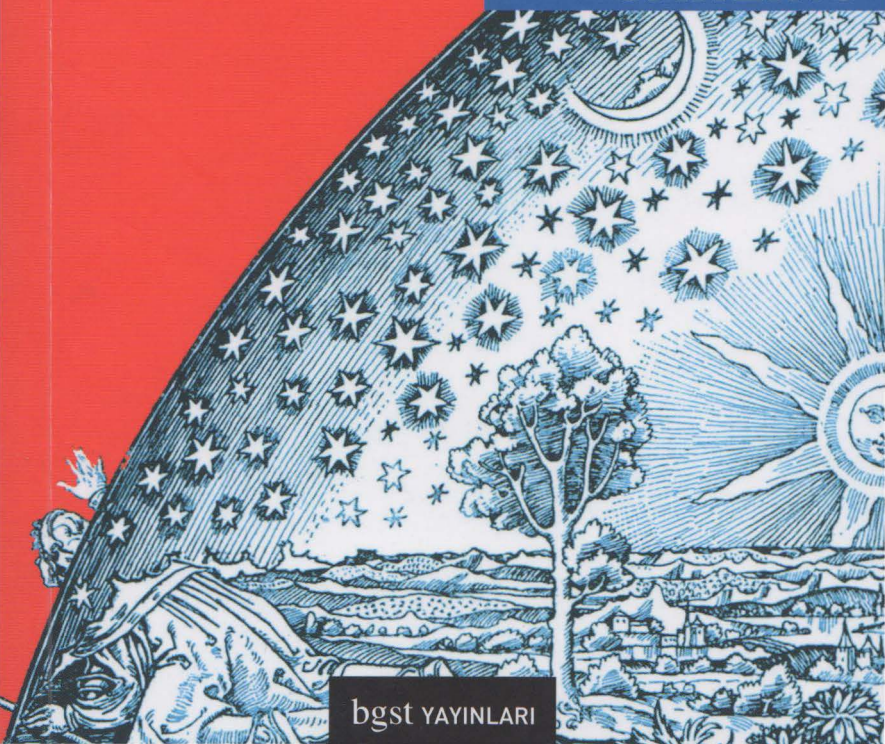
BATI'NIN İNSAN DOĞASI YANILSAMASI

MARSHALL SAHLINS



bgst YAYINLARI

BATI'NIN İNSAN DOĞASI YANILSAMASI

Batı'da Hiyerarşinin, Eşitliğin ve Anarşinin Yüceltilmesinin Uzun Tarihi Üzerine Düşünceler ve İnsanlık Durumuna İlişkin Başka Kavrayışlar Üzerine Karşılaştırmalı Notlar

Marshall Sahlins

bgst Yayınları

bgst Yayınları-48
Düşünce Dizisi-18
Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması
Marshall Sahlins
"Western Illusion of Human Nature"
Prickly Paradigm Press, Chicago (2008)
Türkçesi: Emine Ayhan, Zeynep Demirsü
© Marshall Sahlins

Birinci Basım:
İstanbul, Mayıs 2012
© **bgst** Yayınları

Redaksiyon ve Yayına Hazırlayan: Taylan Doğan
Son Okuma: Göksun Yazıcı
Türkçe Düzelti: Sibel Neslişah Hazar
Kapak Tasarımı: Dilek Şişli
Kapak Resmi: Flammarion gravürü
Mizanpaj: Meltem Aravi

Baskı: İmak Ofset
Yenibosna / İstanbul
0212 656 49 97

ISBN: 978-975-6165-50-8
Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu
Tomtom Mah. Kaymakam Reşat Bey Sok. 9/3
Beyoğlu / İstanbul
0212 251 19 21
www.bgst.org
bgstyayinlari@bgst.org

BATI'NIN İNSAN DOĞASI YANILSAMASI

Batı'da Hiyerarşinin, Eşitliğin ve Anarşinin Yüceltilmesinin Uzun Tarihi Üzerine Düşünceler ve İnsanlık Durumuna İlişkin Başka Kavrayışlar Üzerine Karşılaştırmalı Notlar

Marshall Sahlins

Türkçesi:
Emine Ayhan, Zeynep Demirsü

bgst Yayınları

Marshall Sahlins: Marshall Sahlins zamanımızın en önemli antropologlarından birisidir. Halen Chicago Üniversitesi'nde ders vermektedir. 1976'dan bu yana Amerikan Doğa Bilimleri ve Beşeri Bilimler Akademisi'nin üyesidir.

Sahlins'in, ilkel toplumların ekonomileri ve Avrupa yayılmacılığının Yerli kültürleri üzerindeki etkisine dair çalışmaları, akademide ve popüler alanda önemli tartışmalara yol açmıştır. Sahlins'in eserleri genel kabul gören "ilerleme", "kültürel üstünlük" gibi Avrupa-merkezli anlayışları sorgular. Ortaya koyduğu çalışmalar, kültürün, insanların algıları ve eylemleri üzerindeki gücünü göstermeye odaklanmıştır.

İlk dönem çalışmalarının odak noktası, "ekonomik olarak rasyonel insan" düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymak ve ekonomik sistemlerin somut koşullara özgül kültürel yollarla intibak ettiğini göstermektir. *Culture and Practical Reason* (1976) adlı eserinden sonra, daha ziyade tarih ile antropoloji arasındaki ilişkiyle ilgilenmeye başlamış ve farklı kültürlerin tarihi nasıl "anladıklarını" ve "yaptıklarını" ele almıştır. Sahlins yapısalcı antropolojiyi geliştiren önemli isimlerden birisidir. Kültürler hakkındaki bu analiz biçimini, tarihsel değişimle ilişkilendirmek konusunda öncü araştırmacılar arasında yer almaktadır.

Marshall Sahlins'in başlıca eserleri arasında şunlar sayılabilir: *Social Stratification in Polynesia* (1958), *Stone Age Economics* (1972) [Türkçesi: *Taş Devri Ekonomisi*, çev. Taylan Doğan, Şirin Özgün, bgst Yayınları, 2010], *Culture and Practical Reason* (1976), *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom* (1981), *Islands of History* (1987) [Türkçesi: *Tarih Adaları*, çev. Hakan Arslan, Dost Kitabevi, 1998], *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example* (1996), *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa* (2004), *The Western Illusion of Human Nature* (2008).

YAZARIN NOTU

Geçen on veya yirmi yılda "Batı Medeniyeti" dersleri Amerikan üniversitelerinin müfredatında daha az yer tutmaya başladı. Burada, "Batı Medeniyeti" dersini yaklaşık üç saate indirerek bu eğilimi hızlandırmaya çalışıyorum. Bunu yapmanın gerekçesi olarak Nietzscheci bir ilkeyi öne sürüyorum: Büyük meseleler soğuk duşa benzer, mümkün olduğu kadar çabuk girip çıkmalıyız.

İÇİNDEKİLER

9 *Giriş*

13 ***1. Bölüm:*** İki Tukididesçi: Hobbes ve Adams

25 ***2. Bölüm:*** Antik Yunan

54 ***3. Bölüm:*** İnsanlık Durumuna Dair Alternatif Kavramsallaştırmalar

65 ***4. Bölüm:*** Ortaçağ Monarşisi

77 ***5. Bölüm:*** Rönesans Cumhuriyetleri

87 ***6. Bölüm:*** Kurucu Atalar

101 ***7. Bölüm:*** Özçıkarın Ahlaki Olarak Gücünü Yeniden Kazanması

106 ***8. Bölüm:*** İnsana Ait Başka Dünyalar

117 ***9. Bölüm:*** Şimdi Öznefretimizin İnilti Vakti

124 ***10. Bölüm:*** Kültür İnsan Doğasıdır

GİRİŞ*

"Batılı" diye adlandırdığımız insanlar 2000 yılı aşkın bir zamandır kendi içsel varlıklarının hayaletinin daimi tasallutu altındadırlar: Öyle açgözlü ve kavgacı bir insan doğası hayaletidir ki bu, bir yolu bulunup hükmedilmediği takdirde, toplumu anarşiye sürüklemesi kaçınılmazdır. Bu zaptedilemez hayvana ilişkin siyaset bilimi, esas itibariyle birbirleriyle tezat içinde olan iki alternatif biçimde karşımıza çıkar: Bu alternatifler, hiyerarşi veya eşitlik; monarşik otorite veya cumhuriyetçi güçler dengesidir. Başka bir deyişle bu iki biçim, ya insanların doğal özçıkarlarını (ideal olarak) dışsal bir güç vasıtasıyla kısıtlayan bir tahakküm sisteminden oluşur veya özgür ve eşit güçlerin olduğu, her bir gücün çatışan tikel çıkarlarının (ideal olarak) ortak çıkarda uzlaştığı, kendi kendini örgütleyen bir sistemden. Siyasetin de ötesinde, toptan bir düzen metafiziği söz konusudur burada. Zira şehrin olduğu gibi evrenin düzenlenişinde ve beden tedavisine ilişkin kavramlarda da karşımıza çıkan, hiyerarşi veya eşitlik tarafından çözüme kavuşturulan, temeldeki bir anarşi durumuna ilişkin aynı genel yapıdır. Ben bunun Batı'ya özgü bir metafizik olduğunu ileri sürüyorum, çünkü doğa ile kültür arasında, Batılılar olarak bizim folklorumuza özgü bir karşıtlık varsayıyor. Nitekim bu metafizik, insanları temelde hayvan telakki etmek yerine, hayvanları temelde insan telakki eden çok sayıda

* Bu broşürün daha önceki bir versiyonu, 4 Kasım 2005'te Michigan Üniversitesi'nde bir Tanner Konferansı olarak sunuldu. —y.h.n.

halkın bu türden inanışlarına aykırıdır. Kaldı ki bu halklar üstesinden gelinmesi gereken bir "hayvan doğası" fikri şöyle dursun, öteden beri var olan herhangi bir "hayvan doğası" anlayışına bile yabancıdır. Öte yandan, modern insan türü *homo sapiens*, çok daha eski bir beşeri kültür sayesinde ve görece yakın zamanda ortaya çıkmış olduğuna göre, bu halkların inanışları doğru bir hususa işaret eder. Elimizdeki paleontolojik bulgulara göre, bizler de kültürün hayvani mahluklarıyız ve kendi simgeler sistemimizin biyolojisiyle donatılmış durumdayız. Zorunlu olarak hayvani eğilimlerimizin kölesi olduğumuz düşüncesi –kaynağını gene kültürden alan– bir yanılsamadır.

Bu çalışmada, her türden kültürel biçimi, doğuştan gelen rekabetçi bir özçıkar eğilimiyle açıklama kabiliyetinden ötürü, şimdi Amerika'da çok rağbet gören genetik belirlenimciliğe karşı çıkıyorum. Her konudaki "rasyonel seçim"leriyle yalnızca kendi tatminlerine adanmış özerk bireyleri temel alan muadili Ekonomi Bilimiyle birlikte ele aldığımızda, Evrimsel Psikoloji ve Sosyobiyoloji gibi moda disiplinler, "bencil gen"den yola çıkarak her derde deva bir sosyal bilim yapıyor –aynı meşrepteki yerleşik doğal bilgeliği hiç saymıyorum bile. Gelgelelim Oscar Wilde'ın profesörler için söylediği gibi, bu kişiler cehaletlerini uzun süren araştırmalarına borçludur. Tarihten ve kültürel çeşitlilikten bihaber olan bu evrimsel bencillik tutkunları, çizdikleri sözde insan doğası resmindeki klasik burjuva özneyi ayırt etmekten acizdir. Yahut bizim alışılagelmiş pratiklerimizi, insan davranışına ilişkin evrensel teorilerinin kesin ispatı sayarak kendi etnisitelerini her şeyin merkezine koyan tutumlarını göklere çıkarmaktadırlar. Bu etnik-merkezli bilim meşrebinin düsturu, *l'espèce, c'est moi*, yani "insan türü benim"dir.

İnsanın doğuştan kötülüğüne dair Batı menşeli fikirlerin benzersiz olduğuna dair aşırı iddialarda bulunanlar da yerleşik görüşe karşı

çıkıyorlar; belirlenemezciliği öne çıkaran talepkâr postmodern ihtirasları kast ediyorum. Bu söylediğimi biraz açmam gerekiyor. Devletler tebalarını denetim altına almakta benzer faydalar gördükleri ölçüde başka yerlerdeki devlet oluşumlarında da benzer anlayışlara pekâlâ rastlanabilir. İnsanın doğası gereği iyi (Mencius) veya iyilik kapasitesine sahip (Konfüçyüs) olduğu yolundaki bütün varsayımlarına rağmen, Konfüçyüsçü felsefede bile doğal kötülüğe (Hsun Tzu) ilişkin alternatif bakışlara rastlanabiliyor. Gene de ben, ne Çinlilerin ne de başka herhangi bir kültürel geleneğin, insanlığı öteden beri hor görmek konusunda Batı'nın eline su dökemeyeceğini ileri süreceğim: Bu anlayışı besleyen kültür-doğa karşıtlığının pekiştirdiği, uzun süredir devam eden bir kepazelikten, insanın açgözlü olduğu varsayımından söz ediyorum.

Öte yandan, Batılılar olarak kendi ahlak yoksunluğumuza her zaman bu kadar kani olmamıştık. İnsana dair başka türlü kavramlar, sözgelimi akrabalık ilişkilerimizde yerleşiklik kazanmış ve felsefi düşüncelerimizde belirli ifadelere kavuşmuştur. Gelgelelim, uzun süredir en azından yarı-hayvan durumundayız ve bu "yarım", doğanın bir gerçeği olarak, bize her türlü kültür ürününden daha dirençli göründü. Bu çalışmada, ne olduğumuza dair bu iç karartıcı hissiyat hakkında süreklilik içeren bir anlatı sunmuyorum. Dolayısıyla entelektüel bir tarih, hatta bir "arkeoloji" yapma iddiasında bile değilim. Bununla birlikte, Tukidides ve Aziz Augustinus'tan, Machiavelli ve *Federalist Papers*[*] yazarlarına ve günümüzde sosyobiyolojiyle uğraşanlara kadar bütün entelektüel atalarımıza akademik bir nitelendirmeyle "Hobbesçu" denmesini, söz konusu hissiyatın direngenliğinin bir kanıtı olarak sunuyorum. Bu kişilerden

* Oylamaya sunulacak olan ABD anayasası konusunda halkı bilinçlendirmek amacıyla 1787-88 yılları arasında çeşitli gazetelerde yayımlanan ve 85 makaleden oluşan yazı dizisi. Yazarları Alexander Hamilton, James Madison ve John Jay'dir. —ç.n.

bazıları monarşi yanlısı, bazıları demokratik cumhuriyetçiydi; yine de hepsi insan doğasına dair aynı meşum görüşü paylaşıyorlardı.

Fakat çalışmanın ilk bölümünde Hobbes, Tukidides ve John Adams'ın siyaset felsefeleri arasındaki çok daha güçlü bağlantıya odaklanıyorum. Bu üçlü arasındaki ilginç karşılıklı bağlantılar, anarşi, hiyerarşi ve eşitlikten oluşan Metafizik Üçgen'in ana koordinatlarını kabaca belirlememize olanak sağlayacak. Zira, temeldeki insanın kötülüğü sorununa getirdikleri çözümler ne kadar farklı olursa olsun, gerek Hobbes gerekse Adams, Tukidides'in Peloponez Savaşı'nı* anlattığı metninde, özellikle de Korfu'daki devrime ilişkin kanlı anlatısında, insanlığın güç ve kazanca yönelik doğal arzuları denetim altına alınmadığında toplumun başına gelecek korkunç şeylere ilişkin kendi fikirlerinin bir modelini bulurlar. Bu doğal arzular, Hobbes'a göre egemen bir güç tarafından, Adams'a göreyse bir güç dengesi vasıtasıyla denetim altına alınmalıdır.

* MÖ 431-404 yılları arasında meydana gelen Peloponez Savaşı, Atina ve imparatorluğu tarafından Sparta'nın başını çektiği Peloponez Birliği'ne karşı yürütüldü. Peloponez Savaşı Atina'yı bir daha eski refahına kavuşamayacak ölçüde zayıflatırken, Antik Yunanistan'ın altın çağının da sonunu getirdi. –y.h.n.

1

İKİ TUKİDİDESÇİ: HOBBES VE ADAMS

Genç John Adams 1763 yılında "Ellerinde olsa bütün insanlar despot olurdu" başlıklı kısa bir makale kaleme aldı. Adams makaleyi hiç yayımlatmadı, ama 1807'de daha önce ulaştığı sonucu desteklemek üzere makaleyi gözden geçirdi. Ulaştığı sonuç şuydu: Saf demokrasi dahil olmak üzere bütün "saf" (katıksız) yönetim biçimleri, bütün ahlaki faziletler ve entelektüel yetenekler, servet, güzellik, sanat ve bilimin bütün güçleri, insanın ruhunu hiddetlendiren ve zalimane yönetimlerle sonuçlanan bencilce arzulara karşı bir kanıt oluşturmazlar. Adams makalenin başlığını şöyle açıklar:

> Bana göre bu başlığın anlamı şu ki, hayatında bir kez olsun ahlak üzerine bir inceleme okumuş ya da dünyayla etkileşime girmiş her insan, insan doğası üzerine şu basit ve yalın gözlemi muhakkak yapmıştır: Bencil tutkular toplumsal tutkulardan daha güçlüdür. Bu tutkular, kendi zihninin doğal duygularına tabi olan, dışarıdan başka hiçbir güç tarafından kısıtlanmamış ve denetim altına alınmamış her insanda daima baskın çıkacaktır.

Adams hayatı boyunca insanlık durumuna ilişkin bu anlayışa bağlı kaldı ve bu anlayışın tamamlayıcısı olarak içimizdeki hayvanın ancak güçler dengesinden oluşan bir yönetimle kontrol altına alınabileceği fikrini benimsedi. Adams daha 1767'de insan eyleminin "gizli kaynaklarına" ilişkin 20 senelik araştırmalarının sonucunda,

"İnsan soyunun, Adem'in cennetten kovulmasından bugüne kadar genel olarak güçlü sanrılara, aşağılık eğilimlere, iğrenç ihtiraslara ve hayvani arzulara teslim olduğu"na iyice ikna olduğunu ileri sürdü. Üstelik Adams'a göre bu yoz itkiler "toplumsal itkilerden daha güçlü"ydü. Tukidides'in Peloponez Savaşı'ndaki belli olaylara ilişkin anlatımına çok benzer bir dil kullanan Adams, sivil kurumların insan doğasının bencilce dürtüleri karşısındaki dayanıksızlığından dert yanıyordu. "Din, hurafeler, edilen yeminler, eğitim, yasalar, bunların hepsi –yine bizzat tutkular, çıkarlar ve güçle karşı konulmadığı müddetçe– tutkular, çıkarlar ve güç karşısında boyun eğecektir." Adams'ın birbirini dengeleyen güçlerden oluşan bir yönetimi uzun uzadıya savunmasının kaynağında bu anlayış yatar. Yıkıcı eğilimleri birbiriyle çatıştırmak suretiyle bu eğilimler yararlı sonuçlara çevrilebilir. Ülkesindeki eğitimli kişilerin çoğu gibi Adams da Aristotelesçi yahut Polybiusçu* cumhuriyetçi karma bir hükümet biçimini savunuyordu: Demokrasi, oligarşi ve monarşiyi her birinin faziletlerini hayata geçirecek ve aşırılıklarını törpüleyecek şekilde birleştirirken, egemenliği halka veren bir hükümet tarzıydı bu. Buna göre, halkın seçtiği Avam Kamarası ile doğuştan zengin aristokrasinin bulunduğu Lordlar Kamarası'nın birbiriyle dengelenmesi, bu yasama meclisi genel olarak tek bir yürütme organının karşısında konumlanmış olsa bile, zengin-yoksul arasındaki yaygın çatışmayı etkisiz kılabilirdi. Kendi haline ve insan doğasının keyfine bırakılacak olursa, bu üç gücün her biri kibirli bir despotlukla sonuçlanacaktı. Öte yandan, bu şekilde birbiriyle karıştırıldığında, söz konusu üç gücün kendi çıkarları için giriştikleri rekabet, ülkede iç barışın sürmesini sağlayacaktı.

* Polybuis, MÖ 200-118 yılları arasında yaşadığı düşünülen bir Helenistik Dönem tarihçisidir. İlk kez yönetim aygıtında güçler ayrılığı ilkesini gündeme getirmiştir. –y.h.n.

Adams; Hobbes, Mandeville, Machiavelli ve benzerlerinin insan doğası üzerine iç karartıcı görüşlerinden haberdardı. Bununla birlikte, tarihsel bir kanıt teşkil etmesi itibariyle Tukidides'e özel bir önem veriyordu. Adams, Tukidides ve Tacitus'u okurken sanki "içinde yaşadığı zamanın ve kendi hayatının tarihini okuyormuş" hissine kapıldığını söyler. Böylelikle, Amerikan Cumhuriyeti'nin kuruluşu sırasında parti çekişmelerinin yaşandığı dönemde, özellikle MÖ 5. yüzyılda Yunanistan'dakilere çok benzeyen sınıf çatışmalarının meydana geldiği bir bağlamda Adams için Tukidides, denetim dışı arzuların ve hizipçi çıkarların yol açabileceği kargaşanın başlıca tanığı haline gelir. Bu Antik Çağ tarihçisinin, Adams'ın *Birleşik Devletler Anayasalarının Savunusu* başlıklı eserinin merkezinde yer tutması buradan kaynaklanır. Adams bu eserinde şöyle der: "Tukidides'in, denge durumunun yokluğunun yol açtığı, Yunanistan'ı baştanbaşa saran hizipler ve kargaşalara dair anlatımını dehşete kapılmadan okumak imkânsızdır." Adams metnin ilerleyen kısmında, Tukidides'in Korfu'daki iç savaşı (*stasis*) anlattığı bölümleri (3.70-3.85) aslına yakın şekilde aktarır.

Burada Tukidides'in anlatımını çok kısaltarak sunuyorum. Bu bölümde Korfu'da "azınlığın" "çoğunluğa" karşı başlattığı bir isyan anlatılır: Sparta'yla müttefik oligarşik bir rejim kurarak şehrin Atina'yla ittifakını bozmak isteyen imtiyazlı sınıfın halkın demokratik yönetimine karşı giriştiği bir isyandan söz edilir. Yasaya ve dine karşı küfrü de içeren bir dizi şiddetli çatışmada taraflardan önce biri, sonra diğeri zafer kazanır. Spartalıların oligarkların yanında, Atinalıların ise halkın yanında duruma müdahale etmesiyle kayıplar artar. Sonunda, Atina donanması şehri ablukaya alır. Bunun üzerine oligarşi yanlıları çığırından çıkmış bir güruhun ellerinde kanlı bir katliama uğrarlar:

> Eurymedon'un 60 [Atina] gemisiyle kuşatmayı sürdürdüğü yedi gün boyunca Korfululer, kendi yurttaşları arasında düşman saydıkları herkesi kesip biçtiler. İsnat edilen suç, demokrasiyi yıkmaya teşebbüs suçu olduğu halde, bazıları şahsi husumetten dolayı veya borçluları tarafından öldürüldü, çünkü bu kişilere borcu vardı. Ölüm her kılıkta hüküm sürüyordu ve böyle zamanlarda çoğu kez olduğu gibi şiddet en son raddesine vardı: Bazıları babaları tarafından öldürüldü; yalvaranlar sunaktan sürüklenerek götürüldü veya oracıkta öldürüldü; bazıları ise Dionysos Tapınağı'na kapatılıp öylece ölüme terk edildiler.

Geçmişteki bütün iç savaşlardan daha şiddetli olduğu anlaşılan Korfu İç Savaşı, Peloponez Savaşı sırasında yaşanan kanlı iç savaşlardan sadece ilkiydi. Spartalıların oligarşi yanlılarının, Atinalıların ise halkın yanında savaşa katılması, birçok şehirde uzun süredir devam eden iktidar çatışmalarını şiddetlendirdi. Tukidides'in savaş sonrasında sivil toplumda yaşanan çöküşü tasviri, Atina'daki veba salgınını anlatışına benzer; Tukidides söz konusu siyasi "sarsıntılardan", şehirden şehre yayıldıkça giderek daha da habisleşen bir salgın gibi bahseder. Çünkü burada dizginlerinden boşanan veba salgınının adı insan doğasıdır: "Oldum olası yasaya, şimdi de efendisine başkaldıran insan doğası, frenlenemez tutkular biçiminde, adalete duyulan saygıyı ayaklar altına alıp her türlü fazilete düşman kesilerek, şen şakrak şekilde arzı endam etti." Tukidides, "bütün bu kötülüklerin nedeni"nin, "açgözlülük ve ihtirastan doğan iktidar hırsı" olduğunu ve "birbiriyle çatışan tarafların zorbalığının da bu tutkulardan kaynaklandığını" söylüyordu. Gelgelelim Tukidides "insan doğası aynı kaldığı müddetçe" bu gibi ıstırapların –derecesi değişen "semptomlarla"– daima tekrarlanacağını öne sürerken, John Adams araya girerek şu yorumu yapar: "Şayet bu asabi tarihçi üç güç arasında bir denge sağlanabileceğinden haberdar olsaydı, yaşanan siyasi kargaşayı böylesine amansız bir dert olarak ilan

etmektense, 'şehirlerdeki taraflar arasında dengesizlik hüküm sürdüğü müddetçe' diye bir ekleme yapardı."

Gene de Tukidides "kargaşaya" ilişkin tasvirine devam ettikçe, sadece toplumun başlıca kurumlarının insan doğasına boyun eğmekle kalmadığını, dilin kendisinin de benzer bir dejenerasyona uğradığını belirtir. Tukidides'e bakılırsa, ahlaki yozlaşma kendi çıkarını gözeten riyakârlıkla birleşmiş ve öyle bir boyuta ulaşmıştır ki "kelimeler anlam değiştirerek şimdi kendilerine verilen yeni anlamları yüklenmek durumunda kalmıştır". Thomas Gustafson, önemli çalışması *Representative Words*'te [Temsil Edici Sözcükler] halktaki ve dildeki yozlaşmanın bir ve aynı şey haline geldiği arketip niteliğinde bir "Tukidides Uğrağı"ndan bahseder. Tukidides'in yine bu pasajını alıntılayan Quentin Skinner ise aynı terime, ahlaken birbiriyle çelişen anlamlar yüklenmesine atıfta bulunarak söz konusu mecazı "paradiastole"* olarak tanımlar: Sözgelimi, "demokrasi"nin sapkın bir şekilde "ayak takımının yönetimi" gibi bir terimle karalanması gibi. (Daha güncel bir örnek vermek gerekirse, bedelini toplumun sırtına yükleyerek "hakkaniyet" adına —"kazandılar, hak ettiler"— zenginlere vergi indirimleri sağlayan Bush yönetiminin sözüm ona "müşfik muhafazakârlık" olarak adlandırılması ve yine aynı nedenle veraset vergisinin "ölüm vergisi" olarak tanımlanması gibi.) Korfu'da da kıran kırana devam eden iktidar mücadelesinde kelimelere ihanet edildikçe hilekâr adil olana, adil olan da hilekâra dönüştü. Dikkatle planlanan entrika, kılık değiştirerek "meşru müdafaa" olmuş, ihtiyattan kaynaklanan tereddüt "sahte korkaklık" diye yerden yere vurulmuş, çılgınlığa varan vahşet "mertliğe," itidal ise "namertliğe" dönüşmüştür. Yemin etmek, yemini bozmanın getireceği faydalar karşısında bir güvence oluş-

* Paradiastole: Kötü bir durumu, ahlaksızca bir davranışı veya özelliği, ironik olarak olumlu bir şekle büründürmek için kullanılan örtmece türü. —ç.n.

turmaz. Klasik dönem uzmanı Robert Conner geriye tek bir ilke kaldığı tespitini yapar:

> [Bu] kişisel çıkar hesabıdır. Yunan hayatının bütün uzlaşımları —verilen sözler, yeminler, yalvarmalar, akraba ve hayırseverlere karşı yükümlülükler, hatta en temel uzlaşım olan dilin kendisi bile— yıkılmıştır artık. Bu, Hobbes'un *bellum omnium contra omnes*'i ["herkesin herkese karşı savaşı"dır].

