon R. 1992. "Satılık Organlar? Sahiplik, Mülkiyet ve İlerlemenin Bedeli", *The Public Interest* 107, 65-86.

Kaufmann, Jean-Claude. 1990. "Partager les tâches ménagères: don de soi et calcul de la dette." *Dialogue*, 4 trimestre, 91-108.

Kellerhals, Jean vb. 1988. *Figures de l'équité: la construction des normes de justice dans les groupes*. Paris: Presses universitaires de France.

Koestler, Arthur. 1978. *Janus: A Summing Up*, Londra: Hutchingson.

Kolm, Serge-Christophe. 1984. *La bonne économie. La réciprocité générale*. Paris: Presses universitaires de France.

Kundera, Milan. 1986. *L'art du roman* Paris: Gallimard.

Lacan, Jacques. 1978. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* New York: Norton.

— 1977. *The Function and Field of Speech and Language* in *Psychoanalysis*.

— 1966. *Ecrits*. Paris: Seuil.

Lacourse, Josée. 1987. "Réciprocité positive et réciprocité négative: de Marcel Mauss à René Girard." *Cahiers internationaux de sociologie 83*, 291-305.

Latouche, Serge. 1992. *L'occidentalisation du monde*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno. 1988. "Le grand partage." *Revue du MAUSS 1*, 27-64.

— 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.

Le Gall, Didier ve Claude Martin. 1990. "Aimer sans compter? Recomposition familiale et types d'échange." *Dialogue 109, 70-81*.

Lefort, Claude. 1978. *Les formes de l'Histoire*. Paris: Gallimard.

Legendre, Pierre. 1989. *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*. Paris: Fayard.

Lemieux, Vincent, Pierre Joubert ve Rene Fortin. 1981. *Reseaux et appareils: une recherche dans l'Islet*. Québec: Siyaset bilimi Bölümü, Laval Üniversitesi.

Lesemann, Frédéric ve Claire Chaume. 1989. *Familles-providence, la part de l'Etat: recherche sur le maintien à domicile*. Montreal: Editions St-Martin.

Lévi-Strauss, Claude. 1988. *De près et de loin*. Paris: Editions Odile Jacob.
— 1986. "Önsöz". *Histoire de la famille*. Paris:: Armand Colin.
— 1974. *The Savage mind*. Londra: Weidenfeld ve Nicolsen.
— 1973. *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon.
— 1967. *Les structures élémentaires de la parente*. Paris: Mouton.
— 1958. *Anthropologie structurale I*. Paris: Plon.
Lindblom, Charles. 1965. *The Intelligence of Democracy: DecisionMaking through Mutual Adjustment*. New York: Free Press.
Lovelock, James. 1988. *The Age of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. New York: W.W. Norton.
Malenfant, Roméo. 1990. "Typologie des Associations." *Inter-action*, özel sayı, *Le contexte associatif*, 3-11.
Malinowski, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, New York: American Book.
— 1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londra: Routledge ve Kegan Paul. Tıpkıbasımı 1961. New York: E.P. Dutton.
— 1920. "Kula: Doğu Yeni Gine Takımadalarında Değerli Nesnelerin Dolaşımlı Değiş Tokuşu" *Man* 51.
March, James Gardiner ve Herbert Alexander Simon. 1958. *The Organizations*. New York: Wiley.
Margulis, Lynn ve Sagan, Dorion. 1989. *L'univers bactérial: les nouveaux rapports de l'homme et de la nature*. Paris: Albin Michel.
Matalon, Benjamin. 1986. "Sociologie de la science et relativisme." *Revue de Synthèse*, Haziran-Eylül, 267-290.
Mauss, Marcel. 1950. "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *Sociologie et anthropologie*, 145-279. Paris: Presses universitaires de France.
— 1990. *The Gift: Forms and Function of Exchange in Archaic Societies*. New York: Routledge.
Melman, Charles. 1989. "Pourquoi la TVA n'est pas applicable a la séance de psychanalyse?" *Le Discours psychanalytique*, Şubat, 117-134.
Michels, Robert. 1914. *Les partis politiques: essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*. Tıpkıbasımı 1971. Paris: Flammarion.
Mill, John Stuart: 1861. *Utilitarism*. Tıpkıbasımı 1979. Indianapolis: Hackett.
Minsky, Marvin. 1986. *The Society of Mind*. New York: Simon ve Schuster.
Mortensen, Dale T. 1988. "Eşleşme: Hayat arkadaşı bulmak ya da başka türlü bir şey". *American Journal of Sociology* 94, ek, 215-240.
Nagel, E., J.R. Newman, K. Gödel ve J. Y. Girard. 1989. *La théorème de Gödel*. Paris: Seuil.
Nicolas, Guy. 1991."Le don rituel, face voilée de la modernité." *Revue du MAUSS* 12, 7-29.
— 1986. *Don rituel et échange marchand*. Paris: Etnoloji Enstitüsü, Musée de l'Homme.