Gerçekten de öyle; nitekim Tukidides'i Yunancadan İngilizceye ilk çeviren Hobbes'tur. Şayet Tukidides, Hobbesçu gibi görünüyorsa, bunun nedeni Hobbes'un bir Tukididesçi olmasıdır. *Peloponez Savaşı*'nın 1628 tarihli çevirisinde Hobbes "bugüne dek eser vermiş en politik tarihçi" diyerek yere göğe sığdıramadığı Tukidides'i, şiirde Homeros, felsefede Aristoteles ve belagatte Demostenes'le aynı düzeye yerleştirir. Tukidides'in Hobbes'a özellikle cazip gelen yönü, onun bariz şekilde demokrasiden hazzetmeyişi ve sürekli olarak demokrasinin kusurlarını ortaya koyması olmuştu (zaten bu yüzden Hobbes okumak için onu seçmişti). Demokrasinin bu kusurlarından bazıları burada bizim için özel bir öneme sahip; zira bu kusurlar, tam da John Adams'ın bir cumhuriyetin, yani birbirini dengeleyen güçlerin, başarısı için elzem gördüğü koşullardan kaynaklanmıştı. Tukidides'in Atina yurttaş meclislerindeki politika oluşturma sürecine ilişkin betimlemelerinde, kendi ihtirasları doğrultusunda hareket edip "birbirinin tavsiyelerine karşı gelen," dolayısıyla şehre zarar veren demagoglar, Hobbes'un özellikle dikkatini çekmişti. Tukidides'in, Sicilya istilasının bozguna dönüşmesine ve bunun etrafında dönen tartışmalara ilişkin tasviri, bu anlamda Hobbes için önemli bir örnekti. Hobbes'un manzum otobiyografisindeki şu nükteli şiiri yazmasının nedeni budur:

Homeros ve *Vergilius, Horace, Sofokles,*
Plautus, Euripides, Aristofanes,
Bunları biraz anlıyorum, ama o kadar; ne ki hepsinin arasında
Beğendiğim olmadı *Tukidides* kadar.
Demokrasinin bir ahmak işi olduğunu söylüyor,
Cumhuriyetten daha bilgece olanınsa bir Kral.

Gerek klasikçiler gerekse Hobbes araştırmacılarına göre, Hobbes'un doğa durumu* kavrayışı asıl kaynağını, Tukidides'in Korfu İç Savaşı'na ilişkin anlatısında bulur. Sözgelimi Terence Bell şöyle der: "Hobbes'un doğa durumu, Tukidides'in Korfu Devrimi anlatısıyla noktası virgülüne kadar koşutluk içindedir." Üstelik benzerlikler bununla da sınırlı kalmaz. Hobbes, Tukidides'te olduğu gibi, insandaki "açgözlülük ve ihtirastan doğan iktidar hırsı"na dayandırdığı başlangıç durumundaki anarşinin de ötesine geçer. Öyle ki Hobbes'un ilk baştaki insanlık durumunun "güçlükleri" hakkındaki tasviri, Tukidides'in (Birinci Kitabın "Arkeoloji" diye anılan bölümünde) Yunanlıların kökenlerine dair düşüncelerine çok benzer. Tukidides'in karşılıklı yağma korkusundan ötürü toplumsal birlikten yoksun ve kültürel açıdan geri kalmış olarak resmettiği ilk insanlar, tıpkı Hobbes'un ilk insanları gibi, ticaret, deniz yolculuğu ve tarım yapamazlar. Servetten yoksun ve sürekli göçer vaziyetteki ilk Yunanlılar şehirler kurmamış, "herhangi bir alanda da yetkinliğe ulaşamamıştı." Keza Hobbes için de doğa durumdaki insanlar "kullanışlı binalar" inşa etmedikleri gibi, hiçbir sanat, edebiyat veya zaman ölçümü geliştirmemişlerdir. İlk insanların hayatı genellikle "münzevi, yoksul, iğrenç, kaba saba ve kısa"dır.

John Adams'a göre Antik Yunan'ın "asabi tarihçisinin" resmettiği anarşiden kurtuluş yolu, birbirleriyle çatışan güçlerin kendi ken-

* İng. state of nature.

dini düzenleyen bir sistemi idiyse, Thomas Hobbes'un çözümü de "insanların hepsini birden huşu içinde tutacak" emsalsiz bir güce sahip olan hükümdardı. Yani çözüm, başkaları ne kadar zarar görürse görsün, insanların kendine fayda sağlaması yönündeki doğuştan eğilimini zor yoluyla engellemek ve bu eğilimi bir hükme bağlamaktan geçiyordu. Bu iki üstadın paylaştığı benzer düşünceleri farklı şekillerde çözüme kavuşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü gerek Hobbes gerekse Adams devletin varlığını aynı gerekçeye dayandırır. Hobbes bu konuda *De Cive*'de şöyle der:

> Bütün insanların tecrübeyle bildiği ve kimsenin inkâr etmediği bir ilkeyi, yani insan eğilimlerinin doğası gereği böyle olduğunu ve zorlayıcı bir iktidarın salacağı korkuyla frenlenmediği takdirde, bütün insanların birbirine kuşku ve korkuyla yaklaşacağını ve doğal hakkı doğrultusunda olabileceği gibi, zorunluluktan dolayı da elindeki gücü kendisini savunmak amacıyla kullanmaya mecbur kalacağını tespit ettim.

Sıkça söylendiği ve C.B. Macpherson'ın "sahiplenici bireycilik" konulu çalışmasında bilhassa iyi ifade ettiği gibi, Hobbes'un *Leviathan*'da doğa durumundan siyasi duruma doğru gelişmeye dair anlatısı, aynı zamanda kapitalist zihniyetin kökenine ilişkin bir söylencedir. Her insanın kendi menfaatini sağlamak için sonu gelmez arzular beslediği öncülünden, kaçınılmaz şekilde, imkânların genel olarak kıt olduğu bir duruma ulaşırız. "Bir kişinin gücünün bir başkasınınkinin etkisine karşı direnç gösterip ona engel olduğu" karşılıklı saldırılar işte bu durumun sonucudur. Burada gene Adams'ın iyi saydığı, Hobbes'un ise daha beter bir halin kaynağı olarak gördüğü bir durumla karşı karşıyayız. Hobbes için bundan daha beteri, her insanın ancak başkalarına boyun eğdirerek ve onların güçlerini kendi amaçlarının hizmetine koşarak kendi menfaatini sağlayabileceğini fark etmesiyle birlikte, doğa durumunun küçük

burjuva rekabet halinden dört dörtlük kapitalist sömürüye doğru evrim geçirmesidir. Burada bir parantez açarak şunu belirtebiliriz: Hobbes kelimelerin kötüye kullanılmasına karşı çıkan başlıca düşünürlerden birisidir; bununla birlikte övgüye değer eylemler de dahil, görünüşteki anlamıyla her türden eylemin gerçekte başkaları üzerinde güç elde etmenin sayısız yollarından birisi olduğu şeklindeki gözlemi, işlevsel açıdan "paradiastole"nin eşdeğeridir. Hobbes'a bakılırsa, cömertlik, nezaket, asalet yahut "bir insanı sevilen ya da birçokları tarafından korkulan biri haline getiren her türlü özellik veya böyle bir özellikle nam salmak, güç elde etmektir; çünkü bunlar, pek çok kişinin desteğini ve hizmetini sağlamanın bir yoludur." Bunları düşününce, günümüzde sosyal bilimciler ve kültür araştırmacıları arasında görülen "iktidar" saplantısı geliyor insanın aklına. Burada da benzer şekilde büyük bir çeşitlilik barındıran kültürel biçimleri, tahakküm etkilerinin asit banyosunda eriten bir tür *iktidar işlevselciliği* söz konusudur. (Aynı zamanda bu, Hobbes'un üniversitelerde değiştirilmesi gereken şeylerden birinin "sık sık yapılan manasız konuşmalar" olduğu yolundaki fikrinin haklılığını kanıtlıyor.) Fakat şimdi, ilk baştaki Hobbesçu duruma geri dönelim: Sonunda aklın kılavuzluğunda ve korkunun güdümünde hareket eden insanlar, can güvenliklerini sağlayacak ve güçlerini kolektif huzur ve savunma yararına uygulayacak egemen bir güç lehine kendi özel kuvvet kullanma haklarından feragat etmeye razı olurlar. Bu egemen güç bir meclis olabilirdi; fakat parlamentonun kendisine fazlaca güvenmesinin tecrübe edilmesinden ve I. Charles'ın öldürülmesinden sonra Hobbes, kralın kutsal yönetme hakkından ayrı olarak, "tek bir kralın yönetmesinin daha bilgece" olduğuna hepten kani oldu.

Aristoteles, karşıtların kendi karşıtlarına kaynaklık ettiğini söyler. Bu hiyerarşi-eşitlik, monarşi-cumhuriyet karşıtlığının bizatihi ken-

disi de diyalektik bir mahiyet taşır: İdeolojik tartışmada olduğu gibi pratik siyasette de bunlardan biri tarihsel olarak diğerine karşıt biçimde tanımlanmıştır. Dolaysız bağlamın yarattığı motivasyon her zaman devrededir: Adams, Britanya Kraliyeti'ne karşı bir isyana katılırken, Hobbes'un mutlakıyetçiliğini koşullandıran krallığın imtiyazlarına yönelik saldırılar olmuştu. Ama bunun ötesinde iki düşünür, eski felsefi hasımların ve geçmişte kalmış siyasi yapıların argümanlarına başvurarak, Batı'da yüzyıllardır süren halkın egemenliği-hükümdarın egemenliği tartışmasında yerlerini aldılar. Adams, Hobbes'u saygın bir muhatap olarak görüyordu: "Bir insan olarak Hobbes ne kadar mutsuz bir mizaca sahip olursa olsun veya ilkelerinden ötürü ne kadar nefret uyandırırsa uyandırsın, dehası ve bilgisi bakımından herhangi bir çağdaşıyla aynı düzeydeydi." Öte yandan Hobbes'un kralcılığı, Quentin Skinner'ın gösterdiği gibi, antik belleğin cumhuriyetçi öğretilerine metinlerarası bir yanıt oluşturur: Hobbes, yurttaşların yönetimde eşit söz hakkı olmasına vurgu yapan kent düzenine dair eski Roma ve Rönesans teorileriyle tartışır. Skinner'a bakılırsa, Hobbes'un *Leviathan*'daki amaçlarından birisi, "bütün bu [cumhuriyetçi] düşünce yapısını ve onunla birlikte hümanist yurttaşlık biliminin üzerinde yükseldiği eşitlik ve yurttaşlık teorilerini ortadan kaldırmaktır." Üstelik, karşıtlardan her birinin diğerini olumsuzlarken onu kendi içinde muhafaza ederek kapsaması, yani eşitliğin hiyerarşide muhafaza edilerek kapsanması ve bunun tersi (Hegelci) akla gayet uygundur. Hobbes, doğa durumunu her insanın her şeye eşit ölçüde hakkı olmasıyla başlatırken –böylelikle doğa durumu sürekli bir savaşa yol açar ve bu, sorunlu bir durum olarak görülür– Adams, doğa savaşının despotlukla son bulacağını öngörür ve ona göre asıl sorun burada baş gösterir. "Bütün bu düşünce yapısı", ortadan kaldırmak istediği cumhuriyetçiliğin tarihsel tamamlayıcısı olarak Hobbes'un

mutlakıyetçiliğini de içermelidir. Öyleyse burada, birbirine bağımlı karşıtlardan oluşan artzamanlı ve dinamik bir yapı karşımıza çıkar. Bu yapı, birbirine zıt ve uzun bir zaman boyunca birbirinin yerine geçen iki kültürel düzen kipini barındırır.

Nitekim kural tanımaz hayvan-insanı dizginlemeyi öngören iki rejim, yani hükümdarın egemenliği ile cumhuriyetçi denge, "bütün bu yapı"ya dayanak sağlayan temel doğa-kültür ikiliğinin kültürel yüzünde birlikte yer alırlar. Doğa zorunluluktur: Kültürün başa çıkması gereken toplum-öncesi ve toplum-karşıtı bencilliktir. Ya da Korfu'da kültürel düzenin dizginlenemez güç ve kazanç arzularının girdabında dağılıp gitmesinde olduğu gibi, kültür bu bencilliğe boyun eğmelidir. Bu kültür-doğa karşıtlığı, kefil olduğu yönetim nosyonları kadar eskidir ve süreklilik gösterir: İleride göreceğimiz gibi Tukidides'ten daha eski, bencil gen kadar da günceldir.

Şüphesiz, ağırlıklı olarak bu üç düşünürden, Tukidides, Hobbes ve Adams'tan bahsederken yalnızca sembolik bir anlatıma başvuruyorum. İnsanın kendisini aşağılamasına dayanan aynı siyaset, pek çok ünlü şahsiyet ve pek o kadar ünlü olmayan pek çok kişi tarafından savunuldu. Sözgelimi Kant, "insan efendiye ihtiyaç duyan bir hayvandır" diyordu, ama hemen peşinden, "efendinin kendisinin de bir hayvan olması itibariyle o da bir efendiye ihtiyaç duyduğu" için durumun umutsuz olduğunu kabullenmişti. Ya da görünüşte ilgisiz gelebilecek başka bir örnek verecek olursak, 1863'te New York'ta ırksal nedenler ve zorunlu askerlik yasaları dolayısıyla çıkan ayaklanmalar karşısında dehşete düşen Herman Melville, Korfu'daki iç savaşın ayırt edici özelliklerini yeniden işleyen şu şiiri yazmıştı:

Fareler ele geçirdi şehri –gemi fareleri,
Ve de rıhtım fareleri. Uygarlığın bütün tılsımları
Ve evvelce gönülleri huşuyla zapteden rahiplerin efsunları–
Korkuyla donakalıp, benliğin hükmünden
Daha yüce bir hâkimiyete tabi oldu; hepsi bir düş gibi dağıldı,
Ve insan asırlarca geriye gidip doğaya savrulduktan sonra,
Yeniden yerini buldu...

Melville burada sadece doğal anarşiden değil, hükümdarın otoritesinin bu anarşiye çözüm getirmesinden de bahseder. Melville, ayaklanmaların Birleşik Devletler güçleri tarafından şiddetle bastırılmasının ardında diktatörce davranan bir Abraham Lincoln görür: Lincoln, cumhuriyetçi uyumu ve insanın iyiliğine olan her türlü inancı hiçe sayarak "bilge Draco"* kılığına girip "dürüst kralların sinik zorbalığını" uygulamıştır.

Gelgelelim sembolik anlatımımız insan doğasıyla uğraştığından, siyasal alanın çok ötesine geçiyor. Nitekim maddenin temel bileşiminden kozmosun yapısına, beden tedavisine ve şehrin uyumlu düzenlenişiyle ilgili kavramlara kadar çeşitli kültürel kayıtlarda aynı dinamik şemaya rastlarız. Burada uğraştığımız gerçek bir düzen metafiziğidir. Eski çağlara kadar izini sürebileceğimiz bu metafizik, soyut olarak, kibirli bireysel unsurların zıtlaşmasının istikrarlı bir kolektife dönüşmesi şeklinde tanımlanabilir ve bu dönüşüm ya uyumsuz unsurları denetim altında tutan dışsal bir gücün kısıtlayıcı eylemiyle veya bu unsurların birbirini denetlemesiyle sağlanır. İşte size bir *longue durée*** [uzun süre] yapısı: Anarşi, hiyerarşi ve eşitliğin tekerrür eden dinamik metafiziği.

* Draco, Antik Atina'da ilk kez sözlü hukukun yerine bir dizi yasayı formüle eden kişiydi. Draco'nun yasaları çok sert yaptırımlar öngörüyordu. –y.h.n.

** Fr. Uzun süre. Fransız Annales Okulu'nun tarihyazımında olaylardan ziyade uzun erimli tarihsel yapıların evrimine öncelik veren yaklaşımını belirtmek için kullanılan kavram. –ç.n.

2

ANTİK YUNAN

Tukidides Korfu'daki anarşi tasvirini, kendi yozlaşmış "Demir Çağı"nı tasvir ederken Hesiodos'un insanlığın durumuna yaktığı ağıttan aşırmış gibidir. Nitekim "Demir Çağı"nda da adalet kötürüm edilmiş ve doğal bir acımasız rekabet eğilimi açığa çıkmıştı. Tukidides'ten yaklaşık dört yüzyıl önce yaşayan Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı şiiri, akrabalık ilişkileri ve ahlakın aynı şekilde bozulmasından, aynı "anlamı çarpıtılmış kelimeler" ve "yalancı yeminler"den, aynı güç ve kazanç hırsından, aynı şiddet ve yıkımdan bahseder. Demir Çağı'nda:

> Ne babayla oğul, ne misafirle ev sahibi,
> Ne dostlar arasında kalmayacak müşterek bir bağ;
> O eski kardeş sevgisi yok olup gidecek.
> Çocuklar şerefini beş paralık edecek ana babaların...
> Tanrı sevgisi bilmeyen bu sefil insanlar,
> Kendilerini besleyenleri beslemeyerek
> Aldatacaklar ihtiyar anne babalarını.
> İnsanlar birbirinin şehirlerini yok edecek.
> Hor görülecek sözünün eri, adil ve iyi insanlar,
> Küstahlara ve kötülere methiyeler düzülecek.
> Kudretli olan Haklı olacak ve eser kalmayacak
> Ardan, hayadan. Hile dolu kelimelerle konuşup
> Yalancı yeminler ederek iyilere fenalık yapacak insanlar.

Merhametsiz, asık suratlı ve şer tutkunu haset
Eşlik edecek zavallı insanlara her gittikleri yerde.*

Klasikçi Gerald Naddaf, Hesiodos'un bu tasvirini şöyle yorumluyor: "Hesiodos adaletin olmadığı yerde insanların hayvanlar misali birbirini yiyip bitireceği kanısındadır. Hal böyleyken, bir tür Hobbesçu doğa durumu baş gösterecektir ve bu durum, Zeus'un hükümranlığından önceki döneme benzer."

Böylece Hobbes'un giderek yaşlandığını görüyoruz. Naddaf'ın, egemen tanrı Zeus'un asi Titanlara boyun eğdirmesiyle sağlanan evrensel barış ve düzene atıfta bulunduğu ve Titanların da gelenekte insan doğasının arketipi olarak temsil edildiği göz önüne alındığında, Hobbes'un özgünlüğü giderek kaybolur. Hesiodos'un söz konusu yapıyı mükemmel bir anlatımla sunduğu *Teogoni*'ye ilişkin parlak yorumlarında Detienne ve Vernant'ın da ortaya koyduğu gibi, "ayrışma, hiyerarşi ve üstünlük olmadan kozmik düzen kurulamaz; fakat çatışma, adaletsizlik ve şiddet olmadan da üstünlükten söz edilemez." Tanrılar arasında rastlanan suçlar ve başkaldırılarla, dolayısıyla evrenin başlangıçtaki amorf durumuna tekabül eden toplumun şekilsizliğiyle başlayan hikâye, muzaffer Zeus'un tesis ettiği egemenlik altındaki istikrarlı bir kozmosla nihayetlenir. Bu kozmos, birbirinden ayrışmış gökyüzü, yeryüzü ve yeraltı âlemlerinden oluşur. Burada yalnızca şöyle bir fark karşımıza çıkar: Kargaşanın sözleşmeden ziyade zor yoluyla çözülmesi bakımından bu anlatı, Hobbesçu olmaktan çok Nietzschecidir. Nietzsche'nin devletin kökenine ilişkin görüşüne göre, başlangıçtaki hayvani topluma düzen getirmek için kanlı fetihlere ve insafsız bir despotizme ihtiyaç vardı:

* Kısmen Furkan Akderin'in çevirisinden yararlanıldı; Say Yayınları, 2010. —y.h.n.

> "Devlet" sözcüğünü kullandım, fakat neyi kast ettiğim açıkça anlaşılmalı: Bizzat savaşmak üzere örgütlenmiş ve başkalarını da savaş için örgütleme yetisine sahip, belki sayısal anlamda çok daha üstün olmakla birlikte şekilsiz ve göçebe bir nüfusa şiddetle hükmeden bir barbarlar sürüsü, istilacı bir ırktır devlet. İşte insanın yönetim şeklinin kökeni buydu.

Burada olduğu gibi *Teogoni*'de de düzen, Zeus'un önderliğindeki genç nesilden tanrıların, Zeus'un babası Kronos'a ve asi Titanlara karşı on yıl süren amansız bir savaşa tutuşmasıyla sağlanır. Savaşın konusu, evreni kimin idare edeceğidir. Keskin zekâsı ve karşı konulmaz gücü sayesinde Zeus, sonunda Titanları zincire vurup yeraltındaki puslu Tartarus'a göndererek zafer kazanır. Zeus tehlikeli bir isyancı olan Typhon'a karşı ikinci bir galibiyet kazandıktan sonra tanrıların paye ve imtiyazlarını, statü ve işlevlerini paylaştırır. Bu ilahi yönetimin istikrarı Zeus'un egemenliğinde sonsuza dek sağlanmış olur; zira o günden sonra ölümsüzler arasındaki anlaşmazlıklar bağlayıcı yeminlerle çözüme ulaştırılacaktır. Buna karşın, insanlar Korfu'da olduğu gibi ettikleri yeminleri bozmalarıyla ün salmışlarsa, bunun nedeni çatışma, sefalet ve kötülüğün gökyüzünden defedilerek yeryüzü âlemine sürülmüş olmasıdır. İşte insanın kaderi budur ve bu kader ancak Zeus'un türlü ıstıraplara yol açan aynı kutunun içinde, "güzellik kılığına bürünmüş kötülük"le, yani Pandora'yla birlikte insan türüne gönderdiği adalet yeteneği ve nafile umutla hafifletilebilir.

Ayrıca üzerinde durmamız gereken önemli bir nokta da, Titanlar ile insan soyu arasındaki ortak özellikler içeren geleneksel ilişkilerdir. Çünkü böylelikle bu ilişkiler, Batı'nın "siyasi" olanı, anti-sosyal bireye getirilen bir kısıtlama şeklinde algılamasını çok eski bir folklorda temellendirmiş olur. Paul Ricoeur'ün gözlemlediği gibi, "Titan, insani kötülüğün, insanlık-öncesi kötülükten kaynaklandı-

ğını gösteren figürdür." Orfeus efsanesine göre insanlar, Dionysos'u öldürdükleri gerekçesiyle Zeus tarafından gömülen Titanların küllerinden gelirler. İnsanın düzen bozucu Titanca eğilimleri, Platon'un *Yasalar*'ında da karşımıza çıkar. Burada Platon, itaatsiz müziğin arzu edilmeyen demokratik serbestliği teşvik edeceği uyarısında bulunur; öyle ki önü alınmadığı takdirde, "eski efsanelerimizde sözü edilen Titanca bir manzara yeniden kendini gösterecek ve insan sonu gelmez ıstıraplarla dolu bir cehenneme benzeyen eski durumuna geri dönecektir". (Öyleyse bizlerin de mevcut sorunlarımız yüzünden Elvis'i ve Beatles'ı mı suçlamamız gerekiyor?)

Şayet insanlar doğaları itibariyle Titansa, eski kralları da soy itibariyle Zeus'un tezahürleriydi. Kozmogoni* varlığını hanedanlık biçiminde sürdürür. Peloponez devletlerinin kuruluşuna ilişkin eski efsanelerde, Zeus'un ölümlü kadınlarla birleşmesinden doğan ve yerli yöneticilerin kızlarıyla evlenerek kraliyet yönetimini ele geçiren göçebe kahramanlardan bahsedilir. Devletin kökeni; evrenin, Gökyüzü (Uranüs) ile Yeryüzü'nün (Gaia) kozmik birliğinden meydana gelmesinin dünyevi bir versiyonudur. Zeus'tan olma bir yabancı olan Lakedaimon, Sparta'ya adını veren ve ölümlü yöneticilerin soyundan gelen Sparta ile evlenir. Böylece Eurotas Ovası'ndaki yerli halkı medenileştiren bir hanedanlık kurar ve bu halkın ebedi kimliğini oluşturur. Miken Kralı Agamemnon da yine Zeus'un kral soyundan gelmedir; muazzam büyüklükteki ordusundaki diğer krallar üzerinde kurduğu otorite de buradan gelir. Fakat Homeros'un zamanına gelindiğinde, Zeus'un evrensel egemenliğinin insan kılığında sadık bir kopyası türünden bir şey, eski Miken krallıklarının yıkılmasıyla birlikte Yunanistan'da dört ya da beş yüzyıldır ortadan kaybolmuştur. MÖ 8. yüzyıl şairlerinin destanlarında tanrısallığın damgasını taşıyan krallığın izlerine rastlandığı

* Kozmos'un veya evrenin nasıl meydana geldiğini, kökenini ele alan bilgi sistemi. —y.h.n.

doğrudur. Hesiodos'un *İşler ve Günler*'de yer verdiği bazı iyi yöneticilerin adaleti sadece şehri gönençli kılmakla kalmaz, doğaya da bereket getirir. Gene de Hesiodos'un yaşadığı çağın kralları (unutulmasa da) çoktan tarih olmuş Mikenli selefleriyle kıyaslandığında çok daha kısıtlı bir iktidara sahipti ve otoriteleri de seçkin rakiplerince tehdit ediliyor ve paylaşılıyordu. Ian Morris klasik şehir devletinin tarih öncesinin mükemmel bir özetini sunduğu *Archaeology as Cultural History* [Kültürel Tarih Olarak Arkeoloji] adlı çalışmasında, aristokratlar arasındaki bu rekabete dair bir açıklama sunar. Morris'e göre sözü edilen rekabet, Miken krallıklarının çöküşünü izleyen "Karanlık Çağ" sonrasında seçkinlerin yeniden Şarkla ticaret yapmaya başlamasıyla aynı döneme rastlar. Aslında, Jean-Pierre Vernant'ın da belirttiği gibi çatışmacı ruh, sadece savaşan soylulara özgü olmakla kalmamış, toplumun her katmanına geniş ölçüde yayılmıştır. Vernant'ın, Hesiodos'tan yaptığı aşağıdaki alıntı bu durumu anlatır:

> Çömlekçi çömlekçiye düşman kesilmiş, marangozlar aşık atıyor birbiriyle,
> Dilenci dilenciyle didişiyor, ozan ozanla boğaz boğaza gelmiş.

Vernant buradan hareketle ilginç bir çıkarımda bulunur ve rekabetin hiyerarşiyi hedeflerken bile hasımlar arasında önceden belirli bir eşitliği gerektirdiğini tespit eder. Bunu, ortaya çıkan antitezin, hiyerarşinin, kendi bastırılmış olumsuzlanışını, yani eşitliği kendi içinde kapsadığı biçiminde de ifade edebiliriz. Öyle görünüyor ki aristokratların kral veya despotların yönetimiyle çekişmelerinde de benzer bir durum su yüzüne çıkar. MÖ 5. yüzyılda siyasi eşitlik talebi, *isonomia*, Atina demokrasisinde hayata geçmeden çok önce üstünlük için süregiden rekabeti kaybetmekte olan bazı eski şehir devletlerinin soyluları tarafından gündeme

getirilmişti. *İsonomia*, yani "eşitlik", despotlar tarafından imtiyazlarının ellerinden alınmasına karşı çıkan bazı oligarkların talebiydi. (Belki de Magna Carta gibi bir şeydi.) Hatta Kurt Raatlaub, *isonomia*'dan, "aristokratik bir kavram," "aristokratik değerlerden" birisi olarak bahseder.

Sonuç olarak eşitlik-hiyerarşi karşıtlığı, siyasi açıdan, bir yandan halkın egemenliği, diğer yandan oligarşi veya monarşi arasında bir çatışma olarak yerleşiklik kazanır. Bu biçimiyle söz konusu karşıtlık, birçok kültürel sonuca da yol açacak ve 2000 yıldan daha uzun bir süre Batı tarihinde varlığını sürdürecektir. Nitekim Morris, MÖ 8. yüzyılda ortaya çıkan ve Atina demokrasisinin kurulmasıyla zafere ulaşana dek aristokrasinin iktidarına dayalı bir sistemle dönem dönem mücadele eden belirli bir "orta sınıf ideolojisi"nden bahseder. Morris'e göre, antik dönemin toplumsal tarihi "en iyi, bu karşıt kültürler arasında bir çatışma olarak anlaşılabilir". "Orta sınıftan olanlar" öz-örgütlenmeye dayalı, eşitlikçi ve katılımcı bir rejimden yanaydılar. Kahramanlık değerlerine dayanan aristokrasiye nefretle karşı çıkan "orta sınıf üyeleri", vasat bir hayat sürmeyi savunan bir felsefenin temsilcileriydi. Bedensel arzularını denetim altında tutuyor, hırs ve kibirden kaçınıyor ve yurttaşlarıyla aralarındaki dayanışmayı bu yolla koruyorlardı. Morris'in de belirttiği gibi, "orta sınıftan olanlar", geçmişten ve Şark'tan yüz çevirmiş, ölçülü, eşit erkek yurttaşlara dayanan "hayali bir cemaat" oluşturuyorlardı. Oysa eski Miken soyluluğunu kendilerine model alan aristokratlar kimlikleri ve otoritelerinin temelini, yurttaşlarının yaşadığı toplumun ötesinde, başka bir yerde arıyorlardı. Statülerinin kökeni tanrılardan, kahraman atalarından ve –kendi tanrısallıklarının maddi işaretlerini ithal ettikleri– Şark'tan geliyordu.

Aralarındaki farklılıklar göz önünde tutulduğunda, bu "karşıt kültürler"in gelişmekte olan şehir devletlerinde bir arada bulun-

ması, onları düşman hiziplere dönüştürebiliyor, giderek zengin-yoksul çatışması şeklinde algılanan mücadelelerde seçkinleri halka karşı birleştiriyordu. Plutarkhos, "yurttaşlar arasındaki adaletsizlik ve açgözlülüğü yazılı kanunlarla denetim altına alabileceğini düşündüğü için" dostu Anakharsis'in Solon'la alay ettiğini aktarır. Çünkü ona göre bu kanunlar örümcek ağından daha sağlam değildir ve zenginlerle muktedirler tarafından kolayca yırtılıp atılabilirler. Buradaki mesele, Atinalı ünlü yasa koyucunun MÖ 6. yüzyıl başında yoksulların borçlarıyla cezalarının affedilmesini ve imtiyazlıları kayıran bir yönetim sistemine katılımın genişlemesini sağlamak için önerdiği tedbirlerdi. Solon'un dostuna verdiği yanıt ise şöyleydi: Bütün taraflar sözleşmeyi ihlal etmenin kendisine yarar getirmeyeceğini gördüğünde, insanlar taahhütlerine sadık kalacaktır. Solon, adaletin gereğini yapmanın ilgili herkes açısından daha avantajlı bir durum yaratması için çalıştığını söylemişti. Belki de Solon, sonraki devlet adamları gibi, fesatlık yaratıp şehri kargaşaya sürüklemektense, siyasi hasımların haklarını tanımanın daha iyi bir sonuca yol açacağını ümit etmişti. Her ne olursa olsun, yurttaşların açgözlülüğünden, yasanın özçıkar karşısındaki kırılganlığından, hiyerarşi-eşitlik karşıtlığından ve güçlerin dengelenmesinin tek çare olduğundan söz eden bu argüman –buna benzer bir düzenin gerçekleştiğini varsaydığımızda– antik *polis*'in [şehrin] oluşumunda Batılı düzen metafiziğinin mevcut olduğunu akla getirmektedir.

MÖ 5. yüzyıl, hiyerarşi ile eşitlik arasındaki eski karşıtlığın başka çeşitlemelerine de sahne olmuştu ve bunlar ideolojik yoğunlukları açısından Peloponez Savaşı sırasında doruğa ulaşmıştı. Ian Morris'in izinden giderek, demokratik ideallerin MÖ 507 tarihli Atina anayasasıyla birlikte başarıya ulaştığını kabul edebiliriz. Bununla birlikte, seçkin ve halkçı hizipler arasındaki iç savaşlar yüzyılı aşkın bir süre Yunanistan'ın birçok şehrini kargaşaya sürük-

lemeye devam etti. Aslında aristokrat kökenli olan seçkinler o sıralarda giderek artan bir çoğunluk tarafından "plütokrat" olarak tanımlanıyordu. Platon, *Devlet*'te, her şehrin kendi içinde birçok şehri barındırdığını belirtir; zîra Platon'a göre şehir, ilk önce birbiriyle sürekli savaş halinde olan zenginler *polis*'i ile yoksullar *polis*'i olarak ikiye bölünmüştü. Bunlar da kendi aralarında çatışan daha küçük gruplara ayrılıyordu. Yukarıda gördüğümüz gibi her yere yayılmış olan bu çatışma, Peloponez Savaşı sırasında –aslında daha eski "karşıt kültürler"in yeniden yapılandırılmış biçimleri olan– Atinalıların desteklediği "demokrasi" ile Spartalıların "oligarşisi" arasında daha genel, Pan-Helenik bir çatışma biçimine büründü. İlk olarak MÖ 5. yüzyıl ortalarında Herodot'un tanıklık ettiği "demokrasi" ve "oligarşi" terimleri, uğruna ölünecek denli önemli ideolojik davalar olarak ilk kez Tukidides'in Atinalılar ile Spartalıların Korfu İç Savaşı'na müdahil oluşlarını anlatımında kendini gösterir. Fakat daha o dönemde Atina emperyalizminin lütufkâr sloganı *isonomia* ("eşitlik"), yönetim biçimlerini olduğu kadar kozmolojileri de çoktan etkisi altına almış, korpolojilere ve ontolojilere, yani beden sistemlerine ve şeylerin doğasına ilişkin temel kavramlara da nüfuz etmeye başlar.

Herodot *isonomia*'yı, "isimlerin en güzeli" olarak niteler. Atina'nın model oluşturduğu *isonomia*, ilkesel olarak ortaklaşa oluşturulan ve mecliste toplanan egemen bir kurum olarak idare edilen bir yönetime (erkek) yurttaşların eşit katılımını içeriyordu. Kadınlar, köleler ve *polis*'te yerleşik olan yabancılar bu ayrıcalıklardan mahrum bırakıldığından ötürü, aslında demokrasi, bazıları bir hayli otoriter olan anayasa-dışı hiyerarşi biçimleriyle destekleniyordu. (Aynı çelişkiler, kölelik tarihini bir yana bıraksak bile, hayatlarının büyük bir kısmını aile, okul, kapitalist işyerleri gibi demokratik-olmayan kurumlarda geçirmelerine rağmen, "bir demokraside yaşadıkları" fikrinden gayet hoşnut günümüz Amerikalıları için de

geçerlidir; bizzat hükümete bağlı olan askeri ve bürokratik kuruluşlarda çalışanların çelişkilerinden bahsetmiyorum bile. Hey millet bakın, demokrasi çıplak!) Atinalı yurttaşlar için *isonomia* yasa önünde eşitlik, Mecliste eşit söz ve oy hakkı ve Meclis gündemini belirlemenin yanı sıra, önemli diplomatik ve yargılama işlevleri de yerine getiren Beş Yüzler Konseyi'ne (*Boule*) eşit katılım olanağı anlamına geliyordu. Konsey'de Kleisthenes'in* MÖ 507 tarihli anayasasında belirlenen on kabileden her biri, bir sene süreyle görev yapmak üzere kurayla seçilen 50 kişi tarafından temsil ediliyordu. Her kabile heyeti 36-37 gün süreyle dönüşümlü olarak Atina meclisinin daimi yönetim komitesi görevini üstleniyordu. Bu dönüşümlü eşitlik, hiyerarşinin *isonomia* ilkesinin kendi içinde kapsanmasından dolayı ilginç bir biçim oluşturur. (Bunun bir benzerini Hipokratçı tıpta göreceğiz.) Dönüşüm esası, yurttaşların sırayla hem yönetip hem de yönetildiği Aristotelesçi mutlu yönetim idealini yerine getirir.

Geçmişteki Miken ve Minos krallıklarının durumuyla mukayese edildiğinde, egemenliğin niteliğinin monarşiden demokrasiye dönüşmesi, çeşitli biçimler alan radikal bir dönüşümdü. Vernant'ın bu zıtlığı tarif edişini benimseyecek olursak, saraydan, yani yukarıdan aşağıya doğru şahsi olarak, zora dayalı ve mistik bir tarzda yönetilen eski krallıklar sonunda yerini, yönetim yetkilerinin kolektif ve eşit şekilde alenen yurttaşlara devredildiği bir *polis*'e bırakmıştı. Şehrin merkezinde (*agora*), herkesin gözü önünde toplanan yurttaşlar, akıl ve ikna yoluyla, kendi şahsi çıkarlarını devletin hayrına birbirleriyle uzlaştıran politikalar belirliyorlardı; bu da, ancak ilkesel düzeyde geçerliydi. Vernant şöyle diyor:

* Kleisthenes, MÖ 508-507 yıllarında Antik Atina anayasasında reform yapması ve anayasaya demokratik bir karakter kazandırmasıyla ünlüdür. Bu nedenle, tarihçiler Kleisthenes'i "Atina demokrasisinin babası" olarak tanımlar. Meclisin gücünü arttırmış ve Atina'da soyluların gücünü zayıflatmıştır. —y.h.n.

> İnsan topluluğu artık kendini şu şekilde görür: Özel, tek tek hanelerin yanı sıra kamusal meselelerin tartışıldığı bir merkez vardır ve bu merkez "ortak" olan her şeyi, bu anlamda kolektiviteyi temsil eder. İnsan toplumu, en tepede kralın, onun altında ise statüleri hükmetmeye ve itaate göre tanımlayan bütün bir toplumsal hiyerarşinin bulunduğu, mitsel alandaki gibi farklı kademelerden oluşan bir dünya oluşturmaz artık. Bundan böyle şehir-devletin evreni, bütün yurttaşların birbiriyle eşit olarak tanımlandığı, eşitlikçi ve sabit statülerin olmadığı ilişkilerden oluşmaktadır.

Gene de, ne kadar karşılıklılığa, eşitliğe ve kolektifliğe dayanırsa dayansın, demokratik *polis*, yurttaşlarının özçıkarlarının yaratabileceği yıkıcı etkilere karşı savunmasızdır. Atinalılar bu durumun fazlasıyla farkındaydılar. Sofist Glaukon *Devlet*'te, "özfaydanın, doğası gereği her mahluk tarafından yararlı bir şey olarak görüldüğünü, fakat yasa tarafından zorla yolundan saptırılarak eşitliğe saygı duymaya yönlendirildiğini" söylerken, tam da Tukidides'in Korfu'daki iç savaş tasvirine damgasını vuran karşıtlığın aynısını gündeme getirir: Bu, yasa (ya da kültür) ile özçıkar (veya doğa) arasındaki karşıtlıktır. P. J. Brunt'a göre, şahsi ve kamusal fayda arasındaki bu karşıtlık, "Yunan şehirlerinde, dolayısıyla Yunan siyaset teorisinin gelişiminde fazlasıyla etkili olan ... iç çatışmaların kaynağıydı." Bu karşıtlığın bir diğer örneğine, Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi"nde yurttaşlarda bulunması gereken erdemlere ilişkin verdiği öğütte rastlanır. Perikles'e göre, yurttaşlar şahsi refahlarına hizmet etmenin en iyi yolunun, şehrin çıkarlarını üstün tutmak olduğunu bilmelidir; savaşta ölenler de böyle hareket ettikleri için minnetle anılırlar. Perikles'in bu iyi niyetli düsturu, daha sonraki cumhuriyetlerde bile ileri gelen devlet adamlarınca tekrarlanır –ki bu da en azından söz konusu düstura sıkça ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Fakat daha MÖ 6. yüzyılda, Platon ve

Perikles'in siyaset meselesini dert edinmesinden çok önce, Miletli Anaksimandros özçıkarın birbirine eşit ve karşıt güçlerin etkileşimiyle yönetilmesinin, bütün evrendeki düzenin ilkesi olduğunu saptamıştı.

Anaksimandros'un evreni, kadiri mutlak bir Tanrı tarafından yukarıdan örgütlenmiş bir kozmostan ziyade, onu oluşturan eşit unsurların dengeleyici işbirliğiyle içsel olarak denetlenen, kendi kendini düzenleyen doğal bir sistemdir. Tabii bu noktada, Anaksimandros'un eserlerinin günümüze ancak kısmen ulaştığını ve karanlık kalan noktaların bol miktarda yoruma konu olduğunu unutmamak gerekir: Bunların modern dönemdeki örnekleri arasında, Nietzsche'nin çok da aydınlatıcı olmayan bazı yorumları ile Heideggerci varlığın vücuda gelişiyle ilgili yorumu yer alır. Gene de Anaksimandros'un evreni ile Zeus'un düzenleyip hükmettiği kozmos arasında birçok araştırmacının da dikkat çektiği yeterince açık bir karşıtlık vardı. Bu araştırmacılar arasında, özellikle Anaksimandros'un yapıtını Sokrates öncesi felsefeler bağlamında derinlemesine inceleyen Charles H. Kahn'ı saymak gerekir. Kahn'a göre, "Anaksimandros, dünyanın herhangi bir temel birimi veya parçasının bir diğerine hükmettiği fikrini reddeder; ona göre dünyayı karakterize eden özellik, eşitlik ve dengedir."

Daha kozmogonik başlangıçtan itibaren Anaksimandros, herhangi bir ontolojik unsurun diğerlerini meydana getirme veya yönetme ihtimalini devre dışı bırakır. Evren ne sudan ne de asli olduğu söylenen başka herhangi bir tözden oluşur. Gökleri ve onun içindeki dünyaları meydana getiren "farklı, sınırsız bir doğadan [*apeiron*]" doğmuştur. Alışıldık akademik yorumlara bakılırsa, sonsuz olandan (*apeiron*) ayrışarak farklılaşan asli bileşenler, örneğin sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi ikili karşıtlıklardır. Bu asli bileşenler, birbiriyle çatışmalı bir karşıtlık içindedir; bununla birlikte,

eşit olmalarından ötürü, hiçbiri diğerine baskın çıkamaz. Daha ziyade, birbirlerinin haksız istilalarını dengelerler ve mevcut şeyler de böyle bir süreçle meydana gelir; fakat bu şeylerin hepsi tekrar kendi asli bileşenlerine ayrışırlar. Gregory Vlastos "*Isonomia*" konulu son derece önemli bir makalesinde, Anaksimandros'un kozmik adalet sorununa, yurttaşlar arası siyasi adaleti model alarak getirdiği çözümün, Hesiodos'taki aristokratik veya monarşik adaletten bu nedenle bütünüyle farklı olduğunu öne sürer. Anaksimandros'un evrensel düzeni daha ziyade, "özünde *Isonomia*'ya karşılık gelir; zira *isonomia*, bir toplulukta adaletin biricik güvenilir koruyucusunun, o topluluğun üyeleri arasında gücün eşit şekilde dağıtılması olduğunu kabul eder".

Eşit unsurlar arasındaki mücadeleden bir düzenin oluşması şeklindeki benzer bir yaklaşım, Anaksimandros'un daha genel kozmografisinde* de karşımıza çıkar. Bu kozmografide dünya, gök kubbedeki ateşten cisimlere eşit uzaklıkta olmasıyla evrenin merkezinde sabit bir konuma sahiptir. Burada da yine sonsuz denge, dışsal egemenliğe avantaj sağlamaksızın tesis edilir. Bilhassa yeryüzü söz konusu olduğunda, denge sadece eşit uzaklıkların değil, çatışan kuvvetlerin de bir işlevi gibi görünür; zira evren, yeryüzünün bulunduğu merkezinde soğuk ve ıslak, gök kubbeden oluşan çeperinde ise sıcak ve kurudur. Dahası, klasikçilerin sık sık dikkat çektikleri gibi, merkezinde sabit bir dünya bulunan bu kozmik siyaset, demokratik *polis*'in mekânsal düzenini andırır: Demokratik *polis*'te de merkezdeki *agora*'yı çok sayıdaki hanehalkı çevreler ve hanehalklarının farklı çıkarları *agora*'da karşılıklı olarak yerine getirilip uyumlulaştırılır.

* Evrenin temel özelliklerinin şemasını oluşturmakla ilgilenen bilgi dalı. —y.h.n.

Makrokozmosta durum nasılsa mikrokozmosta da öyledir: Bu hanelerde yaşayanların sağlıklı bedenlerinde de *isonomia* hüküm sürer. Zira MÖ 6. yüzyıl sonlarında yaşamış bir hekim olan Krotonlu Alkmaion'un tıbbi tedavinin temellerini attığı incelemesine bakılırsa, sağlık tam da bedeni oluşturan çatışma halindeki güçlerin "*isonomia*"sından veya "eşit hakları"ndan oluşur. (Alkmaion üzerine yazılmış olan metinlerde, bu bedensel güçler arasında sıcak ile soğuk, acı ile tatlı, ıslak ile kuru sayılır, fakat büyük ihtimalle bunların sayısı daha fazlaydı.) Öte yandan, Alkmaion'un incelemesinde, "monarşi" ya da herhangi bir gücün diğerleri üzerindeki hâkimiyeti, hastalık ve vücudun çökme nedeni olarak gösterilir. Platon'un hastalığı soruşturduğu *Timaeus* adlı diyaloğu da, *isonomia*'ya dayalı bu korpolojinin uzun süredir geçerli olduğunu doğrulayan sayısız metinden birisidir. Bu diyalogda hastalığın, bedeni oluşturan dört elementin –yani toprak, ateş, su ve havanın– "doğal olmayan" ölçüde aşırı veya eksik olması veya yer değiştirmesinden kaynaklandığını belirtir. Charles Kahn, yine benzer bir bağlamda, doğayı "çatışan güçler arasında dinamik bir etkileşim" olarak gören bakış açısına örnek gösterilebilecek neredeyse sınırsız sayıda metin olduğunu belirtir. Bu "MÖ 5. yüzyıl natüralizminin" en iyi örneği olarak Alkmaion'un Hipokratçı ardıllarını gösterir.

Hipokratçı hekimlerin benimsediği vücut sıvılarına dayalı tıp, çevreyle, zamanla ve mizaçla ilgili etkenleri devreye sokarak dengenin işlevini büyük ölçüde genişletmiş ve ona karmaşık bir karakter kazandırmıştı. Aynı zamanda hekimlerin alopatik tedavileri bu dengeyi, teorik olmanın yanı sıra pratik bir ilke haline de getirdi. *İnsan Doğası* üzerine erken dönem Hipokratçı bir incelemede salgılar (ör. *balgam*), ortak bir asli element (soğuk) aracılığıyla, mevsimlerle (bu durumda kışla) ilişkilendirilir. Bu durumda sağlık, her birinin kendi mevsiminde baskın olduğu dört sıvıdan –balgam,

kan, sarı ve siyah safra– meydana gelen dönüşümlü bir eşitlik sisteminden oluşur. Üstelik Hipokratçı tedaviler, yüksek ateşin tedavisi için soğuk olduğu addedilen yiyeceklerin veya kuru öksürüğün tedavisi için ılık banyonun tavsiye edilmesinde olduğu gibi, orantısız ölçüde fazla olan element hangisiyse onun tersinin ilaç olarak kullanılması esasına dayanır. Bu alopati ilkesinin –bu arada, halen tedavi amaçlı kullanılan bir yöntem olduğunu belirtelim– çok önemli bir içerimi de şudur: Bu durumda tıp, *isonomia*'nın bir *praksis*, yani pragmatik ve arzu edilir bir eylem ilkesi olarak görüldüğü bir alan olarak siyasetle birleşmektedir. Bu, MS 2. yüzyılda hekim Galen'in daha da geliştirdiği Hipokratçı hekimlerin vücut sıvıları tıbbının, ta 18. yüzyılda güçler dengesi ilkesinin ünlü havarisi John Adams tarafından nasıl siyasete referansla yeniden gündeme getirilebildiğini açıklamamıza yardımcı olur. Adams, bu konuda şunları yazmıştı: "Bazı hekimler", "bedendeki çeşitli salgıları tam bir dengede tutmak mümkün olsaydı, bedenin ölümsüz kılınabileceğini düşündüler; o halde, güçler dengesi daima tam anlamıyla sağlanabilirse, belki siyasi bir yapı da ölümsüz kılınabilir." Sizin "uzun vadeli yapı" dediğiniz şey işte budur.

Buna benzer başka bir felsefi görüş de, Empedokles'in ünlü dört "töz" öğretisidir. Buna göre, var olan her şey bu elementlerden, yani ateş, hava, su ve topraktan oluşmuştur. MÖ 6. yüzyılda filozoflar ve hekimler şeylerin sıcak-soğuk, hafif-ağır, ıslak-kuru gibi birbirine zıt temel unsurlardan oluştuğunu ileri süren teoriler geliştirmekle meşguldüler. Empedokles (MÖ 495-435) bu tözlerin sayısını dörtle sınırlamak niyetindeydi ve ilginç bir biçimde ilk önce bu tözleri, tanrılar gibi hiyerarşik bir düzen içinde tanımlamıştı. Bununla birlikte, ağaçlar ve insanlardan kuşlar, hayvanlar ve bizzat ölümsüz tanrılara kadar her şey, birbirine eşit ve karşıt iki güç olan Sevgi ile Nefret tarafından bir araya getirilip ayrılan, doğaları itibariyle eşit nitelikteki tözlerden oluşuyordu. Burada mevcut şey-

lere dair genel bir metafizik söz konusudur: Anaksimandros'un evreni, Hipokratçı beden veya Atina demokrasisi gibi eşit niteliklerin ya da güçlerin karşılıklı ödünlerine dayanan bir ontolojidir bu. Ya da Herakleitos'un ünlü deyişindeki gibi, "Karşıtlık uyum getirir. En güzel ve adil uyum, uyumsuzluktan doğar."

MÖ 5. yüzyıl Atina'sında bir düzen ilkesi olarak *isonomia* hâkim konumdaydı; fakat böyle olması, gerek o dönemde gerekse sonrasında, bilhassa felsefe üstatları arasında hiyerarşik düşünüşün devre dışı kaldığı anlamına gelmez. (Aslında Antik Yunan'daki ikilikler, Levi-Strauss'un ikili karşıtlıkların karakteristik olarak bir sıra içinde düzenlendiği ve muhtemelen değişken olduğu yolundaki düşüncesini çürütüyor gibi görünüyor. Yine de iş pratiğe geldiğinde, birbirine karşıt unsurların mutlak eşitliği ideali sorunlu olabilir ve bu durum sadece Antik Yunan'a özgü değildir.) Platon *Devlet Adamı* ve *Timaeus* diyaloglarında, başıbozuk Tiranların hakkından gelmesinin ardından tanrılar kralı Zeus'un dayattığı düzene yapısal olarak benzeyen dünya düzeni teorileri sunar. Bütünüyle veya kısmen maddeden oluşmuş olan her şey veya bütün görünür şeyler, "uyumsuz ve düzensiz hareket" etme yönünde doğal bir eğilime sahiptir; bu nedenle, Tanrı'nın idaresine girinceye dek bu şeylerin içinde bulunduğu orijinal durum anarşidir. "Tanrı, olası her biçimde birbirleriyle uyum içinde olabilsinler diye, bu şeylerin içine hem kendileriyle hem de birbirleriyle olan ilişkilerinde ayrı ayrı oranlar yerleştirmiştir." Ya da Aristoteles'in ünlü kozmolojisine bakalım: Aristoteles bu kozmolojiyi antik mitolojik figürlerinden arındırarak soyut bir biçime büründürdüğü halde, en üstün kaynağını Devinmeyen Devindirici'de* bulan, kutsal şekilde tanzim edilmiş bir dünya

* İng. unmoved mover. Aristotales'in felsefesinde "devinmeyen devindirici", bütün evrendeki hareketin "esas nedeni" veya "harekete geçiricisi" anlamına geliyor. Kavramın anlamından da anlaşılabileceği gibi, "devinmeyen devindirici", kendisinden önce başka hiçbir hareket tarafından harekete geçirilmemiştir. —y.h.n.

düzeni anlayışını muhafaza eder ve böylece mitolojik figürlere bağlılığını gösterir. Devinmeyen Devindirici en yüksekteki göksel küreye sonsuz hareketi verirken, bu küre de sırasıyla daha aşağıdaki küreleri devindiren daha düşük seviyedeki devindiriciler tapınağına devinme gücü verir ve ay-altı bölgedeki değişebilir nesneleri devindiren devindiriciye kadar bu böyle devam eder.

Aynı minvalde, fakat bu kez insanla ilgili siyasal bir düzlemden örnek verelim: Uzun zamandır *isonomia* ilkesine bağlı kalmış olan Atina'da yaşaması, Platon'u eğitimli ve soylu bir seçkinler grubunun yönettiği bir Devlet hayal etmekten alıkoymamıştı. Bilgelikleri, erdemleri ve kendilerine hâkim olma meziyetleri yönetici Muhafızlara çoğunluğun daha aşağı seviyedeki arzularını bastırma imkânı verir. Muhafızlar, aynı zamanda kendilerine hâkim olabilme meziyetleri sayesinde, Platon'un kadınlar, çocuklar, köleler ve "sözde özgür olan soysuz ayaktakımı"na atfettiği her türlü arzu, haz ve acıyı da denetim altına alabilecektir. Zira iyi eğitimli olanların üç bölgeden oluşan ruhlarında rasyonel bölge, manevi bölgenin desteğiyle, herkeste en büyük bölgeyi oluşturan ve "özü itibariyle en gözü doymaz" arzuları barındıran bölgeye hükmedebilir. Maneviyat ve akıl, arzu ve ihtirası bu yolla denetim altına almalıdır. Aksi halde, ruhun tıka basa bedensel hazlarla dolu olan ve "şiddetli arzuları barındıran parçası kendi alanından taşarak, doğuştan ona bağlı olmayan alanları esir alıp yönetmeye kalkışacak ve insanın hayatını altüst edecektir." Burada, hiyerarşik yapıdaki ruhun esenliği için gereken denge siyasetine dikkatinizi çekerim. Dikkat etmemiz gereken bir başka nokta da, şiddetli arzular barındıran ruhun, insanın şeytani açgözlülüğünden sorumlu tutulan anasoylu kadim bir soyağacında Pandora ile Havva arasında yerini almış olmasıdır. Dikkate değer son nokta ise, eğitimli rasyonel ruh ile yaratılış gereği doymak bilmez arzular barındıran ruh arasındaki karşıtlığın,

Tukidides ve diğerlerinde gördüğümüz, görenekler ile doğal özçıkar arasındaki aynı karşıtlığı mikrokozmosta yeniden üretmesidir. Ayrıca çağdaşı sofistlere karşı beslediği bütün antipatiye rağmen, Platon'un ruh biliminin —Aristoteles'in de yaptığı gibi— bu bakımdan sofistlerin alışıldık doğa-kültür ayrımlarını sürdürdüğünü gözden kaçırmamak gerekiyor.

İster baskın durumdaki eşitlikçi bir metafizik tarzında, isterse daha az baskın durumdaki bir hiyerarşi sistemi tarzında olsun, temelde yatan unsurlar arasındaki çatışmanın çözümüne ilişkin bu anlayış, Antik Yunan kültürünün genelinde karşımıza çıkar. Gelgelelim iş, ilişkili kültürel alanlar arasında asıl harekete geçirici alanın hangisi olduğunu saptama meselesine gelince, teorinin toplumsal pratikten kaynaklandığını söyleyen ve kabaca Durkheimcı veya Marksçı denebilecek ilkeleri benimseyen klasikçilerin neredeyse hepsi temel koşulun siyaset olduğu fikrinde birleşiyor. Buna göre, kozmolojik, fizyolojik vs. nitelikte olanlar, siyasi olanın yansımalarıdır. Daha özel olarak ise, demokratik sitenin ortaya çıkışıyla birlikte *isonomia* nasıl toplumun pratiklerinde üstünlük sağladıysa, doğaya ilişkin fikirler alanında da *monarchia*'ya baskın çıktığı iddia edilir. Sözgelimi Anaksimandros'un kozmosunun yeryüzündeki *polis*'i yansıtmasında olduğu gibi, doğa, eşitlikçi şehir-devlet modeline göre yapılandırılmıştır. Diğer sorunların yanı sıra, meseleyi basitleştiren bu indirgemeci tutum, tarihsel olarak devrede olan karmaşık zamansallıkların ve diyalektiklerin açıklanmasına imkân vermez.

Bildiğimiz gibi *isonomia* ilk önce, büyük ihtimalle aristokratik bir değerdi; her durumda, bir ideal olarak *isonomia*, MÖ 6. yüzyıl sonlarındaki demokratik *polis*'in bir sonucu olduğu kadar onun bir önkoşuluydu da. (Buradaki ilke bizzat Marx'ın kendisine aittir: En kötü mimar, en iyi arıdan daha iyidir, çünkü mimar bir binayı fiilen

inşa etmeden önce onu imgeleminde tasarlayabilir.) Sitedeki *isonomia* ile doğadaki dengelenmiş karşıtlık arasında basit bir bağıntı olduğunu da ileri süremeyiz. Bileşenlerinin "eşit haklara" sahip olması dolayısıyla Alkmaion'un bedensel sistemi demokratik olabilmişti ama Alkmaion'un anavatanı için aynı şeyi söyleyemeyiz: O zamanlar Kroton ciddi boyutlardaki adaletsizlikleriyle tanınan dar bir oligarşik yönetime sahipti. Açıkça görüldüğü gibi *isonomia*, pratik bir "altyapı"ya karşılık gelen bir "üstyapı"dan ibaret değildi. Dünyayı taşımak için "altında duran" o ünlü kaplumbağalar gibi, *isonomia* da nesnelerin temel doğasına kadar bütün yapılarda mevcuttu. *İsonomia*, kültürel temelde yer alıyordu.