ONU. 1969. *Déclaration sur le progrès et le developpement dans le domaine social.*

Panoff, Michel. 1980. "Objets précieux et moyens de paiement chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne." *L'Homme 20, 5-37.*

Papert, Seymour. 1988. "One AI or many?" *Daedalus,* 1-14.

Parry, Jonathan. 1986. "Armağan, Kızılderili Armağanı ve 'Kızılderili Armağan'", *Man* 21, no 3, 453-473.

Pearson, W.H. 1957. "Ekonominin Hiçbir Fazlası Yok: Bir Kalkınma Kuramının Eleştirisi" Polanyi, Karl, Arensberg Conrad ve Pearson,W.H. (der) *Trade and Market in the Early Empires Erken Imparatorluklarda Ticaret ve Piyasa,* 320-341. Glencoe: The Free Press.

Perroux, François. 1963. *Economie et société. Contrainte, échange, don.* Paris: Presses universitaires de France.

Petitat, André. 1989. *Les infirmières. De la vocation à la profession.* Montreal: Boreal.

Piaget, J. 1977. *Etudes sociologiques.* Cenevre: Droz.

Piddocke, Stuart. 1965. "Güney Kwakiutlların *Potlaç* Sistemi". *Southwestern Journal of Anthropology* 21.

Pilisuk, Marc ve Susan Hillier Parks. 1986. *The Healing Web. Social Networks and Human Survival.* Hanover: New England Üniversitesi Yayını.

Pinto, Josiane. 1986. "La secrétaire et son patron: dons et contre-dons." Gaujelac, V., E. Enriquez ve N.Aubret. 1986. *La sexe du pouvoir. Femmes, hommes et pouvoir dans les organisations.* Paris: Desclée de Brower.

Pirsig, Robert Maynard. 1984. *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiryinto Values.* New York: Bantam.

Pitt-Rivers, Julian. 1977. *The Fate of Shechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean.* Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını.

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Times* Tıpkıbasımı 1968, Boston: Beacon Press.

— 1977. *The Livelihood of Man.* New York: Academic Press.

— ve Conrad Arensberg. 1957. *Trade and Market in the Early Empires.* New York: The Free Press.

Racine, Luc. 1980. "Echange et circulation d'objets dans des groupes d'enfants en activité libre." *Information sur les sciences sociales* 19, no 3, 543-580.

Raveyre, Marie-Françoise. 1988. *Jeux de miroirs. L'aide de Saint-Gobain au developpement des PME.* GLYSI: Lyon-CNRS Üniversitesi.

Raymond, Henri. 1984. *L'architecture, les aventures spatiales de la raison.* Paris: Georges Pompidou Merkezi.

Reeke, George N. ve Gerald M. Edelman. 1988. "Gerçek Beyinler ve Yapay Zeka." *Daedalus,* kış, 143-174.

Roberge, Andrée. 1985. "Réseaux d'échange et parente inconsciente." *Antropologie et Sociétés* 9, no 3, 5-35.

Robillard, Yves. 1990. "Le marché de l'art contemporain 'international' et le Tiers-monde culturel," *Possibles 14,* no 1, 41-48.

— 1987. "La nécessitée du milieu ou le systèeme artistique Québecois." Montreal, yayımlanmamış.