Buradaki can alıcı nokta, Antik Yunanlılar için toplum ile doğa arasında, modern akademik tahayyül dünyasındaki kadar katı biçimde belirlenmiş veya analitik olarak denetim altına alınmış sınırlar bulunmamasıydı. Alkmaion, bedenin dengesiz ve hastalıklı durumunu siyasi terimlerle ifade ederken, Tukidides şehirdeki düzensizliği hastalığa özgü terimlerle betimler. Sir Ernest Barker, siyasi olanın doğal bir temeli olduğu konusunda, "adalet, bir tam kare sayıdır" önermesinden türetilmiş Pitagorasçı bir örnek sunar. Bir tam kare sayı mükemmel bir uyuma karşılık gelir, çünkü eşit parçalardan oluşur ve parçaların sayısı, her bir parçanın sayısal değerine eşittir. "Buradan, adaletin eşit parçalardan oluşan bir devlet anlayışına dayandığı sonucu çıkar." Euripides'in *Fenikeli Kadınlar* oyununda, İokaste'nin, devlet yönetimini kardeşi Polyneikes'le paylaşması için oğlu Eteokles'e yakarışında da benzer bir argümanla karşılaşırız:

İnsanların ağırlık ve ölçülerini eşitlik düzenler.
Sayılarını o belirler. Hem gecenin âmâ gözleri
Çark eden seneyi yarı yarıya bölüşür gündüzle...
Günle gece böyle kulluk eder insan soyuna
Ama sen yurdundan eşit bir pay vermeye
Katlanamıyorsun musun ona? O zaman adalet nerede?

Charles Kahn, doğa ile toplumun bu şekilde birbirinin yerine geçebilir olmasının Yunan Antik Çağı'nda geleneksel bir durum olduğuna dikkat çeker. Kahn'a göre, MÖ 5. yüzyılda bazı filozoflar bu ikisi arasında bir ayrım yapmaya yönelmişlerdi. Daha spesifik olarak söylemek gerekirse "5. yüzyılda *physis* [doğa] ile *nomos*'a [görenek] ilişkin bazı tartışmaların sonucunda", toplum ile doğa birbirlerinin karşıtı olarak tanımlandı. İşte bizim Metafizik Üçgenimizin doğal zeminini oluşturan ikicilik* buydu: toplum-öncesi, anti-sosyal insan doğası ve onu denetim altına almak için birbiriyle yarışan eşitlikçi ve hiyerarşik kültürel sistemler.

Sofistler olağan şüphelilerdi. *Nomos-physis* ikiciliğinin Batı siyasi geleneğindeki "inatçı devamlılığı"ndan bahsederken Giorgio Agamben şu gözlemde bulunur:

> *Nomos* karşısında doğayı savunan (ve MÖ 4. yüzyılda giderek daha da önem kazanan) sofistlerin yürüttüğü polemik, Hobbes'un egemenlik anlayışının temeli olarak ortaya koyduğu doğa durumu ve "devlet" karşıtlığının zorunlu öncülü olarak değerlendirilebilir.

Elbette söz konusu ikiciliğin devamlılığından bahsederken, Hobbes'un esin kaynağı ve başta Gorgias ile Antiphon olmak üzere sofistlerin iyi bir dinleyicisi olan Tukidides'i de atlamamak gerekiyor. Ayrıca sofistlerin daha eski atalarını da unutmamalıyız, zira insan doğası ile şehir arasındaki çatışmadan ilk defa mukadder sonuçlar çıka-

* düalizm. —y.h.n.

ranların sofistler olduğu söylenemez. Kaldı ki, sofistlerin öncellerinin söz konusu ikiciliği, MÖ 5. yüzyılda kabul edildikleri anlamda *physis-nomos* kategorilerini kullanarak ifade etmeleri gerekmemişti. Kötü ve açgözlü bir insanlık, en azından Hesiodos'tan bu yana iyi düzenin düşmanı sayıldı. Tabii bir de şairler var; Euripides'in bir fragmanı, "doğa böyle istedi, yasa kimin umurunda" der. Diğer yandan Sofokles'in *Antigone*'sinde bu defa ailevi duyguları umursamayan şehrin yasasıdır. Burada karşımıza, ileride tekrar dönmemiz gerekecek bir akrabalık meselesi çıkar. Diğer yandan ise, "iyi bir doğa" ile bu doğa anlayışının içerdiği "kötü kültür" şeklinde ifade edilebilecek, ana-akım anlayışa aykırı bir genel ilkeyle karşılaşırız. Hangisinin iyi addedilerek ayrıcalıklı kılındığına ve hangisinin kendini diğerine dayattığının düşünüldüğüne bağlı olarak şekillenen *nomos-physis* ikiciliğinin olası bütün permütasyonları arasında, "Rousseaucu" "saf doğa-yoz kültür" anlayışı da vardır. Bu anlayış, Batı tarihinin uzun seyri boyunca "Hobbesçu" karşıtının ardından ancak ikincil bir konuma sahip olabilmişti. Ya da şöyle de diyebiliriz: İnsanın Cennet'ten kovularak kötülüğe batması, insanın Cennet Bahçesi'ndeki ilk durumunu hatırlattığı ölçüde, bu "Rousseaucu" anlayış, karşıtı Hobbesçu anlayışın yanı sıra paylaşılageldi. Gene de, Agamben'in de belirttiği gibi, MÖ 5. yüzyılın sonlarından bu yana, antropolojimiz sofistlerin insan doğasına ilişkin karanlık görüşlerine inatla bağlı kalmış ve mütemadiyen bu anlayışa geri dönmüştür. Kültür, kendi çıkarından başka bir öncelik tanımayan ve hemcinsleriyle zalimce bir rekabete sürüklenen işte bu canavarla baş etmek zorundadır ve bu mücadelesinde çoğunlukla başarısız olmuştur.

Kültür, sadece yerel ve değişken nitelikteki inançlar ve geleneklerden ibaret bir mesele olsaydı, insan türünde değiştirilemez şekilde var olan ve her bireyin boyun eğeceği buyruklar anlamına gelen

davranışsal eğilimler karşısında ne şansı olabilirdi? Aristoteles'in dediği gibi, "Doğru ve adil dediğimiz şeyler o kadar çeşitli şekillerde tanımlanır ki, onları doğanın [*physis*] bir gereği olarak değil, görenekler [*nomos*] dolayısıyla hoş şeyler gibi görürüz." Aristoteles bir sofist değildi elbette, ama doğal olana, doğal olanın sahiciliğine, hatta meşruluğuna büyük bir hayranlık duyuyordu. İşte bu nedenle, başka birçokları gibi, kültürel farklılığı, doğal şeylerin özbelirlenimine karşıt olarak, sadece insanın failliğinin bir işareti olarak görüyordu. Doğal şeylerin özellikleri, insanın niyet veya âdetleriyle şekillendirilemez. Bir taşı binlerce defa havaya atsanız da, orada kalmayacak, asli doğasına uygun olarak muhakkak yere düşecektir. Arthur Lovejoy ve George Boas'ın yorumuna göre, Aristoteles'in çağında, *physis* kavramı, "kozmoloji ve metafiziğin sözcük dağarcığında, dış dünyanın nesnel nitelikleri veya bağımsız gerçeklikleri" anlamında kullanılmaya başlanmıştı; "dolayısıyla, artık soyut nesnellik kavramını ifade etmek için kullanılıyordu." Aslında değişmez "doğa yasaları" fikri, Batılı bilimsel kültürde geliştirilmeden 2000 bin yıl önce, Antik Çağ'da aynı anlama gelecek şekilde icat edilmişti; spesifik olarak ise güçlü kişi ya da tarafların daha zayıf olanlar üzerinde hâkimiyet kurma ve onlardan fayda sağlama arzularına ilişkin olarak kullanılıyordu. Sofist Kallikles, Platon'un *Gorgias* adlı diyaloğunda, "doğanın kendi yasası"nın böyle olduğunu savunuyordu. Tukidides de, Atinalıların kuşatma altında tuttukları talihsiz Melianlara çok benzer şeyler söylediklerini anlatır —birazdan bu metinlere tekrar döneceğiz. Bağımsız bir zorunluluk alanı olarak *physis*'in, böylelikle öznesiz bir alan olduğuna dikkatinizi çekerim. Muhtemelen bunun tek istisnası, Tanrı'nın dünyayı yaratmış olmasıydı. Bu yüzden, insanlar söz konusu olduğunda *physis*, insanların davranışlarının sorumlu olmadıkları veçhelerine, insan yaradılışının yapısal ve istemdışı arzularına gönderme yapar. Öznenin yokluğu,

Batı'nın "doğa"ya ilişkin tahayyül dünyasının ayırt edici bir özelliğidir. Bu tahayyül, öznellikle dolu dünyalarda yaşayan, kozmosları güneş, ay, yıldızlar, hayvanlar, dağlar, fırtına, besin ürünleri ve bunun gibi başka insan-olmayan kişiler* tarafından mesken tutulan başka birçok halkın tahayyülüyle karşıtlık içindedir.

Antik Yunan anlayışında *nomos*, insan eyleminin nesnesi olduğu için öznel olarak bilinir ve uygulanır. *Nomos*'un olumsallığı**, kararsız ve değişken oluşu –hatta gerçeklik bakımından doğaya göre daha aşağı konumda yer alması– işte bundan kaynaklanır. Platon'un *Yasalar*'ındaki Atinalı karakteri çürütmek için ortaya koyduğu sofistçe bir argümandan bahsederken, sonradan ortaya çıkan insan yaratımını, yani sanatı doğayla kıyaslar ve şöyle der:

> [Sanat] ölümlü öğelerden oluştuğu için kendisi de ölümlü olarak sonunda birtakım eğlenceler yaratmıştır: gerçekle hiçbir ilgisi olmayan, kendisiyle aynı özden, resim, müzik ve bunlara yardımcı sanatların yarattığı imgeler ... Özellikle de siyasetin doğa ile çok az, ama sanatla çok ilişkili olduğunu söylüyorlar; aynı şekilde yasamanın tümü de doğanın değil sanatın ürünüdür, koyduğu yasalar da gerçek değildir. (*Yasalar*, 889-d)***

İster sanat, ister hukuk, isterse genel olarak görenekler olsun, buna benzer insan yapımı *nomos*'lar, sıcak ile soğuk, acı ile tatlı gibi (Lockeçu) algının ikincil niteliklerinin**** bütün özelliklerine sahiptir. Fakat Batı düşüncesinde kültür kavramının sonraki seyri açısından

* İng. non-human persons.

** İng. contingency.

*** Yunanca aslından çeviren Candan Şentuna ve Saffet Babür'ün çevirileri kullanıldı; Kabalcı Yayınevi, 3. Basım, 2007. –y.h.n.

**** Locke'un felsefesinde ikincil nitelikler, şekil, uzam, boyut gibi nesnel olduğu düşünülen birincil niteliklere karşıt olarak koku, renk, acı vs. gibi ancak öznelerin algılarında var olan "sübjektif" niteliklerdir. –y.h.n.

baktığımızda, doğanın sahiciliği ve gerçekliği karşısında *nomos*'un "sahte bir şey" anlamı kazanmış olmasının, meydana gelen en kötü sonuç olduğu ortaya çıktı. Buna göre, insan yapımı ve yapay olan kültür, doğanın hakiki olduğu anlamında hakiki değildi. Lovejoy ve Boas bu konuda şöyle diyorlar:

> Genellikle ya "yasaya göre" ya da "kabul gören âdetlere göre" anlamına gelen *nomos* ifadesinin sadece "öznellik" anlamını değil, bir de "hatalı/yanlış" gibi olumsuz çağrışıma sahip bir zarf anlamını kazanması, açık ki dilin tarihinde etik açıdan önemli bir fenomendi.

Doğanın hakiki, kültürünse sahte olduğu fikri, burada fazla basitleştirerek Rousseaucu ve Hobbesçu diye andığım birbirini tamamlayan uzun süreli antropoloji akımlarını teşvik eder. Bu iki antropoloji akımı da doğayı kültüre üstün tutar, bununla birlikte doğal olana karşıt anlamlar yükler. Doğanın saf ve iyi olmakla birlikte genelde kültürün kölesi olduğu görüşü, Kronos'un altın çağı, Cennet Bahçesi ve Soylu Vahşiye ilişkin nostaljik tasavvurlarda yaşamayı sürdürdü; zaman zaman modern çağın başlarında Soylu Vahşi'nin Amerika ve Tahiti'de halen mevcut olduğu bildirildi. Hipokratçı ve Galenci tıp da uygulamalarını bu fikre borçluydu. Zira bu iki tıp geleneğinde de sağlık, bedenin doğal durumu olarak düşünülürken, tedavi de doğal olmayan bir dengenin düzeltilmesi veya doğal akışın yeniden sağlanması şeklinde anlaşılıyordu. Doğa yasasına ve insanın doğal hakları ile evrensel ahlak konusundaki iyileştirici ve kimi zaman da ütopyacı bir dizi yaklaşıma müracaat ederken de, arka planda insan doğasının sahiciliği fikri yatar. Son zamanlarda doğanın lütfu, yine kültürdeki yozlaşmanın olumsuzlanmasıyla, organik gıda ürünleri ve "ilkel" Fiji'nin saf pınarlarında şişelenen sular şeklinde bir meta değeri olarak yeniden su yüzüne çıktı; belki de plastik şişelerdeki sular, bakteriler için iyi bir kültür oluşturu-

yordur. Bu yaklaşımın tamamlayıcısı olan insan doğası hakkındaki kasvetli anlayış ise beraberinde daha büyük yapısal sonuçlar getirdi. Bu sonuçları, Sofistlerin ve bu konudaki yoldaşları Tukidides'in, doğal açgözlülük ile kültürel düzen arasında tahayyül ettikleri çeşitli ilişkilerde görebiliriz. Adı geçen düşünürler, sonraki bütün yüzyıllar için Batı'daki ana-akım toplumsal düşüncenin teorik gündemini neredeyse tamamen belirlediler.

Protagoras'ın, insandaki adalet ve karşılıklı saygı duygusunun, Tanrı'nın yardımıyla, insanların anti-sosyal eğilimlerini dizginleyeceğine duyduğu inançtan farklı olarak, bahis konusu ettiğimiz argümanlar çoğunlukla son derece sinikti. Bunların uç örneklerinden biri, *Devlet*'te Trasimakhos'un "güçlü olan haklıdır" tarzındaki çıkışıdır: Trasimakhos burada, "doğru dediğimiz şey, güçlünün avantajından başka bir şey değildir" iddiasını ortaya atar. Bu argümana göre, toplumun kendisi yapısı itibariyle, en güçlü grubun özçıkarının doğrudan yansımasıdır; bu en güçlü grubun demokrasilerdeki gibi çoğunluk, oligarşilerdeki gibi azınlık yahut despotluklardaki gibi tek kişi olması bir şey değiştirmez. Yine aynı şekilde hatip Lysias şöyle der: "Akılda tutulması gereken ilk şey, hiçbir insanın doğası gereği oligark veya demokrat olmadığıdır; herkes kendine yarar getirecek türde bir anayasa oluşturmak için çabalar." Burada içerilen sonuç, "toplumun, insanlar en önemli çıkarlarının peşinde koşarken süzülerek tortu olarak kalan düzenlemelerden başka bir şey olmadığı" şeklindeki Benthamcı ilkeyle benzerlik gösterir. *Gorgias* diyaloğunda Kallikles'in dolambaçlı sözleri ise, özellikle hayvan atalarımıza müracaat etmesinden ötürü, sosyobiyolojik açıdan bakıldığında daha karmaşık ve günceldir. Kallikles, iyi bir düzenin ve soylu duyguların kurumlarının, doğal bensevgisinin* ardına gizlendiği aldatmacalardan ibaret olduğunu ve

* İng. self-love.

bu yüzden ben-sevgisi karşısında iyice dayanıksız olduklarını ileri sürer. Görünüşte iyi olan bu *nomoi*'lar, zayıf çoğunluğun güçlü azınlığa karşı avantaj sağlamak için giriştiği topyekun mücadelede birer silahtır. Böylelikle zayıf çoğunluk, güçlü azınlığı utandırıp sahip olduğu gücü uygulamaktan alıkoyabildiği ölçüde, adaleti ve tarafsızlığı teşvik eder ve kendi özel çıkarına herkes tarafından paylaşılan doğru düşünce süsü verir. Bu yolla, doğal olarak hak etmediği bir avantaj sağlar. Yine de Kallikles'e göre toplum, doğaya göre doğru olan görenekler tarafından bu şekilde yanlışlanıyorsa, gücü yetenin hâkimiyetini buyuran daha üstün yasa karşısında savunmasız kalacaktır. İster hayvanlardan, ister devletlerden, isterse insan ırklarından bahsediyor olalım, doğa, güçlünün zayıf olan, daha donanımlı olanın donanımsız olan ve daha yeteneklinin yeteneksiz olan üzerinde üstünlük kurmasının doğru olduğunu apaçık ortaya koymaktadır:

> ... Kserkses'in Yunanistan'ı, babasının da Skythia'yı işgal etmesi nasıl haklılaştırılır? Bu konuda sayısız örnek verebilirim. Ama bu insanlar öyle sanıyorum ki, doğru yolu izlemek için, insanların koyduğu yasaları değil de, doğruluğun doğasına göre ve Zeus hakkı için, doğa yasasına göre hareket ettiler. Aramızdaki en mükemmel ve en güçlüleri, aynen aslan yavruları gibi küçük yaşta alıp, büyücülük ve gözbağcılıkla yetiştirir ve eşitliğe saygı göstermenin gerektiğini, güzelin de doğrunun da bu olduğunu öğreterek onları köle ederiz. Ama bütün bu bağları sarsıp koparacak ve böylece onlardan kurtulacak güçte bir insan çıkarsa ortaya, eminim ki yazılarımızı, gözbağcılığımızı, büyülerimizi ve de doğaya uymayan bütün yasaları çiğneyerek başkaldırır ve kölemiz iken efendimiz oluverir; işte o zaman da doğanın doğruluğunun tüm gücüyle parladığını görürüz.(*Gorgias*, 484-c-b)*

* Mehmet Rifat ve Sema Rifat'ın çevirisinden (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2011) yararlandık. İngilizce metinle karşılaştırıp eksik olan bazı ifadeleri ekledik. —y.h.n.

Tukidides'in ünlü "Melian Diyaloğu"nda Atinalılar aynı hâkimiyet yasasını gündeme getirdiğinde, "insan doğası"nın etik açıdan sorunlu kültürel pratikler için bir mazeret bohçası olarak modern Batılı işlevini daha o zamanlar yerine getirdiğini düşünmeden edemiyor insan: Kadınların tabiyet altına alınması, seri tekeşlilik* yahut para aşkı gibi kültürel pratiklerden söz ediyorum. Ortaya çıkan olumsuz durumdan doğa sorumlu tutulur ve böylelikle ahlaki çelişki, (örneğin emperyalizm ile demokratik eşitlik (*isonomia*) arasındaki çelişki) herkesin, en başta da bu çelişkiyi hoş görenlerin sorumluluk alanının dışına çıkartılır. Atinalılar tam da bu yüzden daha zayıf olan Melianlara hükmetmekten başka seçenekleri yokmuş gibi konuşurlar. Zira Atinalılara bakılırsa, emperyal tasarıları, evrensel ve ebedi bir doğa yasasının ifadesinden başka bir şey değildir:

> İnandığımız tanrılar ve tanıdığımız adamlardan biliyoruz ki onlar zorunlu bir doğa yasası uyarınca güçlerinin yettiği her yerde hüküm sürerler. Bu yasayı ilk yapanlar veya yapıldıktan sonra ilk uygulayanlar biz değiliz: Bizden önce de var olan bu yasayı önümüzde bulduk ve bizden sonra ebediyen var olsun diye onu olduğu gibi bırakacağız. Tek yaptığımız, senin yahut bizimle eşit güce sahip olan herkesin de bizim yaptığımızı yapacağını bilerek, bu yasadan faydalanmak oldu.

Tukidides'in *Peloponez Savaşlarının Tarihi*, şeytani doğa-kırılgan kültür ikiliğinin aldığı en güçlü biçimleri sunar. Çünkü bu ilişkiyi, bazen birbiriyle çelişen biçimler de dahil, pek çok farklı şekilde formüle edebilmiştir. Ya da bu kavrama başvurmanın müşkülat yarattığı durumlarda, insan doğasını unutur gider. Tukidides, "Melian

* Seri tekeşlilik, bir çiftin evlilik bağıyla veya başka şekilde birlikte olup ayrıldıktan sonra, erkek ya da kadının başka birisiyle evlenmesi veya birlikte olmasıdır. –y.h.n.

Diyaloğu"nda "muktedir olan her kimse o yönetir" yasasını gündeme getirirken, I. Kitap'taki önemli bir pasajı unutmuş gibidir. Zira ünlü tarihçi bu önemli pasajda, eşit güçte olmalarına rağmen zorbalıkla hükmeden Atinalılar gibi davranmadıkları için Korinthlilerin Spartalı müttefiklerini kınadıklarını anlatır. Gerçekten de güç ve iktidar için, imkânlarının elverdiğinin ötesinde ihtiraslar besleyen Atinalılardan farklı olarak Spartalılar, genellikle yapabileceklerinden daha azını yapmaya kalkışırlar. Bu pasaj Tukidides'in metninde can alıcı bir önem arz eder, çünkü Spartalılar ile Atinalılar arasındaki, her iki devletin dış politikaları ve askeri stratejilerindeki farklılıkları anlamamıza yardımcı olan mizaç farklarını ortaya koyar. Buradan da Spartalıların birçok bakımdan "insan doğası özürlü" oldukları sonucunu çıkarabiliriz.

Bir kez daha, doğal güç istencinin kendisi de bazı çelişkili etkilere sahiptir, çünkü Tukidides Korfu'daki devrimden de, Atina emperyalizminden de doğal güç istencini sorumlu tutar: Tukidides'e bakılırsa, ilk durumda güç tutkusu "her türlü yüceliğin düşmanı"yken, Atina emperyalizmi söz konusu olduğunda onu harekete geçiren etken olur. Yine de bu, insan doğasının kimi zaman kültürün yaratıcısı, kimi zaman da bozguncusu olduğu muhtelif örneklerden yalnız biridir. Bir başka *nomos-physis* permütasyonunda ise Tukidides kültürün, her an yıkıcı bir hiddetle ortaya çıkmaya hazır çıkarcı bir insan doğasını gizleme işlevi gören bir iyilikseverlik maskesi olduğunu söyler. Korfu'daki iç savaş, altında "açgözlülük ve hırstan kaynaklanan iktidar arzusu"nun yattığı bu türden çok sayıdaki çatışmanın ilkiydi. Gelgelelim bu çatışmaların önderleri "el üstünde tutuyormuş gibi yaptıkları o kamusal yararlardan kendileri için ganimetler koparmayı hedeflemişlerdi". Bunu yaparken, "en adaletli yönetim iddiasıyla" ortaya çıkıp kargaşa yaratıyorlardı: Bir kısmı halkın siyasi eşitliği çığlıkları atarken, bir kısmı da ılımlı

bir aristokrasiden yana çıkıyordu. Dolayısıyla karşımıza çıkan tabloda, kültür ya doğal dürtülerin toplumsal biçimidir; ya da böyle değilse, yani şehir adalet, ahlak, eşitlik ve buna benzer başka güzel isimli ilkelere göre örgütlenmişse, bu durum, daha hakiki ve güçlü bir insan doğasının ardına gizlendiği yüzeysel bir aldatmacadan ibarettir yalnızca. Atina meclisinde, isyan etmiş olan Midilli şehrinin akıbeti üzerine yapılan bir tartışmada Diodotus şu görüşü ileri sürer: "Kısacası, insan doğası bir kez aklına bir şey yapmayı koydu mu, onu yapmasını önlemek imkânsızdır; önlenebileceğini düşünmek büyük bir budalalıktan başka bir şey değildir. Ne yasanın zoruyla önlenebilir ne de ne olursa olsun başka bir caydırıcı güçle."

Evet, ne olursa olsun: İnsan doğası düzen biçimine de bürünebiliyor, kargaşa biçimine de. Kültürel biçim de olabiliyor, onun doğal karşıtı da. Karşımıza açıkça görünür şekilde de çıkabiliyor, aldatıcı şekilde kendini daha yüzeysel şeylerin ardına gizleyerek de. Bunların hepsi insan doğasıdır. İnsan doğasına aykırı hareket edecek tek şeyin yine insan doğası olarak tanımlandığı, kaybetme riskinin olmadığı bir tarihyazımıdır bu. Böylelikle insan doğası, dünya tarihinin rakipsiz ağır siklet şampiyonu haline getirilir.

Amerika'nın dünya tarihi üzerindeki emperyal tasarılarında halen bu anlayış hüküm sürüyor. Tek farkla ki bu yolla çoğaltılacak olan doğal özçıkara, "bireysel özgürlük" adıyla şimdi daha yüksek bir değer biçildi. Bunun dışında, ABD'nin herkes için neoliberal demokrasi projesi Antik Çağ'ın aynı öncülüne göre işliyor: Kültürün yüzeyselliği ve kültürün (en güçlünün yönetiminin dayattığı haliyle) insanın doğal açgözlülüğü karşısındaki savunmasızlığı. Vietnam Savaşı'nı konu alan *Full Metal Jacket* filmindeki replik neydi? Şuna benzer bir şeydi: "Her balçığın içinde, her an ortaya çıkmayı bekleyen bir Amerikalı vardır." Buradaki varsayım şudur: Yerel kültü-

rün ayrıksı özelliklerinden arındırılabilirse ve gerektiğinde herkesin anlayabileceği türden bir zor uygulanırsa, insanlığın ortak özelliği olan içkin özçıkar –namı diğer "özgürlük tutkusu"– başka halkları da tıpkı bizim gibi mutlu ve iyi kılabilir. Yakınlarda Irak üzerine yazdığı bir kitapta George Packer, dönemin ABD Savunma Bakanı Rumsfeld'in ülkede işgal sonrası yaşanan yağmalamalara ilişkin o meşhur yanıtını ("olur böyle şeyler") yorumlarken, Rumsfeld'in tam bir sofist gibi davrandığını belirtir:

> Rumsfeld'in çok geçmeden dillere düşen bu sözünün altında bütün bir siyaset felsefesi yatıyor. Savunma Bakanı yaşanan anarşiye bakmış ve orada demokrasinin ilk evrelerini görmüştür. Onun ve yönetimdeki diğer kişilerin görüşüne göre özgürlük, kısıtlamanın olmaması demektir. Özgürlük insan yapımı kurumlarda ve yasalarda değil, ilahi güç tarafından bahşedilmiş insan doğasında mevcuttur. 35 yıllık bir despotluğu ortadan kaldırın, yerine demokrasi yeşerecektir; çünkü insanlar nerede olurlarsa olsunlar özgür olmak isterler.

3

İNSANLIK DURUMUNA DAİR ALTERNATİF KAVRAMSALLAŞTIRMALAR

Belki de doğa (*physis*)-kültür (*nomos*) karşıtlığı, devletin doğuşuyla ve "doğal" akrabalık bağlarının alanına tecavüz etmesiyle birlikte bir mesele haline geldi. Yine de geriye şu soru kalıyor: Neden aynı gelişmeyi yaşayan başka pek çok toplumda değil de Antik Yunan'da böyle bir karşıtlıkla karşılaşıyoruz? Her halükârda, şu tespiti yapmak yanlış olmaz: Homeros'tan bu yana ozanlar tarafından hep yeniden işlenen bir tema olan akrabalık ilişkileri ile şehir arasındaki çarpıcı ihtilaflar, doğa-kültür bölünmesine dair tam da böylesi düşünceler içerir. Örneğin Sophokles'in *Antigone*'sinde tragedya, akrabalık bağıyla bağlı kişilerin uyması gereken kurallarla, *polis*'in, yani şehir devletinin buyrukları arasındaki bağdaşmazlıklar üzerinde yükselir. Oyunda bu karşıtlık, Teb şehrinin despot kralı Kreon'a karşı *Antigone*'nin başkaldırısıyla temsil edilir. *Antigone*'nin ağabeyi şehre düzenlediği bir saldırı sırasında ölür ve şehrin düşmanı sayılır. Bundan dolayı Kreon, *Antigone*'nin ağabeyini gömmesini yasaklayarak, devletin yasalarını *Antigone*'nin akrabasına karşı yükümlülüğüne üstün tutar. Kreon'la uzlaşmak olanaksızdır; ta ki kralın izlediği şehir politikası kendi oğlunu da bir kurban haline getirip Kreon da aynı karşıtlığın mağduru olun-

caya kadar. Konumuzun amaçları çerçevesinde, eski "iyi doğa/kötü kültür" ikiciliğinin başka bir versiyonundan daha öte bir ders çıkarabiliriz buradan. Ailevi yükümlülüklerden yola çıkan argüman, insanlık durumuna ilişkin olarak, insan doğasına dair genel geçer felsefelerimizde hayal dahi edilmemiş mefhumlar içermektedir. Öyle ya, hem benlikler hem de çıkarlar bireylere özgü özellikler olmak yerine kişilerötesi* ilişkiler biçimini aldığında, "özçıkar" ne anlama gelecektir?