Romeder, Jean Marie. 1989. *Les groupes d'entraide et la santé: nouvelles solidarités.* Ottawa: Consul canadien de développement social.

Rosanvallon, Pierre. 1989. *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché.* Paris: Seuil.

Rowe, Jan O., vb. 1989. "Başkasını Bağışlamanın Psikolojisi. Diyalogcu bir Araştırma Yaklaşımı". Valle, Ronald S. ve Steen Halling (der). *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology,* 233-430. New York: Plenum Press.

Sahlins, Marshall. 1972. *Stone Age Economies,* Chicago: Aldine.

Salem, Gérard.1990. "Loyauté, dettes, et merites: contributions théorique et clinique à la thérapie contextuelle," *Dialogue 110,* 50-70.

Salisbury, R. 1962. *From Stone to Steel.* Londra: Cambridge Üniversitesi Yayını.

Schulte-Tenckhoff, Isabelle. 1986. *Le poltatch, conquête et invention: réflexions sur un concept anthropologique.* Lausanne: Editions d'En-bas.

Scuble, Lucien. 1988. "Système vindicatoire et système sacrificiel: la fin d'un malentendu?" Intikam üzerine sempozyum, Stanford Üniversitesi, 27-29 Ekim.

— 1985. "Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard." Durmouchel, Paul (der), *Violence et Vérité.* Paris: Grasset.

Seriaux, Alain. 1986. *Les successions, les libéralites.* Paris: Presses universitaires de France.

Servet, Jean-Michel. 1982. "Genèse des formes et formes monétaires." Doktora tezi, Lyon Üniversitesi.

Sgritta, Giovanni H. 1983. *Recherche et familles dans la crise de l'Etat-providence: le cas italien.* Paris: Colloque national Recherches et Familles, 1983.

Simmel, Georg. 1988. Philosophie de l'amour. *Petite bibliotheque Rivages.*

— *1987. La philosophie de l'argent.* Paris: Presses universitaires de France.

— 1979. "Métropoles et mentalité." Grafmeyer, Yves ve Isaac Joseph (der), *L'école de Chicago,* 61-78. Paris: Aubier.

Simmons, Robert, vb.1987. *The Gift of Life: The Effect of Organ Transplantation and Societal Dynamics.* New-Brunswick, N.J.: Transaction Pubs.

Singly, François de. 1988. "L'amour, un bien privé, un mal public?" *Revue française des affaires sociales* 42, no 2, 129-141.

— 1987. *Fortune et infortune de la femme mariée: sociologie de la vie conjugale,* Paris: Presses universitaires de France.

— ve G.Charrier.1988. "Vie commune et pensée célibataire." *Dialogue:* 44-51.

Sloterdijk, Peter. 1987. *Critique de la raison cynique.* Paris: Christian Bourgois.

Sraffa, Piero. 1975. *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory.* Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayını.

Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change,* Urbana: Illinois Üniversitesi Yayını.

Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanisia.* Berkeley: California Üniversitesi Yayını.

Swedberg, Richard. 1987. "Ekonomik Sosyoloji: Geçmiş ve Bugün". *Current Sociology 35,* no 1.

Taieb, Paulette. 1984. "L'oreille du sourd." *Bulletin du MAUSS II,* 39-67.

Titmuss, Richard M. 1972. *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy.* New york: Vintage Books.

Tocqueville, Alexis de. c. 1838. *Democracy in America*, Tıpkıbasımı 1984. New York: G. Dearborn.

Touraine, Alain. 1988. *La parole et le sang: Politique et société en Amerique latine*. Paris: Editions Odile Jacob.

Turcot, Gisèle. 1990. "De l'aide à la solidarité: l'actualité des pratiques chrétiennes." Brault, M.T., ve Lise St-Jean, *Entraide et associations.*, 261-180. Québec: Québec Kültür Araştırmaları Enstitüsü.

Turkle, Sherry. 1988. "Yapay Zekâ ve Psikoanaliz: Yeni Bir İttifak." *Daedalus*, Kış, 241-268.