İnsan doğasına ve onun kültürel tamamlayıcılarına ilişkin halihazırdaki tartışmaların ötesinde, Batı geleneği uzun zamandır alternatif bir düzen ve varlık anlayışını barındırdı. Üstelik antropologların çokça incelemiş oldukları türden bir anlayıştı bu: akrabalığa dayalı topluluk. Aile ve akrabalık ilişkileri en derin duygu ve bağlılıklarımızın kaynağı olmasına rağmen (ya da belki de bu yüzden) akrabalığa dayalı topluluğun Batı'da göz ardı edilen bir insanlık durumu olduğu doğrudur. Aile ve akrabalık ilişkilerini göz önüne almayan insan doğasına ilişkin felsefelerimiz ise kaynağını genelde, son derece farklı ilkeler temelinde örgütlenmiş daha geniş anlamda toplumdan alır. İnsan doğası diye adlandırmaktan hoşlandığımız şey, çoğunlukla yetişkin (burjuva) erkeklerin eğilimlerinden ibarettir. İnsan doğası diye bu eğilimleri dikkate alırken, bunu, büyük ölçüde kadınları, çocukları ve yaşlıları dışlama pahasına yapıyoruz ve insanın sosyalliğinin tek evrensel ilkesini, yani akrabalığı da nispeten ihmal etmiş oluyoruz. İnsan doğasının evde başladığını düşünebiliriz; ama bu durumda insan doğasının özçıkardan farklı bir şekilde anlaşılması gerekir, çünkü iyilikseverlik zaten her zaman evde mevcuttu.**

* İng. transpersonal.

** Burada, İngilizcedeki "İyilikseverlik evde başlar" ("Charity begins at home") deyişine gönderme yapılıyor. —ç.n.

Burada gizliden gizliye var olan çelişki, eskilerin akrabalığa dayalı topluluk ve öznellik üzerine bazı dikkate değer öğütlerini açıklamaya yardımcı olabilir. Hem Platon hem de Augustinus insanlık için en uygun toplum tarzı olarak Hawaii tipi geniş bir akrabalık sistemini formüle etmişlerdi: Augustinus bir aile olarak insanlık anlayışının, Tanrı'nın emrettiği, orijinal toplumsal düzen olduğunu ileri sürüyordu. Platon ise bu insanlık ailesi anlayışının, ütopik Cumhuriyetinde aydınlanmış sınıflar arasındaki ideal sivil toplum olduğunu savunmuştu. Hawaii sistemlerinde, topluluktaki herkes birbirine anne, baba, kız kardeş, erkek kardeş, oğul ve kız şeklinde birinci derece akrabalık bağlarıyla bağlıdır. Augustinus'a bakılırsa, böyle olması tesadüf değildi: Tanrı bizi evrensel sevgiden ötürü tek bir atanın soyundan yaratmıştı; dolayısıyla bütün insanlar akrabaydı. Hippo Piskoposu Augustinus, E. B. Tylor'un ensest tabusuna* getirdiği ünlü açıklamayı da —"ya dışarıdan evlenin ya da geberip gidin"— yaklaşık 1.500 yıl evvel yapmıştı. Augustinus, aile içi birleşmelerin yasaklanmasının, o ailenin akrabalarının sayısını çoğaltacağını ve buna uygun olarak destek sistemini genişleteceğini savunuyordu. (Bu sayede kişinin yakınları, o kişinin doğduğu aileden ve aynı zamanda karısı olan bir kız kardeşten ibaret kalmıyor, insanın hem bir kız kardeşi hem karısı, hem de karısının ailesine mensup akrabaları oluyordu.) Böylece aynı soydan gelen bir topluluktan, uzak akrabaların birinci derece akrabalık ilişkileri içinde kapsanmasından (sınıflandırıcı akrabalık)**, ensest tabusundan ve

* Herhangi bir kültürde aralarında kan bağı olan yakın akrabaların birbiriyle cinsel ilişkiye girmesini yasaklayan normlar. Farklı kültürlerde, hangi akrabaların ensest tabusunun kapsamına girip hangilerinin girmediği konusunda ortak bir norm bulunmamaktadır. —ç.n.

** Belirli bir akraba ya da hısmı tarif etmek için en az iki temel terim kullanan (örneğin "kız kardeşin kocası") betimleyici akrabalık sistemlerinden farklı olarak, sınıflandırıcı akrabalık sistemlerinde ikinci dereceden akrabalar, birinci dereceden akrabalarla aynı şekilde anılır. Örneğin anne ve teyze için aynı terim kullanılır. —ç.n.

dış evlilikten (egzogami) söz eden bu eski antropolojiler, daha o zaman akrabalığı kolektif bir düzen olarak algılayabilmişlerdi.

Yine de akrabalığın ne olduğuna dair en iyi tespitin kaleme alınabilmesi için, Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* adlı eserini beklemek gerekti. İnsan, Aristoteles'in akrabaların dostluğu üzerine yazdıklarını okurken, Marilyn Strathern'ın (Yeni Gine'nin dağlık bölgeleri) ya da Janet Carsten'ın (Endonezya'nın ada halkları üzerine) yazdıklarını okuyormuş izlenimine kapılıyor. Hem Strathern hem de Carsten akrabalık olgusunu başkalarıyla kurulan, fakat aynı zamanda kişinin öznel varlığına ve nesnel kimliğine içkin olan ilişkiler biçiminde ele alıp çözümlüyor. Aristoteles için de aynısı geçerlidir; ona göre akrabalar, aynı varlığın kendini farklı öznelerde göstermesidir. Örneğin çocuklar, ebeveynlerinin öteki benlikleridir; erkek kardeşler, kuzenler ve diğer akrabalar, farklı derecelerde de olsa, birbirlerine ait olan insanlardır:

> Ana-babalar çocuklarını kendileri gibi sever (çünkü onlardan kaynaklanırlar ve onlardan ayrılmakla bir başka "kendileri" olurlar). Çocuklar ana-babalarını onlardan doğdukları için; kardeşler birbirlerini aynı kişilerden doğdukları için sever: Çünkü kaynaklandıkları veya doğdukları kişilerle ilişkilerinin aynı olması, birbirleriyle olan ilişkilerini de aynı kılar. (Bu nedenle insanlar "aynı kandan", "aynı kökten" vs. terimler kullanırlar.) Demek ki ayrı bedenlerde olsalar bile bir biçimde aynıdırlar ... Kuzenlerin ve öteki akrabaların yakınlığı da bunlara dayanır, çünkü bu yakınlık aynı kaynaktan olmalarının bir sonucudur. Fakat aile reisine, yani ortak kaynaklarına uzak ya da yakın olmalarına bağlı olarak, bu akrabaların bazıları birbirlerine daha yakınken, bazıları daha uzaktır. (*Nikhomakhos'a Etik*, 1162a).*

* Saffet Babür'ün çevirisinden yaralandık; Bilgesu Yayınları, 2007. –y.h.n.

Müsaade ederseniz, buradan genel bir ilke çıkarmak istiyorum: Akrabalık karşılıklı bir varlık ilişkisidir. Akrabalar birbirlerinin parçasıdır. Aralarındaki karşılıklılık, erkek kardeşlerde veya ortak bir atadan gelenlerde olduğu gibi, bir varlık özdeşliği olabilir veya karı ile koca arasında olduğu gibi, karşılıklı ve tamamlayıcı bir ilişkide birbirine ait olmayı da içerebilir. Her halükârda başkasıyla olan ilişki ve bu anlamda bizzat başkasının kendisi, kişinin kendi varoluşuna içkindir.

Aristoteles, öncelikli olarak özdeşlik üzerine temellenen akrabalıktan söz etti: Doğumun ve aynı soydan gelmenin oluşturduğu ve paylaşılan bedensel tözün somutlaştırdığı, farklı öznelerdeki tek bir varlığı konu etti. İşte bu yüzden, "aynı kandan" ya da aynı dölden gelen insanlardan bahsediliyordu. Ne var ki yalnızca aynı soydan gelenlerin akrabalığını öne çıkardığı için Aristoteles'in akrabalık mefhumu eksikti. Bu eksiklik, Batı'nın doğuştan ya da "kan bağıyla" oluşan akrabalığın doğallığı ile onun karşısına koyduğu, evlilik veya yasa yoluyla meydana gelen insan eseri ilişkiler arasında çoktandır yaptığı ayrımın erken bir yansımasıydı: Burada, David Schnedier'ın modern Amerikan akrabalık ilişkileri üzerine ünlü çalışmasında ayırt ettiği, *physis* ile *nomos* arasındaki karşıtlığın ta kendisi görürüz. Oysa kan bağına tanınan bu ayrıcalık, her yerde akrabalığa ilişkin zorunlu bir temayül olmadığı gibi, bir dayanışma grubu içinde "aynı insanlar"dan olmanın zorunlu bir tanımı bile değildir. Etnologlar, insanların çok çeşitli ilkelerden yola çıkarak aynılığa dayalı dayanışmacı bir akrabalık tesis ettiğini söylüyorlar: Bu ilkeler, varlığın karşılıklılığını oluşturmanın başka yollarının yanı sıra, aynı meskeni paylaşmayı, ortak bir tarihe sahip olmayı, ortak arazi haklarına sahip olmayı, hediye değiş tokuşunu, gıda tedarik etmeyi ve ortak belleği kapsar. Sosyobiyolojinin bu konudaki sabuklamaları bir yana, akraba ilişkilerinin belirlenme-

sinin mutlaka soy olgusu üzerine temellenmediğini ve akraba olarak bilinenlerin bedensel özdeşliğini hiçbir şekilde gerektirmediğini söylemeye bile gerek yok: Hiçbir şekilde ortak bir töz olması gerekmiyor. Bununla birlikte, Aristoteles'in farklı öznelerde tek bir varlık olarak ifade ettiği akrabalık tarifinde evrensel olarak geçerli olan bir şey varsa, o da bu aynılığın etiğidir: Bu akrabaların birbirleri için sevgi beslemesi buyurulmuştur. Ortak kimlikleri bakımından birbirlerine eşittirler; buna karşın başka bakımlardan farklılaşmış olabilirler ve aralarındaki özgül ekonomik ilişkinin, karşılıklı yardım olması gerekir. E. B. Tylor bir defasında "akrabalık" [kinship] ve "sevecenlik" [kindness] sözcüklerinin ortak kökten geldiğini, bunun, toplumsal yaşamın başlıca ilkelerinden birini gayet mutlu şekilde dile getiren bir türetme olduğunu ileri sürmüştü.

Ne var ki bütün bu sevgi ve karşılıklı yardım etiğine rağmen, "aynı insanlar"dan ya da "kendi insanları"ndan müteşekkil bir akraba grubu, kendi kendine üreyemez. Çünkü ensest tabusu, bu grubu gerekli üreme kapasitesinden mahrum bırakır ve grubun, bu ihtiyacı karşılayan dışarıdaki başka insanlara bağımlı olmasını buyurur. Bir grubun üyelerini başkalarının hanesine aktaran evlilik mübadeleleri, yaşam güçlerinin dolaşıma girmesini sağlar. Böylelikle başkalarıyla, farklılığa dayalı yaşamsal akrabalık bağları kurulur ve tamamlayıcı varlıklar olarak çocukları yaratan ittifaklar oluşturulur. (Başka hanelere geçişler, genellikle anasoylu sistemlerde erkeklerin, babasoylu sistemlerde kadınların ve başka akrabalık sistemlerinde ikisinden birinin üremeye dair katkılarını içerir.) Dolayısıyla hısımlık ilişkisi, insanlık durumunun büyük mistik açmazının gerçek yaşama özgü, deneyimsel bir biçimidir: İnsanlar hakikaten kendi örgütledikleri topluluklarının dışında var olan, ne yaratıcısı ne de efendisi oldukları *sui generis** hayatiyet ve ölümlülük güçlerine

* Tamamen kendine özgü, biricik. –y.h.n.

bağımlıdırlar. Şayet insanlar kendi varoluşlarını kontrol edebilselerdi, asla ölmezlerdi. Doğal unsurlar, mevsimler veya insan refahının bağımlı olduğu buna benzer koşullar da insanların kontrolünde değildir. İşte bu yüzden, geniş alanları kapsayan ve sık sık yayımlanan etnografik çalışmalar, hısımların, insan yazgısını yöneten kozmik varlıklarla ilişkilendirildiğini bildiriyor. Çünkü hısımlar da, kozmik varlıklar gibi, evlilik mübadeleleri vasıtasıyla insanlara hayat verir ve insanların hayatlarını alırlar. Önemli tanrılar bile insanın hısımları olabilir ve önemli hısımlar da tanrı olabilir. Edmund Leach ünlü tespitinde dile getirdiği gibi, "ittifak ilişkilerinin metafizik birer etki olarak görülmesi" de bundan dolayıdır. Hayırduaları ve beddualar, hısımlık bağları vasıtasıyla geçerler. Genel anlamda kozmosla kurulan ilişkilerde olduğu gibi, akrabalık ilişkilerinde de başkası olma hali (başkalık), varlığın olabilmesinin bir koşuludur.

Amerika Yerlileri üzerine etnolojik çalışmalar, örneğin "kişiötesi benlik"ten söz ediyor. Caroline Adaları'yla ilgili çalışmalar ise benliğin, "ortak toplumsal ilişkilerin ya da yaşam öykülerinin alanı" olarak görüldüğünü belirtiyor. Yeni Gine Dağlık Bölgeleri'yle ilgili etnografik çalışmalara baktığımızda ise, kişilerin, "kendilerini meydana getiren ilişkilerin çoğul ve de bileşik alanı" olarak düşünüldüğünü görüyoruz. Genel anlamda Afrika'daki "birey" mefhumundan söz eden Roger Bastide, "Afrikalı birey, ancak kendisinin 'dışında' ve kendisinden 'farklı' olduğunda vardır" diye yazıyor. Açık ki bu toplumlardaki benlik, akrabalık pratiklerimizde değilse bile sosyal teorimizde yer alan, bildiğimiz sınırlandırılmış, bölünmez ve özerk bireyle –özellikle de *erkek* bireyle– eşanlamlı değildir. Daha ziyade tekil birey, karşılıklı varlık ilişkilerine girdiği birçok başka benliğin alanıdır. Aynı zamanda da, bir kişinin benliği de aynı sebepten ötürü, diğerleri arasında az ya da çok yaygın şekilde dağılmıştır. McKim Marriott'ın Hindistan'da bu fenomeni fark

etmesi, konunun ilk kez antropolojinin gündemine girmesine yol açmıştı:

> Güney Asya'da kişilerin, yani tekil aktörlerin, Batı'da gündelik algıda veya çoğu sosyal teori ve psikoloji teorisinde olduğu gibi, "birey" oldukları, yani bölünmez, sınırlandırılmış birimler oldukları düşünülmez. Öyle görünüyor ki Güney Asyalılar kişilerin "bölünmüş" yahut "bölünebilir" olduğunu düşünüyorlar. Var olabilmek için bu bölünebilir kişiler, heterojen maddi etkileri içlerine soğururlar. Ayrıca kendilerinden de, kendi tözlerinin zerreciklerini—özler, tortular ya da başka aktif güçler—vermeleri gerekir. Bu sayede, soyundan geldikleri kişilerin doğasına ait olan bir şeyi başkalarında yeniden üretebilirler.

Özetle ve genel olarak söylemek gerekirse, akrabalık ilişkilerinde başkaları, kişinin kendi varoluşunun özellikleri haline gelir ve kişi de başkalarının varoluşunun özelliklerini üstlenir. Bununla, fenomologların, tüm dolaysız toplumsal ilişkilerin özelliği saydığı bakış açılarının birbirinin yerini almasını kast etmiyorum. Kastım, belirli ilişkilerin bütünleşmesi ve dolayısıyla, başkalarının kişinin kendi varlığına katılması. Bu durumda, şayet "ben başkası" isem, başkası da benim ereğimdir.

Akrabalar birbirinin parçası olarak, birbirlerinin yaşamını sürer ve birbirlerinin ölümlerini ölürler. Kişi, diğerlerini hep aklında tutarak bir ilişkiler bağlamı içinde iş görür ve eylemde bulunur; dolayısıyla çocuğu, kuzeninin çocuğu, kocası, klan üyesi, dayısı ya da başka bir akrabasının adına hareket eder. Bu bağlamda, Marilyn Strathern Yeni Gine halklarına ilişkin şöyle bir tespitte bulunur: Ne faillik ne de belirli bir amaç doğrultusunda hareket etme bireyselliğin basit bir ifadesi sayılabilir; zira başkasının varlığı, kişinin kendi faaliyetinin içsel bir koşuludur. Strathern, sadece çalışmanın değil bizatihi tüketimin de "basit bir kendini yenileme meselesi olmadığı"na,

"ilişkilerin tanınması ve izlenmesi olduğuna" dikkat çeker. Klasik burjuva bireyciliğinden farklı olarak beden, bireyin özel malı değildir. Anne Becker, Fiji halkından söz ederken, "Beden, onu besleyen ve onunla ilgilenen mikro-topluluğun sorumluluğundadır" diye yazar. Becker'a göre, "Sonuçta, bedenin şeklini vermek de bireyin değil topluluğun alanına girer". Bedenin şekli, köyün ilgilenip üzerinde değerlendirmede bulunduğu bir meseledir; çünkü beden şekli, topluluğun kendi üyelerinin bakımını sağlayabilme kabiliyetini ve bireyin diğerlerine hizmet edebilme kapasitesini kodlar. Bu türden akrabalığa dayalı topluluklarda beden, toplumsal bir bedendir; diğerlerinin duygudaşlığı, ilgisi ve sorumluluğunun konusu olduğu gibi, bir karşılıklılık içinde diğerlerinin refahına da hasredilmiştir.

Buradan, deneyimin de salt bireysel bir işlev olmadığı sonucu çıkar. Nasıl ki insanlar birbirlerinin parçasıdır; birbirlerinin parçası oldukları ölçüde, çok sayıda deneyim de o insanlar arasında paylaşılır. Elbette algısal duyumsama düzeyinde değil, fakat anlam düzeyinde bir paylaşmadan söz ediyorum: Paylaşılan, meydana gelen şeyin ne anlama geldiğidir ve bu da, deneyimin insani ve iletilebilir olma özelliğini teşkil eder. Maurice Lienhardt, Yeni Kaledonyalılarla ilgili olarak "Deneyim kişiler arasında yayılıyordu" demiş ve şöyle devam etmişti: "Deneyim, bireye özgü bir şey olarak görülmüyordu." Akrabaları ahlaki ya da dinsel kuralları çiğnedi diye insanlar hasta olurlar. Yaygın bir etnolojik bulgudur bu. Kişi yaralandığı için akrabalarına tazminat verilmesinin zorunlu olduğu çok sayıda toplum vardır. Kişinin ölümü söz konusu olduğunda akrabalarına tazminat verilmesi gereken toplumların sayısı ise daha da fazladır; buna karşın, birinin saçının kesilmesi yüzünden akrabalarına tazminat ödenen toplumların sayısı o kadar fazla değildir. Çok sayıda toplumda, yaralanan veya ölen kişinin hısımları tazminat konusunda özel bir hakka sahiptir; çünkü hısımlar, o yaşamın

kaynağıdır. Kuzeydoğu Sahili'nde yaşayan Tlingit halkıyla ilgili olarak şunlar belirtilmişti:

> Aralarında çok yakın bir bağ olduğu düşünülen klan üyelerinden biri, ölmesi bir yana, hakarete uğradığında veya fiziksel olarak incitildiğinde, bu durumdan bütün klan etkileniyor. Şayet klan üyelerinden biri kendini yaralarsa, "karşı taraf"a [yani klanın öteki alt-grubundan hısımlarına] sadece bir şölen düzenlemek ve hediyeler sunmak zorunda kalmıyor, yaralanmanın yol açtığı fiziksel bozulmanın klanında yarattığı utanç nedeniyle kendi klan üyelerine de küçük bir şölen düzenlemesi gerekiyordu.

İnsanların, akrabalarıyla birlikte simgesel anlamda öldükleri çok sayıda toplum da vardır: Bu simgesel ölüm, sadece kendi kendini yaralamak suretiyle değil, kişilerin normal toplumsal birey olma durumunu yadsıyan yas pratikleriyle toplumdan uzaklaşmalarıyla da gerçekleşir: inzivaya çekilme, kıyafetlerin yırtılması, kişinin kendisine yıkanma yasağı koyması vs. Bu pratiklerin evrensel nitelikte olduğunu iddia etmiyorum, ama yeterince fazla örnekte insanların tek başına ölmediklerini görüyoruz. Ölüm de paylaşılan bir gerçektir.

Peki ya doğal özçıkar? İnsanlığın büyük kısmı için, bizim anladığımız haliyle özçıkar normatif anlamda doğal olmayan, anormal bir şeydir: Kendi çıkarına düşkünlük, delilik, büyücülük eseri bir şey olarak görülür veya kişinin toplumdan dışlanması, infaz edilmesi veya en azından tedavi görmesi için bir gerekçe işlevi görür. Böylesi bir açgözlülük, değil toplumsallık-öncesi bir insan doğasının ifadesi olmak, genellikle insanlıktan çıkma olarak değerlendirilir. İnsani bir varoluşu tanımlayan karşılıklı ilişkilerin askıya alınmasıdır. Yine de benlik, beden, deneyim, haz, acı, faillik, belirli bir amaca yönelmek ve hatta bizatihi ölüm, bu kadar fazla toplumda kişiötesi ilişkiler olarak görülüyorsa ve yüksek bir ihtimalle insanlık tarihinin

çok uzun bir dönemi boyunca da böyle görüldüyse, o zaman şu sonuca varabiliriz: İnsanın kendi çıkarına düşkün hayvani bir doğaya sahip olduğu yolundaki Batı'ya özgü bu kavrayış, dünya-antropolojik ölçekte bir yanılsamadır.

4

ORTAÇAĞ MONARŞİSİ

Aziz Augustinus'un teolojisinden Emile Durkheim'ın sosyolojisine dek uzanan bir düşünce hattına göre, toplum içimizdeki en kötü şey nedeniyle gereklidir. Ortaçağ'dan modern zamanlara kadar toplum devamlı surette, doğamızda var olan bencilliğin zorunlu ve dizginleyici bir panzehiri olarak görüldü. Üstelik bencillik denen bu fenalığın müsebbibi bizzat insanın kendisidir. Paul Riceour, Batı kozmogonisinin bu konudaki benzersizliğini şöyle açıklar: Batı kozmogonisinde kötülük ne öteden beri var olan bir koşul ne de ilahi bir gücün planlayıp yönettiği bir trajedidir; kötülükten yalnızca kendini memnun etmek için Tanrı'ya karşı gelen insan, kendini beğenmiş insan sorumludur. Havva'nın ve yılan kılığına girmiş şeytanın da bu işte parmağı vardır, ama işte Adem suçu üstlenmek zorunda kalmıştır. Dahası, Aziz Augustinus'un varsaydığı gibi insanın zürriyeti Adem'in dölünden oluştuğu için, "hepimiz o tek adamın içindeyiz" sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla, insanın doğuştan gelen karakteri konusunda eski düşünürler arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, İlk Günah kavramı Hıristiyan aleminde gelecek yüzyıllar için meseleyi büyük ölçüde sonlandırmıştı. Elaine Pagels, Augustinus'un son derece etkili İlk Günah kavramına ilişkin olarak şöyle bir tespitte bulunur: "[İlk Günah kavramı] insan doğasına dair bir çözümleme sunuyordu ve bu çözümleme, Batılı Hıristiyanların

sonraki tüm kuşaklarına öyle ya da böyle miras kaldı; bu kuşakların psikolojik ve siyasi düşünüşleri üzerinde büyük bir tesir yarattı." Bu mirasın siyasi düşünce üzerindeki en büyük etkisi, genel olarak devlet yönetiminin, özel olarak da monarşinin, insanın vahşiliğini bastırmak için işlevsel olduğuna dair geniş bir mutabakatın oluşması oldu.

Aksi takdirde, insanlar balıklar gibi birbirini yutacak ya da diğer vahşi hayvanlar gibi parçalayacaktı. Bedenin bitmek tükenmek bilmez arzuları, sonu gelmez savaşlara yol açacaktı: insanlar arasındaki savaşlara, insanın Doğa ile savaşına. "Birbirlerini nasıl da eziyorlar" diyordu Augustinus, "balıklar birbirlerini, büyük balıklar küçükleri nasıl da yiyip yutuyor ve sonra onlar da başka bir balık tarafından nasıl yutuluveriyor." İranaeus'un balık hikâyesi tasavvuru, çoktan hahamlara ait eski bir gelenekten türetilmişti: "Dünyevi nizam Tanrı tarafından kavimlerin iyiliği için; ademoğulları, insanın oluşturduğu yönetimden korksun da birbirlerini balık gibi yiyip yutmasın diye belirlendi." Küçük balığı yutan büyük balık, insan doğasının bir totem modeli olarak Ortaçağ boyunca yaygınlığını korudu; bugün de neoliberal kapitalizmin etkili bir tasviri olarak hâlâ hizmet etmeye devam ediyor. (Birkaç yıl önce aynı tasviri taşıyan Noel armağanı bir oyuncak, özellikle şirket yöneticileri için piyasaya sürülmüştü.) Buna eşlik eden insanların birbirine hayvanlardan bile daha kötü davrandığı düşüncesi, dünyevi otoritenin gerekliliği konusunda Hıristiyan masalının özünü oluşturuyordu. (Örneğin, Aziz Augustinus ünlü eseri *Tanrı'nın Şehri*'nde, "hatta aslanlar ve kaplanlar bile hemcinsleriyle, insanların birbiriyle savaştıkları gibi savaşmamıştır" diyordu.) "Şehri yöneticilerinden mahrum bırakırsanız, birbirini ısırıp parçalayan hayvanlarınkinden bile daha irrasyonel bir yaşam süreriz." (John Chrysostum) İlk şehri,

Kabil'in* kurduğunu unutmayalım. Kabil, Adem ile Havva'nın ensest birleşmesinden doğan ilk oğulları ve kardeş katiliydi. Şehrini, şayet annesi değilse kız kardeşi olması gereken isimsiz bir kadınla yatağa girmesinden doğan çocuklarla doldurmuştu.

Aristoteles, yasanın egemenliği varsa, şehir akıl ve Tanrı tarafından yönetiliyor demektir, demişti. Fakat şehrin insanlar tarafından yönetilmesini istemek, "vahşi bir hayvanı işin içine sokar; çünkü insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular, yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır".** Devletin ruhsatlı eşkıyalığı konusunda Augustinus'un da birtakım çekinceleri vardı. Fakat bütün bunlara rağmen iktidar sahiplerini günahkâr insanlık için vazgeçilmez kılan, bu iktidar sahiplerinin uyguladığı kurumlaşmış şiddetti. Böylelikle Augustinus, sadece kralın yetkilerini desteklemek imkânına kavuşmakla kalmıyor, yargıcın idam cezasını, celladın kancasını, askerin silahlarını ve hatta iyi babanın sertliğini de destekleyebiliyordu. Augustinus, "Bütün bunlardan korkulduğunda" diye bağlıyordu sözlerini "fena kimseler engellenmiş olur ve iyiler de fena insanların arasında huzur içinde yaşayabilirler".

Ortaçağ uzmanları, İlk Günah'a dayanan bu siyasete, *siyasi Augustincilik* adını verirler. Bu siyasetin genel ilkesi, kötülüğe meyilli halkın üzerinde ve bu halka karşı yukarıdan bir yönetim kurmaktı. Söz konusu siyaset, feodal derebeyi için geçerli olduğu gibi imparator veya kral için de, piskoposun yanı sıra papa için de

* Musevi ve Hıristiyan kaynaklarının yanı sıra İslami kaynaklarda da Kabil, kardeşi Habil'i öldürmüş ve Tanrı tarafından dünya üzerinde göçebe gibi dolaşmaya mahkûm edilmiştir. Tanrı, Kabil'in üzerine öldürülmesini engelleyecek bir iz de yapar. Ardından Kabil ilk şehri kurar ve uygarlık başlar. Tekvin'de anlatıldığı üzere, Kabil'in işareti uygarlığın işaretidir. –ç.n.

** Mete Tunçay'ın *Politika* çevirisinden yararlandık; Remzi Kitabevi, 2010. –y.h.n.

geçerliydi. İdeal düzeyde, bu siyaset aynı zamanda bir erdem hiyerarşisi de oluşturuyordu: Kendi arzu ve tutkularına gem vurabilme kabiliyetleri, iktidarda olanların, yani "iyi insanlar"ın (*les bons gens*) haşmetini ve gücünü artırıyordu. Kendi hayvaniliklerini denetim altında tutma becerileri, alt tabakaların rezillik ve fenalıklarını da denetim altında tutabilmelerine olanak tanıyordu. İlk Günah ve gaddarlık, "maddi bedenin alt bölgeleri"ne özgü Rabelaisci ritüellerde düzenli aralıklarla patlak vermek üzere toplumun özellikle bu kesiminde tortulaşmıştı. Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* [Aziz Augustinus'un Siyasi ve Toplumsal Düşünceleri] adlı çalışmasında Augustinus'in bu görüşlerini sürekli, krallık gücünün insanın bencil ve yıkıcı dürtülerine gem vurduğunu savunan Thomas Hobbes'un benzer bir teziyle karşılaştırır. O halde, vahşete-karşı-haşmet düşüncesinin Hıristiyanlaştırılmış versiyonundan söz ederken Henry Chadwick'in, Tukidides'in "anarşi cehennemi" tasvirine başvurmasına şaşmamak gerekir. "Anarşi cehennemi", Korfu'daki *stasis*'e (iç savaş) bir gönderme olmalıdır:

> Aziz Pavlus'un "yasaları uygulamakla görevli memur boşuna kılıç taşımıyor" sözlerinden de anlaşılacağı gibi, zorlayıcı bir güç, günahkâr insanın yüreğindeki açgözlülük ve gururdan ötürü vazgeçilmez bir dizginleme aracıdır. Yasaları uygulamakla görevli memur kimseyi cennete yollamayacaktır; ama Tukidides'in irkiltici bir anlatım gücüyle dile getirdiği, insanın ahlak yoksunluğu kapasitesini tamamen açığa çıkaran anarşi cehennemine giden yola çit çekmek için bir şeyler yapabilecektir.

Ortaçağ kralları anarşiye karşı tanrısal bir çare olarak, tanrısallıkla belirli bir yakınlık içindeydi. Ernst Kantorowicz *The King's Two Bodies* [Kralın İki Bedeni] adlı eserinde, Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick'in (1411-1464) "Ortaçağ'daki tüm öteki hükümdarlar gibi Tanrı'nın naibi olduğunu iddia ettiği"ni ve halkının yaşamı ve ölü-

müne karar verebilen birisi olarak, İlahi Takdir'in icracısı olduğu düşüncesiyle kendini rahatlattığını söyler. Kral, Tanrı'nın naibi olmanın yanı sıra Tanrı'yı temsil eden papaz, Tanrı'nın dünya üzerindeki halifesi veya İsavari tanrı-insanı da olabiliyordu. Kralın ölümlü bedeni, insan alemine hükmeden ölümsüz gücün geçici ikametgâhıydı; kralın ikili şahsiyetinin hıristolojik* boyutu işte buradan gelir. Yüksek Ortaçağ'da hükümdar böylece *christomimétés*, yani İsa'nın aktörü ya da onu "canlandıran" kimse olmuştu. Kantorowicz'in yer verdiği, MS 1100 yılı dolaylarına ait anonim bir Norman metninde de görüldüğü üzere, Tanrı'nın takdisi ve lütfuyla kralın şahsiyeti işte böylesine yüceydi:

> Kralın gücü, Tanrı'nın gücüdür. Bu güç, doğası itibariyle Tanrı'ya ve Tanrı'nın lütfuyla da krala aittir. Bundan ötürü, kral da Tanrı ve İsa'dır, ancak Tanrı'nın lütfuyla; böylece her ne yaparsa sadece bir ademoğlu olarak değil, Tanrı'nın lütfuyla, Tanrı haline gelmiş biri olarak yapar.

Salisburyli John, 12. yüzyılın ortasında kaleme aldığı siyasi bir incelemede, hükümdar prensten "ilahi haşmetin dünya üzerindeki belirli bir sureti" diye bahsediyordu. Herkesin kraldan nasıl çekindiğine bakarak insan bunu kolayca anlayabilirdi. Salisburyli John, "Herkes korkunun ta kendisi olan O'ndan ilahi bir dürtüyle korkmasaydı", kimse hükümdarın bir baş işaretiyle başını eğmez; kurban, baltasının önüne boynunu uzatıvermezdi. Augustinus, zora dayalı yönetimin tamamlayıcı unsurunun evrensel korku olduğunu çoktan biliyordu. Hobbes ise sözleşme teorisinde bu görüşün parlak bir

* Hıristiyanlık inancının Teslis [Trinity] doktrinine göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlü bir birlik oluştururlar. Bu doktrine göre Tanrı, üç şahıstan müteşekkildir: Baba olarak Tanrı, Oğul olarak Tanrı ve Kutsal Ruh olan Tanrı. Bu üçlü, tek bir Tanrı olarak ebedi şekilde vardır; bir diğer deyişle, Tanrı farklı zamanlarda farklı şahsiyetlere bürünmemekte, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak ebediliğini sürdürmektedir. —ç.n.

tekrarını sunar: Bu teoride, gerçekte her birey vahşi bir ölümden duyduğu şahsi korkuyu, genel bir barışı sağlayacak kolektif bir korkuyla değiş tokuş eder.

Dante, Aquinas, Parisli John, Romalı Giles ve önde gelen diğer entelektüel şahsiyetlerin savunduğu siyasi görüşlerde olduğu gibi, Salisburyli John'un ele alış biçiminde de monarşi bütünlüklü bir kozmolojiydi. Ya da bir kez daha monarşi, aşağı konumda olan Çokluğun üst konumdaki Birlik'ten türemesi üzerine temellenen genel bir düzen metafiziğiydi. Aristotelesçi evren sistemini Hıristiyan doktrinine uyarlayan Dante, dünya üzerindeki monarşiyi konu alan metninde şu görüşü ileri sürmüştü: "Tüm parçaları, devinimleri ve devinimlerinin nedenleri itibariyle bütün gökler alemi tek bir hareket (yani *Primum Mobile*'in* hareketi) ve tek bir hareket kaynağı (yani Tanrı) tarafından yönetildiği için, insanlık da ideal bir duruma, (biricik hareket kaynağı olarak) tek bir hükümdar tarafından ve tek bir yasa uyarınca yönetildiğinde ulaşır." Dante, ayrıca Aristoteles'in *Metafizik*'te ortaya koyduğu popüler bir ayrımı da monarşinin hizmetine sunuyordu. Aristoteles'in bu ayrımı, iyi olanı düzenlemenin, başka bir ifadeyle "iyi düzen"in iki farklı kipi arasındaydı: Bunların birincisi, tıpkı bir ordudaki askerler gibi, bir bütünün içerisindeki parçaların karşılıklı ilişkisi vasıtasıyla kurulan düzendir. Diğeri ise, tıpkı bir generalin bir bütün olarak ordunun düzeninden sorumlu olması gibi, iyi olanın, dışsal bir otoritenin amacı ve planından ortaya çıkmasıdır. *Metafizik*'in ilgili kitabının sonunda** Aristoteles, "varlıklar kötü yönetilmeyi istemezler" diye bir tespitte bulunur ve buna bir de *İlyada*'da, Agamemnon'un üstünlüğünün desteklendiği satırları ekler: "Çok kişinin yönetimi iyi değildir; tek bir yöneticinin olması gerekir."

* Devinmeyen devindirici. —y.h.n.

** On ikinci kitaptan söz ediliyor. —ç.n.

Bu iki karşıt düzen biçimi, orijinal olarak tartıştığımız türden hiyerarşik ve eşitlikçi rejimler arasındaki karşıtlığın soyut biçimleri anlamında mı kullanılmıştı, emin değilim. Ancak Aquinas ve özellikle öğrencisi Romalı Giles tarafından bu ayrım, Aristoteles'in normlarını dışsal bir otoritenin belirlediği adalet* ile telafi edici adalet** arasında kurduğu karşıtlıkla birleştirildiğinde, o zaman monarşi ve cumhuriyet düzeninin soyut ifadeleriyle uğraşıyoruz demektir. Zira ilk adalet biçimi, merkezden çok sayıda kişiye, mevkileriyle orantılı olarak değer bahşedilmesini içerirken, telafi edici adalet bir tarafın diğeriyle eşitliğini yeniden sağlayan tazminatları içerir. Nitekim Romalı Giles telafi edici adaleti, Anaksimandros'un kozmik adaletini andıran bir şekilde tarif etmişti; Anaksimandros'un kozmik adaleti de benzer şekilde, cisimlerin kendileriyle eşit başka cisimlerin alanını istila etmesinin telafisini içeriyordu. Dante'ye gelince, o, monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu düşünüyordu. Bunun nedeni sadece egemen varlığın, bütünün amacını kendinde cisimleştirmesi değildi; bütünün parçaları arasındaki ilişkinin de, parçaların dışarıdan hükmedene karşılıklı itaat etmesine bağımlı olmasıydı. Daha pragmatik bir çerçevede Dante'nin *Monarchia*'sı, evrensel krallık düşüncesini, insanın açgözlülüğünün etkisizleştirilmesine dair o alışıldık gerekçeye dayanarak savunuyordu: Şayet insanlar "gem ve dizginlerle" kontrol altına alınmasaydı, atlar gibi dört bir yana dağılırlardı.

Konu monarşinin metafiziği olduğunda, yaşlı Aquinas'ı unutmamak gerekir. Aquinas, krallığı konu alan incelemesinde, "şeyler bir birlik içinde düzenlenmişse, orada daima bir şey diğerlerine hükmediyordur" önermesinden yola çıkarak, cennette olduğu gibi dünya üzerindeki her yerde monarşiyi keşfetmişti. Buna göre,

* İng. distributive justice.

** İng. rectificatory justice.

kozmostaki tüm cisimler asli bir göksel cisim tarafından; dünyadaki tüm varlıklar ise rasyonel mahluklar tarafından yönetiliyordu. İnsana gelince, bedene hükmeden ruhtu; ruhun içinde de fevri ve şehvetli arzulara hükmeden, akıldı. Bedenin kendi içinde ise, organlara kafa ya da kalp hükmediyordu. Dolayısıyla Aquinas, "her çoklukta hükmedici bir ilke bulunması gerekir" ilkesinin uygun olduğunu düşünüyordu. Ardından, arıların bile bir kralı *(aynen böyle!)* olması üzerine birkaç paragraf yazdıktan sonra, Aziz Thomas, tüm çokluğun birlikten türediği sonucuna vardı.

Her şeyin içinde bir prens vardı. Birbirini izleyen ve değeri giderek düşen bir dizi bölümlendirme içinde, Tanrı'nın harekete geçirdiği bütünden dünyevi krallıklara ve en küçük şeylere kadar her yerde Çokluğun Birlik'ten türeyişi görülebilirdi. Bu bölümlendirmeler içinde her parça, iç düzenlenişi itibariyle, o parçayı kapsayan daha yüksek düzeydeki varlığın bir kopyasıydı. Ta cansız maddeden oluşan bileşiklere kadar aynı ilke geçerliydi: Otto Gierke, "cansız doğanın tamamındaki bileşik tözlerde karşımıza çıkıp da aynı zamanda bütünün niteliğini belirlemeyen tek bir unsur yoktur" demişti. Böylelikle varlığın monarşik zinciri, karşılıklı olarak benzeşen varlık alanlarından oluşan bir matris meydana getiriyordu. Bu varlık alanlarında hükümdar olarak Tanrı ile Tanrı olarak hükümdarın, bir insan bedeni olarak krallık ile bir krallık olarak insan bedeninin vs. çok sayıda rutin tasvirini görmek mümkündü. Wycliffe, Aristotelesçi bir alternatif önermişti: "Devletin yönetim sisteminde, halk madde, kral ise biçimdir [formdur]." Bu yaklaşım, Aristotelesçi olmayan bir önermeyi, insanların doğaları gereği düzenden yoksun oldukları sonucunu içermekle birlikte, kralı münasip biçimde düzenleyici ilke haline getiriyordu.

Aristoteles, insanların doğaları gereği siyasi toplumlarda yaşadığını —insanın siyasi bir hayvan olduğunu— savunuyordu. Aquinas ve

takipçileri ise, revaçta olan Augustinciliğe aykırı düşmek pahasına 13. yüzyıldan itibaren bu fikri geliştirmeye koyuldular. Şayet insanın doğasında toplumsallık yatıyorsa, İlk Günah damgasının yükü hafifletilebilirdi; böylelikle, bu duruma çare olarak sunulan zora dayalı yönetim gereksiz hale gelebilir ve Augustinus için bir "gözyaşı diyarı" olan dünyevi yaşama dair bir mutluluk ümidi yaratılabilirdi. Ne var ki bildiğimiz gibi, Aristoteles'in "doğal toplumsallık" yaklaşımına nüfuz etmiş bir çelişki, adeta bu yaklaşımın altını oyan bir tür *nomoς-phyσiς* karşıtlığı vardı; Aquinas'ın yorumu ise söz konusu çelişkiyi daha da güçlendirdi. Çünkü, her ne kadar insanın rasyonel ruhu aşağı konumdaki arzulara gem vurmak gibi doğal bir eğilim içinde olsa da, Aristoteles, bunun için ruhun eğitilmesi gerektiğini savunmuştu. Oysa şiddetli arzularla dolu olan ruh, doğası gereği ve kendiliğinden bir eğilimle doymak bilmez bir yapıdaydı. Aristoteles *Politika*'da, "arzuların bir sınırı yoktur"* diye yazıyor ve "insanların çoğu yaşamlarını, arzularını doyurmaya çalışmakla geçirirler" diyordu. Dolayısıyla, insan doğası itibariyle toplumsal bir varlık olabilirdi, ama açıkça görüldüğü gibi bu doğal olarak toplumsallaşacağı anlamına gelmiyordu. İşte burada, Aquinas'ın toplumun temeli olarak çıkar ve ihtiyaç kavramlarını devreye sokabileceği bir boşluk vardı. Buradan, topluluğun zorunlu bir aracı olarak krallığın geri kazanılması sonucuna ulaşıldı.

Aziz Thomas, insanların *polις*'te bir araya gelmesinin maddi varoluşlarının zorunlu bir aracı olduğunu vurgulayarak Aristoteles'in "insan siyasi bir hayvandır" biçimindeki düsturunu büyük ölçüde ekonomik bir işleve indirgemişti. Aristoteles *polις*'in kurulmasının biricik nedeninin, yurttaşların genel olarak iyi bir yaşam sürmesi olduğunu düşünüyor ve *polις*'in oluşumun altında herhangi bir tikel veya doğrudan fayda olduğunu açıkça reddediyordu. Buna karşın,

* Mete Tunçay'ın çevirisi kullanıldı; Remzi Kitabevi, 2010. —ç.n.

Aquinas'ın (ve Parisli John gibi takipçilerinin) gözünde, insanlar ancak yeterli sayıda bir araya gelerek geçimlerini sağlayabilirdi ve bu anlamda, toplum doğal bir şeydi. İnsanlar ne tek başlarına ne de aileler halinde kendi başlarının çaresine bakabilirlerdi. Gerekli nüfusu, becerileri ve işbölümünü ancak şehir temin edebilirdi. Böylece toplumun oluşum sürecine ihtiyaç, arzu ve çıkar kavramlarını yerleştirerek –diğer bir deyişle az çok doğallaşmış bir İlk Günah anlayışı yoluyla– Aziz Thomas, iyinin Aristotelesçi bir koşulunu, tanrısallığın insani bir versiyonu olan kendine yeterliliği veya tamlığı paradoksal bir şekilde yerine getirmiş oluyordu. (Toplumun maddi ihtiyaçtan doğduğu fikri Helvétius, Baron d'Holbach ve diğer Aydınlanma materyalistleri arasında olduğu gibi, günümüzün Sosyal Bilimlerinde de geçerliliğini koruyor.) O halde Aquinas'ın formülasyonunda ilk baştaki toplumsal durum, aslında her biri kendi çıkarını gözetirken, birbirleriyle mübadele de etmek zorunda olan bağımsız üreticilerden meydana gelen bir küçük burjuvazi topluluğu şeklindeydi. Dışsal bir otorite olmayınca, bu düzenlemenin akıbeti pek hayırlı olmuyordu. Aristoteles'in izinden giden Aziz Thomas da, "kendi iyiliğini gözetmek bütün insanların ruhunda vardır" diye düşünüyor ve hatta "zenginler daha da fazlasına sahip olmayı arzulayacaktır" diyerek, dünyevi hiçbir şeyin onları huzura kavuşturmayacağını belirtiyordu. Bu durumda insanların ihtiyaç duydukları şey, bir kraldı. Kral, erdemi sayesinde tebaasının bencilliğini aşabilecek ve tebaası arasındaki ihtilafları ortak çıkarda buluşturabilecekti. "Çünkü insanların birlikte yaşadığı bir durumda her biri salt kendisi için elverişli şeyleri tedarik etseydi, birisi bir bütün olarak topluluğun iyiliğinden sorumlu olmadığı müddetçe topluluk çeşitli parçalara bölünüp dağılırdı." Aziz Thomas, İlk Günah'ı maddi özçıkar biçiminde doğallaştırmak suretiyle, daha geniş bir açıdan bakıldığında, siyasi Augustinciliğin nispeten iyicil bir biçimine benzeyen bir krallık ideolojisini teşvik ediyordu.

Bu durum felsefeci Alan Gewirth'ün, Aquinas'ın siyasetiyle –bilin bakalım kimin?– Thomas Hobbes'unki arasında niçin kayda değer bir benzerlik bulduğunu açıklamaya yardımcı olur.

Aziz Thomas'ın, tıpkı Polybiusçu karma hükümette olduğu gibi, krallığın bazı yetkilerinin asilzadeler ve halk arasında dağılmasını savunarak krallığa verdiği desteğe olumlu bir boyut kazandırdığı bilinir. Fakat zamanla monarşi düzeni kendi çelişkilerinden giderek daha fazla muzdarip olmaya başladı. Özgürlük, sözleşme, yönetilenlerin temsili ve rızası feodalizmde bir biçimde biliniyordu. Krallık dışsal bir otorite olma özelliğini, toplumun üzerinde olma iddiasını giderek yitirdi; toplumun bir aracına dönüşerek onun yasalarına tabi hale geldi. Kralın, halkın verdiği yetkiyle yönettiği doktrinini ve egemen gücün kim olduğuna herkesin karar verebileceğini de bu gelişmelere ekleyin (nitekim halkın rızasının bütün haklarından kati bir feragat anlamına gelmediği tartışılabilirdi). Ayrıca o zamanlar şehirler, loncalar ve köylü komünleri giderek gelişen bir özerkliğe sahip olmaya başlamıştı. March Bloch, köylülerin kendi kendilerini yönetmek için 9. yüzyılda başlayan uzun ve bazen de şiddet dolu mücadelesinden söz eder. 11. yüzyılda pek çok kasabada, kasaba sakinlerinin karşılıklı yardım yeminleriyle katıldığı özerklik hareketlerinden ilham alan köylüler, İncil'de dört havarilerin anlatımlarındaki "ilkel eşitlikçilik"e ilgi duymaya başladılar. Aslında hükümdarlığa gölge düşüren bütün bu gelişmeler, Ortaçağ Hıristiyanlığında en başından beri gizliden gizliye var olan can alıcı olumsuzlamada bir teşvik ve destek bulabilirdi: İnsanların, Tanrı'nın nazarında eşit oldukları ve İsa'nın bedeninde bir ümmet oluşturdukları tasavvuru daha en başta Cennet Bahçesi mefhumunda ve Kutsal Metinler'de dile getiriliyordu.

Kilise Babaları'ndan Skolastiklere kadar üzerinde fikir birliğine varılan doktriner görüş şöyleydi: İnsanlık zora dayalı yönetime,

özel mülkiyete, genelde eşitsizliğe, özeldeyse krallığa ve köleliğe boyun eğmeye, ancak Cennet'ten kovulduktan sonra mecbur bırakılmıştı. Tanrı'nın onayına sahip olsa da sonuçta insan tarafından hayata geçirilen tüm bu kurumlar, insandaki fenalığı denetim altına almak –ya da Thomas Gilby'nin deyişiyle, "kötü bir kaderi, olabildiğince iyi kılabilmek üzere"– icat edilmişti. Fakat o zaman, Gilby'nin de tespit ettiği gibi, insanın orijinal doğasının eşitliği ile Cennet'ten kovulduktan sonraki kurumları (veya sonradan edindiği doğası) arasındaki karşıtlığın üstü, doğa ile görenek, *physis* ile *nomos* arasındaki eski ayrımla kaplanmış demekti. Bu durum Ortaçağ uygarlığına özgü kurumları, küçültücü bir yapaylıkla donatıyordu. Aziz Thomas, "mülkiyet bölünmesine yol açan doğal hukuk değil, insanın oluşturduğu düzendir" demişti. Büyük ölçüde insan yapımı olan ve masumiyet durumuyla kıyaslandığında ahlaken daha düşük değerde olan krallık da böylelikle eşitlikçi bir eleştiriye açık hale geliyordu. Tanrı başlangıçta insanları özgür ve eşit yaratırken, niyeti böyle cezalandırıcı bir kurum tesis etmek değildi. Bu tahayyül, Ortaçağ'a özgün hiyerarşi rejiminin içinde ta en başından beri ortaya çıkmayı bekleyen özgür, eşitlikçi bir cumhuriyet olduğunu ortaya koyuyor.

5
RÖNESANS CUMHURİYETLERİ

Gerçekten de XI. yüzyılın sonlarından itibaren Pisa, Milano, Cenova, Lucca, Bolonya, Floransa'da ve Lombardiya ile Toscana'nın diğer şehirlerinde eşitlikçi cumhuriyet ortaya çıktı. İster Kitabı Mukaddes'te yazdığı gibi doğaları itibariyle iyi olduklarına, isterse Cicero'nun dediği gibi yurttaşlık erdemine sahip olabileceklerine inanmış olsunlar, artık insanların eskisi gibi düşünmesi gerekmiyordu: Tanrı'nın, içlerindeki kötülüğü bastırmak için prenslere boyun eğmelerini onayladığı düşüncesi eskisi gibi rağbet görmüyordu. İnsanlar (sadece erkekler) kendilerine dayatılan otoriteye katlanan pasif bir tebaa olmaktansa, kendileri için yasalar koyan aktif yurttaşlar haline geldiler. Quentin Skinner, devlet felsefesi yapmaya girişmiş hümanizm öncesi pek çok düşünürün seçim sistemlerinin "tüm yurttaşların yasa önünde eşit olmasını garanti etmesini, bu sistemlerin karakteristik bir erdemi olarak gördüklerini" belirtir. Buna göre, "hiç kimsenin çıkarları dışlanmıyor, hiç kimse adil olmayan şekilde bir başkasına itaat etmeye zorlanmıyordu". Aristoteles'in Ortaçağın sonlarındaki popüler kitabı *Politika* erişilebilir hale geldiğinde, Tanrı'nın onayladığı monarşiden kurtulup özgürleşme, insanın doğuştan sahip olduğu yurttaşlık kapasitesinden beslenen argümanlarla haklı gösterilebiliyordu. Kimi şehirler,

insanların dönüşümlü olarak yönettiği ve yönetildiği Aristoteles'in yönetim idealine uygun davranmakla övünüyordu; zira bu şehirlerin yöneticileri, yurttaşlar arasından kısa bir dönem hizmet vermek üzere seçilmiş maaşlı görevlilerdi. 1538 tarihli Floransa Yasası uyarınca, şehrin yöneticileri itibar sahibi bütün erkekler arasından kurayla, gerçek anlamda torbadan isim çekilerek seçiliyordu.

Buna karşın, erken dönem cumhuriyetlerde, azınlığın yönetimiyle çoğunluğunkini birleştiren klasik karma hükümet formülleri, genellikle denetim ve denge sistemleri olarak görülmüyordu. Daha ziyade "herkes pay sahibidir" diyen Milo Minderbinder ilkesi uyarınca (*Madde 22*), sınıflararası uyumu güvence altına almanın bir aracı olarak görülüyorlardı. Herkes yönetimde pay sahibi olursa, kimsenin başkaldırmaya özenmeyeceği düşünülüyordu. Şehrin barış içinde yaşaması gerçekten de bir saplantı halini almıştı, çünkü sürekli tehdit altındaydı ve hukuk sistemlerinin herkesin çıkarını koruyamadığı ortaya çıkmıştı. Çeşitli tarafların çıkarları karşısında şehrin kolektif çıkarının savunulması, büyük ölçüde, eski Roma Cumhuriyeti'nin yurttaşlık erdemlerini vaaz eden öğreticilerle sınırlıydı. Bunun, şehirdeki farklı taraflar ve kişilere kendi çıkarlarını gözetme imkânı tanırken, tekrar tekrar ortaya çıkan kamusal iyiliği güvence altına alma sorununa getirilen Orfeik bir çözüm olduğu düşünülebilir. Thomas Gustafson, Cicerocu bir belagat sanatının yeniden canlanmasından söz eder: "Hümanistlerin belagat ve edebiyat karşılığında kazanmak istedikleri şey, tam tamına uygarlaştırıcı Orfeik bir güç veya kaostan düzen yaratmak için neredeyse Tanrısal bir güçtü." Orfeus sesi ve liriyle yabani hayvanları uysallaştırabiliyordu, ama Cicero'nun da vaktiyle yakındığı gibi sorun başka yerdeydi: "Kimileri demokratik bir partiyi, kimileri aristokratik bir partiyi destekliyor, ama ulusal bir partiyi destekleyen pek kimse yok." İtalyan cumhuriyetlerinin pek çoğunda durum

böyleydi. Skinner, hümanizm öncesi düşünür Giovanni da Viterbo'dan şu alıntıyı yapar: "Kendi içinde bölünmemiş bir şehir bulmak neredeyse imkânsız gibi." 12. yüzyılın ortalarına gelindiğinde daha önce cumhuriyet olmuş çoğu şehir hizipler arası çekişmelere maruz kaldığından bu niteliğini yitirdi ve 13. yüzyılın sonuna gelindiğinde yine prenslere güvenmeye başladı.

Floransa Cumhuriyeti 16. yüzyıla değin (çeşitli aralıklarla) ayakta kalmayı başardı. Daha hiyerarşik şekilde örgütlenmiş olan rakip şehirlere tamamlayıcı nitelikte bir yapısal karşı koyma sürecinin de belki bunda payı olmuştu. Aslında diğer şehirlerdeki çok sayıda entelektüel kendilerini güvenceye alıp "prenslere ayna"* işine başlamışken, uzun süre Floransa şansölyesi ve zamanının en büyük kamusal yaşam hümanisti olan Leonardo Bruni (1370-1444), diğer cumhuriyetleri ele geçirip Floransa'ya gelmekte olan Sezarizmin** düşmanıydı. Bruni, Floransa'nın kökeniyle ilgili geleneksel efsanenin gözden geçirilmesini savunanların tarafında yer alıyordu. Bu sayede Floransa'nın ilk hali, Sezar'ın askerlerinin bir kamp yeri olmaktan çıkıp daha önceki dönemlere ait, Romalıların kurduğu cumhuriyetçi bir yerleşime dönüşecekti. Yeni efsaneye göre, kendilerinden önceki özerk Etrüsk şehirlerinden geriye kalanları da içerdiği için bu yerleşimi kuran Romalıların özgürlük anlayışı güçlenmişti. Hatip, cumhuriyetçi ve Floransalı bir yurtsever olan Bruni, kolektif çıkarların etkin bir taraftarı olma yönündeki Cicerocu geleneğinin az bulunur örneklerinden biriydi: *Nanni Strozzi'nin Cenazesi için Konuşma*'dan şu satırlara bir bakalım:

---

* *Mirrors for princes ya da principum specula:* Ortaçağ ve Rönesans döneminde krallara ve prenslere, hükümdarlık konusunda çeşitli dersler verme amacı taşıyan siyasi metinler. Macchiavelli'nin *Prens*'i, bu türün en ünlü örneklerinden biridir. —ç.n.

** Sezarizm, askeri veya siyasi açıdan önemli bir şahsiyetin etrafında kurulan otoriter yönetim biçimi veya diktatörlük için kullanılan siyasi terim. —y.h.n.

> Cumhuriyetin idaresinde kullandığımız anayasa gerçekten de tüm yurttaşların özgürlüğü ve eşitliği için tasarlanmıştır ... Bize hükmeden tek bir adamın hâkimiyeti altında tir tir titremiyoruz; birkaç kişinin yönetiminin kölesi de değiliz. Bizim özgürlüğümüz herkes için eşittir; sadece yasalar tarafından sınırlandırılmıştır ve insanlardan duyulan korkudan azadedir. Devlet görevine gelme ve yükselme umudu herkes için aynıdır ... Şehrimiz, yurttaşlardan erdem ve dürüstlük bekler. Bu iki özelliğe sahip olan herkesin cumhuriyeti yönetebilecek kadar asil olduğu düşünülür.