Vacquin, Monette. 1990. "Le syndrôme de Frankenstein." *Va-t-on modifier l'espèce humaine?*, Le Nouvel Observateur, Belçika 10, 134-145.

Verdier, Raymond. 1981. *La vengeance: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*. Paris: Cujas.

Vernant, Jean-Pierre. 1865. *Mythe et pensée chez les Grecs: étude de psychologie historique*. Tıpkıbasımı 1985. Paris: La Découverte.

Veyne, Paul. 1976. *Le pain et le Cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil.

Vidal, Denis. 1991. "Les trois Grâces ou l'allégorie du don". *Gradhiva 9*, 13-47.

Waltz, David L. 1988. "Hakikaten Zeki Makineler İnşa etme Beklentileri". *Daedalus*, Kış, 191-212.

Weber, Florence. 1989. *Le travail à côté: étude d'ethnographie ouvrière*. Paris: EHESS.

Weiner, Annette B. 1989. "La Kula et la quête de la renommée." *Revue du MAUSS* 6, 35-63.

— 1988. "La richesse inaliénable." *Revue du MAUSS* 2, 126-160.

— 1984. "Du sexe des anthropologues et de la reproduction chez les informateurs." *Bulletin du MAUSS* 10, 23-52.

— 1983. *La richesse des femmes*. Paris: Seuil.

— 1982. "Yeniden üretim: Karşılıklılığın Bir İkamesi". *Bulletin du MAUSS* 3-4, 27-40.

Williams, Herbert William. 1921. *A dictionary of the Maori Language*. Wellington:

Wolfe, Alan. 1991. "Zihin, Benlik, toplum ve Bilgisayar: Yapay Zekâ ve Zihnin Sosyolojisi". *American Journal of Sociology* 96, no 5, 1073-1096.

— 1989. *Whose Keeper? Social Science and moral Obligation*, Berkeley: California Üniversitesi Yayını.

Zagnoli, Nello. 1990. "Réparation et médiation dans le système vidicatoire: la vengeance en Calabre." *Revue du MAUSS* 7, 77-97.

Zonabend, Françoise. 1980. *La mémoire longue*. Paris: Presses universitaires de France.

Tüketimciliğin ve devlet kurumlarının egemen olduğu bir çağda, pek çok insan, öz çıkarın toplumdaki baskın güdü olduğuna inanır. Armağanlar da, en iyi ihtimalle, yararsız süsler olarak görülür. *Armağan Dünyası*'nda Jacques Godbout, armağanın aslında günümüz toplumlarında nasıl da hâkim olduğunu gösteriyor. Antropolog Marcel Mauss, 'ilkel' ve arkaik toplumlarda armağan aracılığıyla kurulan ilişkileri incelediği ünlü eserinde, bu değiş tokuşun temel özelliğinin, tarafları, değiş tokuş edilen nesnelerin maddi değerinin üzerinde ve ötesinde bağlayan bir sosyal bağ kurması olduğunu göstermişti. Bu karşılıklı soyut 'borçlar' sosyal dokuyu oluşturuyorlardı. Godbout ve Caillé, modern toplumların piyasa alışverişleri zemininde ve öz çıkar peşinde işlediği varsayımının aksine, armağanın hâlâ sosyal dokumuzun temelini oluşturduğunu vurguluyorlar. Yazarlara göre, aynı türde karşılık verme yükümlülüğü hissi doğuran armağan, sadece bir nesne değil, bir sosyal bağ, belki en önemli sosyal bağdır. Kan ve organ bağışı, gönüllü çalışma, arkadaşlar, çiftler ve aile arasındaki ilişkiler, Noel Baba, sanatçılar ve izleyicileri arasındaki etkileşim ve sanatçı-toplum ilişkisi gibi birbirinden farklı birçok örnekte, armağan günümüzde etkili olmaya devam ediyor. Sürükleyici bir dille yazılmış olan *Armağan Dünyası*, dünyanın gerçekte nasıl işlediğiyle ilgilenen herkes için cazip bir kitap. ■

İLETİŞİM 953
ARAŞTIRMA İNCELEME 156

ISBN 975-05-0150-0
9 789750 501500