Bruni, cumhuriyetin istikrarının salt ilkesel bir eşitlikten (*isonomia*) daha fazlasına bağlı olduğunu biliyordu. *Floransa Şehrine Övgü*'de şunu da belirtiyordu: "Şehrimizin bütün kesimleri arasında öyle bir *denge* kurmayı başardık ki, bu *denge* Cumhuriyetin her veçhesinde görülen bir ahenk oluşturuyor" (vurgu bana ait). Floransa cumhuriyeti, başka şehirlerde cumhuriyetin sonunu getiren çıkar çatışmasından kaçınarak değil, bu çatışmayı kurumsallaştırarak varlığını sürdürdü. Yine de hizipçiliği, servet ve özgürlüğe dönüştürmenin anayasal bir aracı olarak özçıkarlar çatışmasını bir erdeme dönüştüren en meşhur kişi Machiavelli'ydi.

Yurttaşlık erdemi konusunda "gerçekçi olmak" Machiavelli'ye düşmüştü. Bu tabiri kullanıyorum, çünkü pek çok kişi, en azından kriz anında insanın karanlık doğasının adalet ve ahlaka üstün geleceğini öne süren sofistçe tahayyülüne gönderme yaparak Machiavelli'nin söylemini "gerçekçilik" diye tarif ediyor. Machiavelli yalnızca Prens'te değil, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*'de de dışa vurduğu cumhuriyetçi karakteriyle, şehrin yüceliğinin zorunlu koşulunun yurttaşlar arası barış olduğu yönündeki daha önceki inancı radikal biçimde altüst etti. *Söylevler*'in I. Kitabı'nın 4. Bölümü'nün başlığı şöyledir: "Plepler* ve Roma Senatosu arasında-

* Antik Roma'da ayrıcalıklı aristokrat patrisyenlerin karşısında yer alan toprak sahibi özgür Roma yurttaşlarına "plebler" deniyordu. —y.h.n.

ki uyuşmazlık, bu Cumhuriyet'i hem Özgür hem de Güçlü kıldı." Machiavelli, bu çatışmalara itiraz edenlerin, ortaya çıkan kargaşaya çok fazla önem atfettiklerini, çatışmaların yol açtığı özgürlüğü ise pek dikkate almadıklarını söylüyordu. Halk sınıfları ile ayrıcalıklı sınıflar arasındaki karşıtlığın, her yerde cumhuriyetleri kuşattığını belirtiyor ve "özgürlükten yana tüm yasaların, bu sınıflar arasındaki çatışmadan kaynaklandığını" söylüyordu. J. G. A. Pocock'un mükemmel şekilde ortaya koyduğu gibi, "Makyavelci uğrak" her ne kadar Hıristiyan bilgeliğinin ebedi, Tanrı eliyle düzenlenmiş evrenini altüst ederek insanlar arası işlere olumsallık ve değişimden oluşan yeni bir dünyevilik kazandırmış olsa da, esaslı bir süreklilik varlığını korumuştu. Bu, Machiavelli'nin kaçınılmaz bir siyasi durum olarak gördüğü, kendini düşünen ebedi insan figürüydü.

Prens'te bile Machiavelli'nin yöneticilere tavsiye ettiği kaypak ahlakın ardındaki temel saik, tebaalarının daha da güçlü şekilde vurgulanan ahlaksızlığıdır. Prenslerin, genel bir kaide olarak "nankör, kaypak, yalancı ve hilekâr, tehlikeler karşısında korkak, kazanç karşısında ise açgözlü davranan" insanlarla başa çıkabilmek için başvurabilecekleri tek yol, kendilerinin de ikiyüzlü davranmasıdır. (Machiavelli'nin hemşerisi olan Francesco Guicciardini de aynı gerekçelere dayanarak benzer bir öğüt verir: "İnsanın kötücül karakteri öyle bir raddededir ki sertlik göstermeden hükümet edemezsiniz. Ama bu konuda akıllı davranmalısınız.") Yine *Söylevler*'de Machiavelli şöyle der:

> Siyaset hakkında yazan bütün yazarların işaret ettiği gibi—ki tarih boyunca bunu doğrulayan bir dolu örnek vardır— bir devlet meydana getirir ve onun için yasalar düzenlerken, bütün insanların kötü olduğu ve fırsatını bulduğunda ruhundaki kötü niyeti açığa vuracağı önceden bariz bir durum olarak varsayılmalıdır.

Fakat bu cumhuriyetçi bağlamda böylesine kötü niyetli bir çıkarına düşkünlüğün bazı olumlu işlevleri olabilir. Machiavelli, hizipçi çıkarların serbestçe peşine düşülmesine izin vermenin, o eski soruyu, bu durumda ortak çıkarın nasıl tesis edileceği sorusunu dahi yanıtlayabileceğini iddia eder; gerçi bir yandan da bu, önermenin doğruluğunu baştan varsayan bir yanıttır. Yurttaşlık erdemine ilişkin iyi örnekler, iyi bir eğitimden, iyi bir eğitim de iyi yasalardan kaynaklanır; "iyi yasalar ise, çoğu kişinin düşüncesizce mahkûm ettiği bizatihi bu kargaşalar" sayesinde oluşturulur. Peki ama nasıl olur da hiziplerin özçıkarlarından kaynaklanan kargaşalardan iyi yasalar çıkabilir? Hele de, Pocock'un belirttiği gibi, bu kargaşalıkların çoğu sadece, soyluların egemenlik girişimlerine direnen pleblerin olumsuz karakterine sahipse?

Yine de, kendi kendini düzenleyen bu çatışmacılık Rönesans cumhuriyetinde gerçekleştirmediği bütünsel tutarlılığı, kozmosun daha geniş ölçeğinde üretmeyi başardı. Cosenzalı Bernardino Telesio 1565 tarihli *The Nature of Things According to Their Own Proper Principles* [Kendi Özel Kaidelerine Göre Şeylerin Doğası] adlı eserinde, özçıkar mefhumunu genelleştirerek, doğal dinamiklerin ve kozmik düzenlenişin evrensel ilkesi haline getirdi. Telesio, şayet Anaksimandros yaşamamış olsaydı, Rönesans'ın onu icat etmesi gerekeceğini kanıtlar. Telesio, "gayet bariz ki doğayı harekete geçiren güç özçıkardır" diye yazmıştı. Tıpkı Anaksimandros'un evreninde olduğu gibi, Telesio'nun evreninde de tüm nesneler, asli nitelikteki zıt özelliklerin karşılıklı etkileşimi vasıtasıyla meydana geliyordu. Burada, Güneş ve Dünya'dan yayılan Sıcaklık ve Soğuk söz konusudur. Bu şekilde oluşan nesneler, kendi varlıklarını gerçekleştirmek üzere, özçıkarlarını gözeten girişimlerle birbirlerinin alanlarını istila ederler. Zira canlı-cansız tüm varlıklar duyumsal kapasitelerle donatılmıştır ve kendilerini geliştirmek için diğer

şeylere zevk veya acıyla tepki verirler. "Öyleyse faal doğaları sürekli çatışmaya sokan, salt kör ve anlamsız bir rastlantı değildir. Hepsi en yüksek seviyede kendi varlıklarını muhafaza etmeyi arzular: Üstelik kendi bireysel öznelerini geliştirip çoğaltabilmek için çaba harcarlar..."

Bununla birlikte, Anaksimandros'tan farklı olarak Telesio, bu çatışmaların bir adalet duygusu vasıtasıyla uzlaşacağını öngörmez. Erdem, kendi kendini düzenleyen bir evreni meydana getiren en temeldeki böbürlenme ilkesine indirgenir. O halde dünyanın bir düzeni varsa, bu düzen sanki bir Görünmez El tarafından sağlanmıştır. Amos Funkenstein'a göre Telesio, Görünmez El kavramına ilk kez siyasi, etik ve doğal bir ifade kazandıranlardan birisidir. Fakat Anaksimandros'un Telesio'ya 2000 (artı) yıl fark atmış olmasını bir yana bırakırsak, şurası belki de aşikâr görünüyor: Normalde Görünmez El doktrinleri, özçıkar peşindeki tarafların karşıtlıkları üzerinde yükselen çok çeşitli rejimlerde —siyasi, iktisadi, kozmolojik veya bedensel— oluşur. Aksi takdirde, bu türden bir siyasette özel çıkarların kolektif iyiyle kaynaşması, en iyi olasılıkla dışarıdan gelen askeri bir tehdit gibi tesadüfi koşullar altında gerçekleşebilir. Oysa dışsal rekabetin olmadığı durumlarda, kişinin belirsiz bir taktiğe güvenmesi ve kendi çıkarını savunmanın en iyi yolu olarak başkalarının çıkarlarını teslim etmesi gerekir:

> Böylelikle, adaletli olan ve olmayan vasıtasıyla oluşur
> Bir İnsanın gücüne, hırsına, servetine ve şehvetine duyduğu
> öz-sevgi,
> Ve aynı ben-sevgisi neden olur
> Ona gem vuran dizginlere, Hükümete ve Yasalara...
> Zıt çıkarlar kendiliklerinden
> Yaratınca iyi bir karma Devletin buna uyan müziğini.
> (Alexander Pope, *Essay On Man* [İnsana Dair Bir Deneme])

Ne var ki Pope'dan önce İngiliz Rönesansı çatışan çıkarların monarşi vasıtasıyla çözülmesine ilişkin alternatif çarpıcı formüller üretmişti; iyi şiir de bunlara dahildi. Telesio'nun kendi kendini düzenleyen evreni Anaksimandros'unkini anımsatıyorsa, E. M. W. Tillyard'ın betimlediği Elizabeth döneminin dünya resmi de hiyerarşik, Aristotelesçi bir kozmosa müracaat ediyordu:

> Bir Elizabeth dönemi yazarının Elizabeth'i, İlk Harekete Geçirici'yle, yani evrenin yönetici küresiyle mukayese etmesi; krallıktaki her faaliyeti de, en küçük parçasına kadar, hepsini içine alan kürenin tesiriyle yönetilen diğer kürelerin farklı hareketleriyle mukayese etmesi bir fantazi değil, ciddi bir şeydi.

Fakat Shakespeare'in *Troilus ve Cressida* oyunundaki Ulysses'in uzun tiradı (1. perde, 3. sahne), bu çalışmanın öne sürdüğü tezin mükemmel bir örneğini teşkil eder. Ulysses bu tiradında, toplumda olduğu gibi kozmosta da, hiyerarşik bir düzen ve monarşik bir yönetim tarafından kontrol edilmedikleri takdirde birbirine karşı koyan güçlerin çatışmasından doğacak kargaşayı ayrıntılarıyla tasvir eder. Metin, altta yatan kötülüğü ve kontrolden çıkmış kargaşayı, iktidar hırsını, baba katlini, güçlü olanın haklı olmasını, sınırların ihlal edilmesini ve hatta yozlaşarak anlamları değişen sözcükleri gündeme getirmesiyle Tukidides'in *stasis*'ini (iç savaş) akla getirir. Dolayısıyla Shakespeare'in bu metni, Batı'nın uzun süredir gördüğü "doğal anarşi" kâbusu ile anarşinin, hükümran bir otorite tarafından çözüme kavuşturulması siyasetinin tüm unsurlarını barındırır. Umarım uzun bir alıntı yapmama müsaade edersiniz:

Gökler, yıldızlar ve bu dünya, büyük bir düzen içinde,
Başa, sıraya, mevkiye, yola, yordama, ölçülere, mevsimlere,
Biçimlere, görevlere, geleneklere saygı gösterirler.
İşte onun için güneş, hepsinin ortasında,
Tüm görkemiyle tahtına oturmuştur.
Onun şifalı gözü, uğursuz yıldızların
Zararını önler ve bir kralın fermanı gibi,
Hiç şaşmadan, iyiye de kötüye de ulaşır.
Ama yıldızlar, başıboş bir kargaşalığa düştü mü,
Vebalar, belalar, kavgalar başlar:
Deniz kudurur, yeryüzü sarsılır, rüzgârlar boşanır.
Korkular, sapıtmalar, kanlı olaylar,
Varlığın birliğini, uyumlu huzurunu altüst eder,
Her şey çığırından çıkar, dağılır, parçalanır,
Kökünden bozulur dünyanın düzeni,
İnsanları yükseklere ulaştıran o merdiven
Bir sarsıldı mı, iş çıkmaza girmiştir.
Başa saygı kalmazsa topluluklar,
Okullarda sınıflar, kentlerde loncalar,
Ayrı kıyılar arasında rahatça alışveriş;
Büyük evlat hakları,
Yaş, taht, taç, nam, nişan hakları,
Bütün bunlar nasıl yerli yerinde durur artık?
Saygı sıra gözetme, tellerin düzenini boz,
O zaman seyreyle gümbürtüyü!
Her şey birbirine girer;
Uslu uslu akan sular yataklarından taşar,
Cıvık çamura boğulur bu sapasağlam toprak;
Güçlü güçsüzü ezer,
Azgın evlat babasını öldürür,
Zorbalık hakkın yerine geçer;
Daha doğrusu adaletin uzlaştırdığı haklı haksız
Birbirinden ayırt edilemez olur,

Adalet diye bir şey kalmaz.
O zaman güç hırs olur, hırs da açgözlülük,
Ve bu açgözlülük, gücün ve hırsın yardımıyla
Bir kurt gibi dünyaya saldırır, her şeyi yer yutar
Sonunda da kendi kendini kemirir.*

* Sabahattin Eyüboğlu, Mina Urgan çevirisi kullanıldı; Adam Yayınları, 1993. —y.h.n.

6

KURUCU ATALAR*

1775 yılının 6 Mart'ında, Boston şehrinin Eski Güney Kilisesi'nde, Boston Çay Partisi olarak anılan isyanın** beşinci anma töreninde, günün konuşmacısı Dr. Joseph Warren kürsüye bir Roma togasına sarınmış halde çıktı. Hiç kuşkusuz dinleyiciler Warren'ın niçin bu kılığa girdiğini anlamışlardı; çünkü eli kulağındaki Amerikan isyanının liderlerinin, tarihleri ve şahsiyetleri bu şekilde taklit etmesine bir hayli alışkındılar. John Adams'ın Tukidides ve Tacitus hakkında ne dediğini anımsayalım: "Onları okuduğumda kendi zamanımın ve hayatımın tarihini okuyor gibi oluyorum." Üstelik Kurucu Atalar'ın birçoğu yazarken, kendi siyasetlerine veya o anki duruma uygun olarak seçilmiş Klasik Çağ'a ait isimleri mahlas olarak kulla-

---

* İng. Founding Fathers. Amerikan Devrimi'nde 13 koloninin bağımsızlığını kazanmasının ardından yeni ulusun inşasında rol alan, aralarında George Washington, Thomas Jefferson, Thomas Paine, John Adams, Benjamin Franklin, James Madison, John Jay, Samuel Adams, Patrick Henry, John Hancock, Roger Sherman, Alexander Hamilton, Gouverneur Morris, Benjamin Rush gibi isimlerin de bulunduğu kurucular. ABD Anayasası'nı hazırlayan grup da Kurucu Atalar'ın arasından çıkmıştır. —ç.n.

** 16 Aralık 1773 tarihinde Boston'daki bir grup kolonicinin Britanya'nın 1773 yılında dayattığı Çay Yasası'na ve buradan doğan vergilendirmeye karşı çıkarak üç gemi dolusu çayı Boston limanına dökmesiyle sonuçlanan direniş hareketi. Diğer limanlardaki direnişle bağlantılı olan Boston Çay Partisi, Amerikan Devrimi'nin önemli olayları arasında sayılmaktadır. —ç.n.

nıyordu. Örneğin Tukidides'ten bahseden Alexander Hamilton, çok yakında New Orleans'ı ele geçiren Fransızlara bir saldırı düzenlenmesini savunurken, kendisine "Perikles" mahlasını uygun görmüştü; böylece, Atinalı devlet adamının Sparta'ya savaş açma çağrısı yaptığı konuşmasına atıfta bulunmuştu. Şu eski ihtilaf konusunda ise, Thomas Jefferson sanki olacakları öngörmüş gibi, kölelik etrafında oluşan ihtilafların sonunda Peloponez Savaşı'nın Amerikan versiyonuna yol açmasından korkuyordu. Böyle bir savaşta ticaretle uğraşan Kuzey, Atinalıların konumunu benimseyip tarımla geçinen Güney'deki köleci Spartalıların karşısına dikilecekti. Carl Richards'ın, Kurucu Atalar'ın klasik gelenekle ilişkisi üzerine çalışmasında belirttiği gibi, "geçmişi incelemek [onlar için] sadece Antik Çağ'a meraktan kaynaklanan bir hobi değildi. Geçmiş, kişisel ve toplumsal anlamıyla birlikte canlıydı, yaşıyordu. Bu canlı geçmişi algılama biçimleri, onların kendi kimliklerini de şekillendirdi".

Kurucu Atalar'ı bilhassa şekillendiren, Eski Yunan ve Roma'daki iç savaşları ve bu çatışmaların açığa çıkarır göründüğü insan doğasının korkunç yönlerini okumalarıydı. John Adams, Tukidides'in Korfu anlatısını ele aldığı aynı eserde, David Hume'un Sicilyalı Diodorus'un *Tarih Kütüphanesi*'nden derlediği katliamlar listesini tekrar anlatma zahmetine girmişti. Bu iç savaşın Amerika'ya dair imalarından söz eden Adams şöyle yazıyordu: "İnsan doğası, uzun zaman önce Yunanlılarda olduğu gibi şimdi de, ölçü ve itidalle, sabır ve basiret göstererek ya da öfke ve çılgınlığa kapılmadan devrimler yapma kapasitesine sahip değildir." Adams'ın Klasik Çağ hakkındaki tarih yazımına ilişkin duruşu buradan kaynaklanır: "Eski Yunan tarihi ülkemiz açısından, Avrupa'da pek çok ailenin şimdilerde *boudoir* dediği şeye benzer bir anlam taşımalıdır: Bir evin içindeki, tavanı ve her yanı boy aynalarıyla kaplı sekiz kenarlı bir oda gibi olmalıdır." Orada ayakta duran Jefferson yalnızca her yönüyle kendi Amerikan

benliğinin bir imgesini değil, Antik Çağ sınıf mücadeleleriyle şimdi Amerikan Cumhuriyeti'nin yakasını bırakmayan mücadelelerin benzerliğe ilişkin kendi vizyonunu da görecekti. Adams, "şu anda Amerika Birleşik Devletleri'ni altüst eden siyasi partiler tarih boyunca hep var oldular" diyordu. "Halkın mı yoksa *aristoi*'nin [aristokrasi] mi hüküm sürmesi gerektiği sorusu, Eski Yunan ile Roma'yı hiç bitmeyen sarsıntılara sürükledi." (Anımsarsanız "sarsıntılar", Tukidides'in bu durumu tarif ederken kullandığı sözcüktü.) Alexander Hamilton da (*Federalist*'in dokuzuncu sayısında) benzer bir çizgi izliyordu:

> Eski Yunan ve İtalya'nın küçük cumhuriyetlerinin tarihini okuyup da onları sürekli altüst eden çılgınlıklar karşısında dehşet ve tiksinti duymamak elde değildir; hızla birbirini izleyen ve bu cumhuriyetleri iki aşırı uç olan despotluk ile anarşi arasında daimi bir sallantıda tutan devrimler karşısında da aynı duygulara kapılırsınız.

Kurucu Atalar'ın, insan doğasına dair Antik Çağ tarihinden türetebildikleri kasvetli görüşü büyük ölçüde tamamlayan başka bir unsur daha vardı: Hıristiyan geleneğinin cennetten kovulmuş insan mefhumu –ki Calvinist yorum buna daha da alçaltıcı bir anlam kazandırmıştı– ve bu mefhumun özellikle gözden geçirilerek doğallaştırılmış Hobbesçu versiyonu. James Madison'ın "Ayrılık ve çatışmanın gizil tohumları insan doğasına ekilmiştir" önermesi üzerinde (*Federalist*'in 10. sayısında) yürüttüğü tartışma, hem genel olarak hem de ayrıntıları itibariyle, *Politika*'nın V. Kitap'ında Aristoteles'in iç çatışmalara ilişkin analizine geri döner. (Aristoteles'in bu analizi de Korfu'daki isyana üstü örtük bir göndermede bulunur). Fakat Antik Çağ düşünürlerinin bu katkılarını hesaba katmazsak, Richard Hofstadter, Robert Dahl, Horace White ve Charles Beard gibi isimleri içine alan uzun ve saygın bir tarih yazımı geleneğe göre Amerikan

Cumhuriyeti, insan doğasına ilişkin genellikle ve spesifik olarak "Hobbesçu" denilen "karamsar" ve "düşmanca" bir algı üzerine kurulmuştu. ("Hobbesçu" sıfatının yanı sıra, sık karşılaşılan bir diğer nitelendirme de "gerçekçi"dir; böylece ironik bir şekilde Kurucu Atalar'ın insanın fenalığı yanılsamasına akademik bir destek sunulur.) Aynı konuya dair etkileyici bir tartışmada Hofstadter, Horace White'ın şu görüşünü destekler: Birleşik Devletler, Hobbes'un felsefesi ile Calvin'in dini üzerine; diğer bir deyişle insanlığın doğal durumunun savaş olduğu ve insan zihninin de doğası itibariyle iyi ile çeliştiği varsayımı üzerine kurulmuştur. Madison ise (*Federalist*'in 51. sayısında) her ne kadar referans vermese de, adı çıkmış bir mutlakıyetçi olan Hobbes'un devletin kökenine ilişkin tezini başka şekilde ifade ederek açıkça Hobbes'a bağlılığını gösterir:

> Daha güçlü grubun kolayca birleşip daha zayıf olanı ezebileceği toplum biçimlerinde, tıpkı zayıf bireyin güçlünün şiddetinden korunmadığı bir doğa durumunda olduğu gibi, gerçekten de anarşinin hüküm sürdüğü söylenebilir. Yine doğa durumunda olduğu gibi kuvvetli bireyler bile, içinde bulundukları koşulların belirsizliği yüzünden sadece kendilerini değil zayıfları da koruma ihtiyacı hissederler: Dolayısıyla ilk durumda, daha kuvvetli gruplar veya taraflar benzer bir saikle yavaş yavaş tüm tarafları, güçlüler kadar zayıfları da koruyacak bir hükümet istemeye ikna olacaklardır.

Elbette Madison, sonradan *The Federalist Papers*'ın en ünlü pasajı haline gelen bir yerde, mutlak bir hükümdarı değil başka bir sistemi savunuyordu:

> Hırsa hırs ile karşı konmalı... Hükümetin istismarlarını denetlemek için bu türden aygıtlara gerek duyulması, insan doğasının bir tezahürü sayılabilir. Fakat hükümet dediğimiz şeyin bizatihi kendisi de, insan doğasının bütün tezahürlerinin en görkemlisi değil midir? İnsanlar melek olsaydı, zaten hükümete gerek olmazdı.

Tom Paine'in, *Common Sense* [Sağduyu] adlı makalesinde, insanlığın Hobbesçu tarzda olmaktan çok Hıristiyan geleneği içinden mahkûm edilmesini çağrıştıran eşit derecede ünlü sözleri ise şöyleydi: "Hükümet, tıpkı bir giysi gibi, yitirilmiş masumiyetin alametidir; kralların sarayları, cennetin çardaklarının harabeleri üzerinde yükselir." Tom Paine "Toplum ihtiyaçlarımız, hükümet ise fenalığımız nedeniyle meydana gelmiştir" görüşünü de benimsiyordu. Bu yaklaşım, fenalığımıza yol açan şeyin ihtiyaçlarımız olduğu yolundaki genel görüşü dikkate almıyordu.

Kurucu Atalar'ın ortak görüşüne gelince; Hofstadter'e bakılırsa, hepsinin gözünde "insan, özçıkarını düşünen bir atom"du. Nitekim Kurucu Atalar'ın söylediği pek çok şey, Hofstadter'ı destekler niteliktedir. Federal iktidar ve bireysel özgürlüklerin korunması hususunda aralarındaki anlaşmazlıklar ne olursa olsun, Kurucular genel olarak Hamilton'ın (David Hume'dan alınma) şu düsturundan hareket ediyorlardı: "Herhangi bir hükümet sistemi tasarlanırken, insanın bir düzenbaz olduğu varsayılmalıdır." Benjamin Franklin ise Federal Konvansiyon'da* "İnsan ilişkilerinde güçlü bir tesir bırakan iki tutku vardır. Bunlar ihtiras ve açgözlülüktür; yani iktidar sevdası ile para sevdası" görüşünü ileri sürüyordu. Anayasa tartışmalarında çokça ortaya çıkan bir çekince, insanın açgözlülüğünün ve ahlaksızlığının kontrol altına alınması gerekliliğiydi –üstelik bu kötücül duyguların spesifik olarak çoğu kez insanın yüreğinde bulunduğu tespit ediliyordu. Hamilton *Federalist*'in 34. sayısında,

* Amerikan milliyetçileri, Amerikan Devrimi'yle Britanya İmparatorluğu'nu yenilgiye uğratmakla birlikte mevcut idare biçimini fazlasıyla zayıf buluyor ve daha güçlü bir merkezi hükümet talebini sıkça dillendiriyorlardı. Bu talebe yanıt vermek üzere 1787 yılında çeşitli eyaletlerden delegeler Philadelphia'da toplandı. Philadelphia Konvansiyonu ve Anayasa Konvansiyonu olarak da adlandırılan bu toplantılar Eylül 1787'ye dek sürdü. Konvansiyonun resmi toplanma amacı, ABD'nin bağımsızlığını kazanmasının ardından Konfederasyon'un ilk anayasası sayılan Konvansiyon Hükümleri'nin iyileştirilmesiydi. –ç.n.

"İnsanlık tarihine bakıp bir kanaate varmak gerekirse" diye yazıyordu, "insanın yüreğindeki ateşli ve yıkıcı savaş tutkuları, ılımlı ve iyiliksever barış duygularından çok daha güçlü biçimde hüküm sürer." Keza John Lenoir de Kuzey Carolina'da anayasanın onaylanmasına ilişkin tartışmalarında "İnsan doğasının ahlak yoksunluğunu, herkesin yüreğinde ağır basan iktidar arzusunu göz önüne almalıyız" diyordu. (Hey dostum, peki insanlık sütüne ne oldu?)*

Bu sözüm ona gerçekçilik, büyük ölçüde, mülk sahibi sınıfların mensupları tarafından itaatsiz ve asi kitlelere karşı kullanılıyordu. Bu varlıklı kişiler, hükümetin birincil amacının mülkiyetin muhafaza edilmesi olduğu konusunda Madison (ve John Locke) ile rahatlıkla hemfikir olabilirlerdi. İşte Jefferson'ın çağlar boyunca süregeldiğini düşündüğü halk ile *aristoi* [aristokrasi] arasındaki sınıf karşıtlığı, işte burada ortaya çıkıyordu. Amerikan yeni aristokrasisi eski toprak sahiplerinin yanı sıra, şehirlerde ticaret ve finans işleriyle uğraşan varlıklı kişileri de kapsıyordu. Pek çoğu, sahip oldukları zenginlik ve ayrıcalıklar karşısında yoksulların özgürlük, eşitlik ve demokrasi adına galeyana gelmesinden sağlıklı bir korkuya kapılıyordu. Bu kavramlar yeni aristokrasi tarafından yoksullara yönetme ruhsatı verilmesi ya da ayaktakımının yönetime gelmesi olarak yorumlanıyordu. Borçların silinmesi talebi (Shays İsyanı'nda bu mesele şiddete yol açmıştı), halkçı eyalet yasama meclislerinde gündeme gelen mülkiyete yönelik tehditler, geniş kitlelerin mülkiyetin eşit dağıtılması duygusu içinde olması ve kâğıt paraya duyulan öfkeyle ilgili olarak Edmund Randolph, Anayasa

* Sahlins burada Shakespeare'in *Macbeth* adlı eserine atıfta bulunuyor. I. perdenin 5. sahnesinde Lady Macbeth'in okuduğu bir mektupta, "Ama tabiatından korkuyorum; en kestirme yolu tutamayacak kadar insanlık sütüyle beslenmiş. Ulu olmak istiyorsun, içinde ihtiras yok değil; ama onunla beraber bulunması gereken kötülük noksan" satırları geçer. Orhan Burian'in çevirisi kullanıldı. MEB Yayınları, 1989. —ç.n.

Konvansiyonu'na, "demokrasinin bu hışmı"nın frenlenmesi gerektiğini söylüyordu. Çünkü her ne kadar egemenliğin halkta olduğu genel kabul görse de, halkın yönetmemesi gerektiği şu ya da bu ölçüde uygun bulunan bir durumdu. Tam aksine, Adams ve Hamilton'ın desteklediği Polybiusçu üç sacayağına dayalı karma yönetimde olduğu gibi, halkın yönetilmesi gerekiyordu. Bu tasarıma göre, Senato'daki "doğal bir aristokrasi", belki de yaşam boyu bu görevi sürdürerek, halk tarafından seçilen meclisin alt kanadını kontrol altında tutabilecekti. Mesela Gouverneur Morris gibi Kurucu Atalar'dan bazıları, zaman zaman bir monarşinin kendi başına yeterli olacağı düşüncesine kapılıyorlardı. Yine de, halkın egemenliği ile demokrasi arasındaki bu çelişki, şu daha büyük çelişkinin sadece bir veçhesini oluşturuyordu: Kurucu Atalar, doğası itibariyle doymak bilmeyen bir özçıkar karşısında korkuya kapılıyor, diğer yandan ise mülk sahibi ve girişimci şahsiyetler olarak, böylesi bir özçıkarı Anayasa'ya yazmayı arzuluyorlardı.

Önerdikleri çözüm, elbette birbirine karşı koyan güçlerin dengesiydi. John Adams'ın formülünü tekrar edersek: Gücün karşısına güç, çıkarın karşısına çıkar konulmalı; ihtiraslara, çıkarlara ve güce ancak ihtiraslar, çıkarlar ve güç karşı koyabilir. Güçler dengesinin etkili olacağı inancı, Kurucu Atalar arasında neredeyse koşulsuz olarak benimseniyordu. Bu ilkenin yönetim sisteminde ne şekilde hayata geçirileceğinin sürekli tartışma konusu olmasının ve bu tartışmanın sıklıkla belirsiz ve bazen de tamamen hayali bir hal almasının sebebi belki de buydu. 1814 yılında, yani Anayasa'nın onaylanmasından neredeyse 30 yıl sonra, Adams bu belgede yer alan sekiz farklı denge türünün bir listesini çıkardı. Bunlardan bazıları, yönetim aygıtının organları arasındaki iyi bilinen denetim mekanizmalarıydı; diğerleri ise federal hükümetin karşısına eyaletleri, iki yılda bir gerçekleşen seçimlerde halkın temsilcilerinin karşısına halkı, Senato'nun

karşısına eyalet yasama meclislerini çıkartıyordu vs. Fakat bunların hepsi, devlet yönetiminin despotlaşmasına karşı koyacak, (tersi olmasa bile) devlet gücü karşısında halkı savunacaktı. Ne var ki, gerçekte bu mekanizmaların hiçbiri, örneğin yasama meclisinin farklı organlarında ete kemiğe bürünen parti ya da sınıf çıkarlarının eşit şartlar altında birbirlerine karşı koyduğu karma bir yönetim sistemi idealine yanıt oluşturmuyordu.

Aslında Anayasa, Temsilciler Meclisi, Senato ve Başkan'ın doğrudan ya da dolaylı olarak halk tarafından seçileceğini önerdiği için, Anayasa'nın onaylaması tartışmalarına katılan delegelerin birçoğu, devlet yönetimindeki güçler ile sınıfların arzu edildiği gibi birbirlerine karşılık gelmesinin sağlanamadığını daha o sıralar fark etmişti. Bu başarısızlıktan ümitsizliğe kapılan Patrick Henry, Virginia toplantısında siyasi iktidar üzerinde yegâne en önemli denetimden vazgeçebilecek bir Anayasa'ya karşı ateşli bir konuşma yaptı. Sözünü ettiği yegâne denetim, her insanın yüreğinde –başka nerede olabilirdi ki?– çağlar boyunca varlığını sürdüren ben-sevgisiydi:

> Bana kâğıt üzerindeki denetim mekanizmalarından söz etmeyin; ben-sevgisi üzerine kurulu denetim mekanizmalarını anlatın. İngiliz hükümeti, çıkarına düşkünlük ve ben-sevgisi üzerine kuruludur. O hükümeti, ben-sevgisinin güçlü ve karşı konulmaz dürtüsü kurtardı. Kral ile Avam Kamarası'nın arasına birbirlerine kan bağıyla bağlı o soyluları yerleştirdi ... Sizin Kongre'nizin denetim mekanizmalarınızla bunu bir kıyaslayın bakalım. Buradaki beyefendilerden şunu bir düşünmelerini rica ediyorum: İktidarı emanet ederken, sadece vatanseverlikle yerine getirilen bir görevin, insanın öz sevgisinin sağladığı denetim kadar işlevsel ve etkili olacağını söyleyebiliyorlar mı? ... Kurtuluşunuzun kayası nerededir?* Kurtuluşun gerçek

* On iki havariden birisi olan ve Hıristiyanlığı gerçek anlamda yaygınlaştıran "Petrus", Yunanca "kaya" anlamına gelir. Hz. İsa bu havarisine, "sen dinin kayası ol" diyerek ona Petrus adını verir. Metinde Patrick Henry, İncil'e atıfta bulunarak,

kayası, çağlar boyunca her insanın yüreğinde varlığını sürdüren ve her eylemde kendini gösteren ben-sevgisidir.

Anayasa'nın, Adams, Hamilton, Henry ve diğerlerinin istemiş olduğu karma hükümeti sağlamadığını kabul eden James Madison, yine de Anayasa'nın çıkarları başka çıkarların karşısına koyabilme erdemine sahip olduğunu savunuyordu. Temsil, sınıfların birbirlerine üstünlük sağlayamamasına yol açacaktı. Çiftçiler, bankerler, yatırımcılar, imalatçılar, tüccarlar vs. hep beraber çıkar çatışmasının dengelenmesine katılacaktı. Dahası, ülke ne kadar geniş ve tarafların çıkarları birbirinden ne kadar farklı olursa, çıkar çatışması da o kadar iyi sonuçlar üretecekti; çünkü böylelikle bölgeler birbirleriyle karşı karşıya getirilebilecek ve hiçbir kesim kendi çıkarlarını başkalarına dayatmak için gereksindiği çoğunluğu elde edemeyecekti. "Hizip ruhu"na çare olarak yayılma: İşte bu, Kuzey Amerika Kıtası'na yönelik bir emperyalizm lehine sağlam bir argümandı. Bir diğer argüman da, tarım ağırlıklı sınır bölgelerini içine alacak bir yayılmanın, küçük toprak sahiplerinden oluşan geniş bir orta halli kesim yaratacağıydı. Aristoteles'in baskın konumdaki bir orta halli grup düşüncesini andıran bu kesim sahip olduğu ağırlıkla, zenginlerin hırslarını ve yoksulların da hınçlarını törpüleyebilirdi. Daha o zaman yurtdışında Amerikalıların az çok eşit olduğu kanısı mevcuttu; tıpkı bugün neredeyse herkesin "orta sınıf" olması gibi —tabii yıllık gelir piramidinin en üstündeki yüzde 1'lik gruba dahil olduğunu düşünen nüfusun yüzde 19'u dışında.

Bununla birlikte, daha büyük bir soru yanıt bekliyordu: Kişilerin ben-sevgisine dayalı bir kolektif çıkar topluluğunu bu ben-sevgisi ve çıkarcılık dışında başka hangi erdem destekleyebilirdi? Ortak iyiyi ayakta tutacak ve sürdürecek olan neydi? Bir açıdan yeni

çağdaşlarına kurtarıcılarının kim olacağını soruyor. —ç.n.

cumhuriyet bu konuyu çözüme kavuşturmak bakımından tarihsel önceline göre daha iyi bir konumdaydı; zira özçıkar kavramı teolojik utancından büyük ölçüde kurtarılmıştı. Sorun şöyle bir formülle kendiliğinden çözüme kavuşmuş gibi görünüyordu: Hepimizin ortak çıkarda çıkarı vardır ve aynı şekilde çıkarlarımızda da ortak çıkar vardır. David Hume'un yorumu gibi rasyonalist bir yorumla, insanların anarşi durumuna gerileyip her şeyi yitirme tehdidi karşısında kolektif refahı seçerek kendi arzularını dizginlemesi beklenebilirdi. (Hume, insanın mal mülk edinme hırsı "doymak bilmez, ebedi ve evrenseldir" ve topluma zarar verici niteliktedir, demişti; buna karşın, "şiddetin ve herkesin her şeyi yapma hakkı olmasının ardından gelecek yalnız ve perişan bir duruma düşmektense", toplumu korumanın çok daha iyi olduğunu söylemişti.) İnsanların korku yüzünden akılcı davranmaya yöneldiklerini tahayyül eden bu çözüm, ancak görünüşte Hobbesçu bir çözümdür. Yine de muhtemelen işe yaramayacaktır, çünkü Hobbes'un bizatihi kendi çelişkili düsturunun kapsamına girer: Hakikat ile çıkarın çatışma halinde olmadığı matematiksel mefhumlardan farklı olarak, arzu ve ihtirasın harekete geçirdiği herhangi bir önermede "tartışma götürmez olan hiçbir şey yoktur, çünkü bu tür önermeler insanları karşı karşıya getirir ve onların haklarına ve kazançlarına müdahale eder; bu durumda aklın sıklıkla insanın karşısında dikilmesi gibi insan da sık sık aklın karşısına dikilir". Gelişmekte olan kapitalizmle daha uyumlu olan seçenek, Adam Smith'in Amerikan Devrimi'nin hemen öncesinde gündeme getirdiği alternatifti: Her birey sadece kendi çıkarına odaklanırsa, sanki Görünmez Bir El varmış gibi kolektif çıkara doğal olarak hizmet edilmiş olacaktır. John Marshall, Virginia'da Anayasa'nın onaylanması tartışmalarında Patrick Henry'nin bensevgisi talebine verdiği sert yanıtta bu alternatife inanıyor gibi görünürdü:

> Bu memlekette sadece birilerine mahsus bir çıkarlar kümesi diye bir şey yoktur. Toplumun çıkarı bireyin çıkarıyla harmanlanmış, bireyin çıkarına ayrılmaz bir biçimde bağlanmıştır. Birey kendi çıkarına hizmet ettiğinde, toplumun çıkarına hizmet ediyor demektir. Ortak iyiyi dikkate aldığımızda, kendi iyiliğimizi dikkate almış oluruz. [Henry] bu türden denetim mekanizmalarını arzuluyorsa, burada bol miktarda bulabilir. En iyi denetim mekanizmalarıdır bunlar.

İnsan doğası gibi anti-sosyal bir *physis*'ten kalkarak, iyiliksever bir *nomos*, yani toplum oluşturmaya uğraşan Kurucu Atalar'ın Antik Çağ ilkelerine düşkünlüğü, belki de farkında olduklarından daha derinlere uzanıyordu. Fakat bazıları, şahsi kötülükten kendi kendine bir yurttaşlık erdeminin çıkacağı umuduna bel bağlamak yerine, milliyetçilik ve vatanseverliğe dayalı kolektif bir çıkarı daha etkin şekilde savunmaya giriştiler. Milliyetçilik ve vatanseverlik en çok savaş ve emperyalist yayılma dönemlerinde geliştiği için, bu kişiler yurtiçindeki süreçlerden ziyade yeni cumhuriyetin dış ilişkilerine bel bağladılar. *Federalist Papers*'ta Alexander Hamilton, federal hükümet ile bireyler arasında hiçbir aracı organ olmaması gerektiğini defalarca vurguladığında sadece eyaletlerin egemenlik haklarına itiraz etmiyordu. Ulusal hükümetin "faaliyetini yurttaşların benliğine değin taşıması", "bireylerin umut ve korkularına dolaysız olarak seslenebilmesi ve insan yüreğine en kuvvetli tesiri yapan tutkuların desteğini kazanabilmesi gerektiğini" söylerken, belki de bu talebinde yeni bir şey bulunduğunu düşünüyordu. Burada yeni olan, kusursuz bir milliyetçilikti. Hamilton'a göre, ulus insanların yaşamına, onların en derin duygularının nesnesi (yoksa "öznesi" mi?) olarak sızmalıdır; böylece insanlar ulusu bu şekilde bünyelerine dahil ettiklerinden, kendilerinin de ulusun bünyesine dahil edildiklerini görürler.

Öznellik açısından bakıldığında, milliyetçiliğin, akrabalığın siyasi bir biçimi olduğu söylenebilir. Tıpkı akrabalık gibi milliyetçilik de, kişiler ve ülkeleri arasında karşılıklı olarak bir varlık yüklenmesini içerir. (Elbette sözcüğün etimolojisidir bu: *Ulus* sözcüğünün [İngilizce karşılığı olan –ç.n.] *nation*, Latince "doğum", "ırk" anlamına gelir.) Hamilton'ın milliyetçi çağrısıyla aşağı yukarı aynı zamanda Edmund Burke de, monarşi minvalinde olmakla birlikte, İngiltere'de benzer şeyler söylüyordu. Soydan geçen krallığı savunurken, "ülkenin bünyesini en değerli ailevi bağlarımızla sarmalayan; temel yasalarımızı, ailevi duygularımızın sıcaklığına uyarlayan [soydan geçen krallık], yönetim biçimimize kan bağına dayalı bir ilişki imgesi katıyor" diyordu. Hamilton da cumhuriyeti aynı türde bağlarla donatmayı düşünmüştü. Yurttaşlar siyasi yaşamın günlük olayları sırasında ulusal otoriteyle karşılaşmaya ne kadar fazla alışırsa:

> [Bu otorite del yurttaşların gözleri ve yüreklerine o kadar aşina olacak; en hassas duygularına dokunup insan yüreğinin en aktif kaynaklarını harekete geçiren o amaçlara daha çok sirayet edecek, toplumun saygı ve bağlılığını kazanması o denli muhtemel olacaktır ... Buradan, Birlik'in otoritesinin ve yurttaşların bu otoriteye duygusal yakınlığının, insanın iç dünyasına dek uzanılması sayesinde zayıflamayacağı, bilakis güçleneceği sonucunu çıkarabiliriz ... Ulusal otorite, insan türünün tutku ve arzularının doğallıkla aktığı o kanallarda ne kadar çok dolaşırsa, şiddete dayalı ve tehlikeli önlemlerin yardımına o kadar az ihtiyaç duyacaktır.

Artık, ihtiras ihtirasa karşı mücadele etmez. Ulusun bizatihi kendisi, ihtiras ve arzu olur; siyasi bedenin* beden siyaseti.

* Metnin orijinalindeki "body politics of the body politic" ifadesinin ses uyumunu korumak istedik. "Siyasi beden" burada siyasi kurumlar bütünü anlamına geliyor. –y.h.n.

Dahası, Kurucu Atalar çeşitli anayasal düzenlemeleri, ister kozmolojik isterse bedensel olsun doğal bir düzene müracaat ederek gerekçelendirme eğilimindeydi. Bilim o dönemde Kurucu Atalar'a, kendi kendini düzenleyen cumhuriyete uygun düşen bir kozmoloji sağlamıştı. Hofstadter'in de işaret ettiği gibi, 18. yüzyılda meydana gelen ve özellikle Newton'ın rasyonel kozmosundan ilham alan hızlı bilimsel gelişme, Kurucu Atalar'a denge içinde ve sabit kuvvetlerden oluşan göksel bir model sunuyordu. Kurucu Atalar bu modeli, devlet yönetiminin de aynı temel üzerinde tesis edilebileceği düşüncesini desteklemek için kullanıyordu. Hofstadter, "insan, evrende rasyonel bir düzen bulmuş" ve "bunun siyasete taşınabileceğini ummuştu" diye yazar; "ya da John Adams'ın ifade ettiği gibi, devlet yönetimlerinin 'doğanın basit ilkeleri temel alınarak oluşturulabileceğini'" belirtir. Daha önce Adams'ın büyük bir umutla, sağlıklı bir bedende sıvıların dengede olması gerektiği ilkesini yönetim alanına nasıl aktardığını görmüştük. Adams, siyasi güçler de benzer şekilde dengede tutulabilirse bir yönetim modelinin sonsuza dek istikrar içinde yaşayabileceğini düşünüyordu. Aslında koloni dönemi Amerikası'ndaki tıbbi tedaviler hâlâ büyük ölçüde fizyolojik dengenin yeniden kurulması ilkesinin hâkimiyeti altındaydı. Özellikle de büyük bir nüfuza sahip kâbus doktor Benjamin Rush* bu modeli destekliyordu. Rush'un projesi, her tür hastalığı atardamar duvarlarının aşırı faaliyetine indirgemekti; Rush bütün hastalıkları "humma" diye tanımlıyor ve "azaltma" ya da "rahatlat-

* Bağımsızlık Bildirgesi'nin imzacılarından olan Dr. Benjamin Rush, tıbbi çalışmalarında tüm hastalıkların aslen tek bir nedene dayandığı yaklaşımını benimsiyordu. 1812 yılında yayımlanan ve psikiyatriye odaklanan incelemesi ise, ABD'de bu alanda yayımlanmış ilk Amerikalı kaynak olmuş ve uzun yıllar boyunca da öyle kalmıştı. Çalışmalarında insanda haz ve acıya sebep olan şehvete, öfkeli ve intikamcı tutkulara, yas ve korkuya uzun yer veren Rush, bu son ikisinin Kâbus adlı, insanın uykusunda konuşmasına neden olan rahatsızlığa sebep olduğunu öne sürüyordu. —ç.n.

ma" uygulamalarıyla, özellikle de bol miktarda kan alarak tedavi ediyordu. (Yeterince kan alındığında hasta hakikaten rahatlıyor, yani bayılıyordu.) Rush'ın dostu Thomas Jefferson bile, Rush iyi bir şey yaptığına ikna olsa da, hastalara epeyce zarar verdiğini söylemişti. İngiliz William Cobbett ise Rush'ın tekniğini "dünya üzerindeki insan nüfusunun azalmasına katkıda bulunan büyük keşiflerden biri" diye nitelendirmişti.

Eh, en azından Amerika'da olduğu gibi Avrupa'da da özçıkar gücünü yeniden kazanıyordu.

7

ÖZÇIKARIN AHLAKİ OLARAK GÜCÜNÜ YENİDEN KAZANMASI

Doğal bir şey olarak telakki edilen, kendisine toplumsal dengenin sürdürülmesi gibi olumlu bir işlev atfedilen ve de her insanın yüreğinde çarpan özçıkar, 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde iyi bir şey olma yolunda epeyce mesafe kat etmişti. O kadar ki 20. yüzyıla gelindiğinde kimileri özçıkarın en iyi şey olduğunu iddia edecekti. Kuşkusuz, özçıkarın İlk Günah'ın kötü çağrışımlarından kurtarılıp övgüye şayan ve hesaplanabilir bir özçıkar olarak kapitalist bir forma bürünmesi asla nihai bir çözüm oluşturmadı. Tam tersine bizi, toplumsal ahlak ile marazi bir ben-merkezcilik arasında, ağır eleştirilere hedef olan bir çelişkiyle baş başa bıraktı (bu çelişkinin bir diğer adı da Sosyal Bilimler'dir.) Gelgelelim, öztatmin mefhumu, kendini çevreleyen kötülük halesini asla tam anlamıyla dağıtamasa da, günahkâr atalarının gölgesinden kurtuldu ve neredeyse 180 derecelik bir dönüş yaparak ahlaki bir konum taslamaya başladı. Bireyin dikkatini sadece kendi iyiliğine çevirmesi, toplumun ezeli düşmanı olmaktan çıkıp onun temeline dönüştü; tabii bir de ulusların en büyük zenginliğinin gerekli koşulu olmuştu.

Dönüşüm, sözüm ona "bencil sistem"in yandaşlarıyla başladı. Montaigne, akımın önemli bir öncüsü, Hobbes da kötü şöhretli bir örneğiydi. Samuel Johnson, Jonathan Swift ve Bernard Mandeville

gibi parlak yıldızların yanı sıra, görece daha sönük birçok yıldızı da kapsayan bencil sistemleştiriciler neticede sofistlerin radikal mefhumunu dirilttiler: Buna göre, tüm toplumsal faaliyetlerin gerisinde doğal iktidar ve kazanç arzusu yatıyordu, erdemli ve iyiliksever görünen faaliyetler de bunun istisnası değildi. La Rochefoucauld'un 1664 tarihli, yaygın bir okur kitlesine ulaşan *Maximes* [Düsturlar] adlı eserinin başlangıcında "Erdemlerimiz kılık değiştirmiş kötülüklerden başka bir şey değildir" deniyordu. Örneğin 563 numaralı düstura bir bakalım:

> Ben-sevgisi, kişinin kendini sevmesi ve her şeyi kendisi için sevmesidir. İnsanların kendilerini idolleştirmesine ve tabii talihleri yaver giderse, başkalarının başına despot kesilmesine yol açar ... Hiçbir şey ben-sevgisinin beslediği arzular kadar coşkun değildir, hiçbir şey ben-sevgisi kadar planlarını iyi saklayamaz ve hiçbir şey onun kadar maharetli değildir. Ben-sevgisinin esnekliğini anlatmaya kelimeler yetmez; onun şekilden şekle girmesi, Ovidius'un metamorfozlarını yaya bırakır, damıtmaları kimyanınkini geçer .... İşte böyledir Ben Sevgisi! İnsanın yaşamı, ben-sevgisinin uzun süreli ve büyük bir kışkırtmasıdır yalnızca.

Hobbesçuların ve onların "bencil sistem"lerinin karşısında, "toplumsal sistem"i ve insanın iyi ahlaki doğasını savunan çok sayıda kişi vardı ve aralarındaki en önemli isim de III. Shaftesbury Kontu'ydu. Ama uzun vadede, özçıkarın yaklaşmakta olan kapitalizmin tarafından meşrulaştırıldığı dikkate alındığında, bencil ideoloji çok daha avantajlı konumdaydı. Nasılsa her şey maddiyatçı anlamda en iyisine hizmet edeceği için, Mandeville insanın şahsi kötülükten şikâyet etmeyi artık bırakabileceği sonucuna varmıştı. Mandeville, *The Grumbling Hive*'da [Mızırdanan Kovan] geçmiş ve gelecekteki görünmez el doktrinlerine çok benzer biçimde şöyle diyordu:

Öyleyse Şikâyeti bırakın, sadece Ahmakların uğraşıdır
Büyük ve Dürüst bir Kovan Meydana getirmek.
Dünyanın Rahatlığının tadını çıkarmak,
Savaşta Nam kazanmak, bir de büyük Fenalıklar olmadan
Öyle Kolayca yaşamak, beyhudedir
Bir ütopyadır bu Beynin içinde.
Sahtekârlık, Lüks ve Gurur yaşamalı
Biz de Faydalarını toplamalıyız

Artık ekonomi ve yönetim sisteminin mutlu bir kusuru haline gelmiş olan özçıkara bütün kültürde saygı gösteriliyordu. Son derece kayda değer bir tersine dönüş yaşanmış, Antik Çağ'ın belleğindeki bu musibet ünlü *philosophe*'lar [filozoflar] tarafından topluma zarar veren bir şey olarak değil, toplumun kökeni olarak alkışlanır olmuştu. Helvétius, Baron d'Holbach, La Méttrie ve takipçilerine göre, ihtiyaçlar ve açgözlülük insanları anarşiye sürüklemek yerine, onları bir toplum haline getirmişti. Özçıkar, düşmanlık değil dostluk getiriyordu. Helvétius'un unutulmaz düsturunda olduğu gibi: *aimer, c'est avoir besoin*; yani "sevmek, ihtiyaç duymaktır". Buna göre, insanlar başkalarıyla kendilerine fayda sağlamak için, amaçlarını gerçekleştirmenin bir aracı olarak ilişki kurarlar (bir tür Kantçı etik felakettir bu). Helvétius, "Kendisinin iyi yürekli biri olduğu izlenimi vermek için insanın toplumsallığını, bedensel ve alışılagelmiş ihtiyaçlardan başka bir ilkeye dayandıran her yazar, zayıf zihinleri kandırmakta ve ahlaka dair yanlış bir fikir sunmaktadır" diyordu.

Aristoteles'in "siyasi bir hayvan olarak insan" tespitini ekonomik bir boyutla gerilemeye uğratan Aquinas'ın hangi toplum teorisinin habercisi olduğunu artık görebiliyoruz. Keza Baron d'Holbach da insanların toplum halinde bir araya gelmesinin sebebinin iş bölümü, yani kişinin çıkarlarını karşılamak için başkalarına duyduğu bağımlılık olduğunu öne sürer. Holbach daha derinlerdeki bir sebebi,

gözü dönmüş arzuyu irdelemeye de girişir: "Böylelikle sürekli yeniden canlanan ve asla tatmin edilemeyen ihtiyaçlar yaşamın ve faaliyetin ilkelerini, sağlığın kaynağını ve toplumun temelini meydana getirir." Hobbesçu düşünceye karşı çıkanları, İlk Günah'ın belli belirsiz izini dikkate almazsak, doğal bencilliği temel alan kapsamlı bir kültür teorisinin ortaya çıktığını görebiliriz; bu teori günümüzde her zamankinden daha popülerdir.

20. yüzyıla gelindiğinde, içimizdeki en kötü şey, en iyi şey oluvermişti. Amerikan devrimcilerinin gözünde her insanın mutluluk arayışı biçimine bürünmüş olan özçıkar zaten Tanrı'nın bahşettiği bir haktı. Bunun mantıksal sonucu olarak mülkiyetçi bireycilik, temel özgürlüklerle birleştirildi. Aziz Augustinus'un kölelik ve aslında ilahi bir ceza olarak gördüğü insanın bedensel arzulara sonsuz boyun eğişi, bugünün neoliberal iktisatçıları, yeni-muhafazakâr siyasetçileri ve çoğu Kansaslının gözünde özgürlüğün temel ilkesi haline geldi. Burada özgürlük, insanın en çok önemsediği çıkarları doğrultusunda, bilhassa da devlet tarafından engellenmeden hareket edebilme becerisidir. (Devlet iktidarı ile özçıkar arasındaki karşıtlık hâlâ geçerlidir, ancak günümüzde özçıkar iyi bir şey, en iyi devlet ise en küçük devlet olarak görülüyor.) Bu yaklaşımın tamamlayıcısı olan ben-sevgisinin tamamen doğal bir şey olduğu fikri, son zamanlarda bir genetik belirlenimcilik dalgasıyla pekiştirildi. Bu belirlenimcilik türü, sosyobiyologların "bencil gen"ini ve evrimci psikologların yeniden canlanan Sosyal Darvinciliğini öne çıkardı. Üstelik, genlerin kendi avantajlarını azamileştirme yönündeki varsayımsal doğal eğilimleriyle açıklanamayan ne kadar kültürel özellik varsa, iktisatçıların "rasyonel seçim" teorisiyle açıklanabiliyor. Keza bu teori de intihar oranlarından çocuk suçluluğuna değin her şeyi, "insani sermaye"nin ihtiyatlı şekilde dağıtılmasıyla açıklıyor.

Tüm bu "gerçekçilik" ve "doğalcılık", "dünyanın büyüsünün bozulması" olarak görülüp övüldü; oysa gerçekte olan, toplumun *dünya tarafından* –ruhun yerine beden ile maddenin sembolizmi tarafından– büyülenmesiydi. Toplum, bedensel ihtiyaçların kolektif neticesi olarak anlaşılmakla kalmıyor; dünya da buna uygun olarak altın, *pinot noir* üzümleri, petrol, fileminyon ve saf Fiji suyunun simgesel düzlemde oluşturulan meta değerleri tarafından lanetleniyordu. İşte burada doğanın belirli kültürel anlamlar ve pratiklerce inşa edilmesiyle karşılaşıyoruz; ne var ki bu kültürel anlam ve pratiklerin simgesel nitelikleri salt maddi nitelikler olarak anlaşılıyor; toplumsal kaynakları daha ziyade bedensel arzulara atfediliyor; rastgele yerine getirilmeleri ise evrensel geçerliliği olan "rasyonel seçimler" adı altında gizemli ve anlaşılmaz hale getiriliyor.

8

İNSANA AİT BAŞKA DÜNYALAR

Evrenimiz bugün ne kadar büyülenmiş olursa olsun, hâlâ bir kültür ve doğa ayrıma göre düzenleniyor; diğer yandan bu ayrım, biz Batılılardan başka neredeyse hiç kimse için aşikâr değil. Philippe Descola, etnografik bir dünya turuna dayanarak şu sonuca varır:

> Modern Batı'nın doğayı temsil etme tarzı, yaygınlık bakımından dünyada en az paylaşılan şeydir. Gezegenin birçok bölgesinde, insanların ve insan-olmayan diğer varlıkların, birbiriyle kıyaslanması olanaksız olan dünyalarda, farklı ilkelere göre geliştikleri tahayyül edilmez. Çevre, özerk bir alan olarak nesnellikten oluşmaz; bitkiler ve hayvanlar, ırmaklar ve kayalar, meteorlar ve mevsimler, insanın mevcut olmamasıyla tanımlanan aynı ontolojik düzlemde var olmazlar.

Buradaki pozitif nokta, insanların önem verdikleri bitki ve hayvanların, tıpkı doğa manzarasının özellikleri, gök cisimleri, meteorolojik fenomenler ve hatta kimi insan yapımı nesneler gibi insanlara benzer varlıklar oluşudur: Bu varlıklar, insana özgü vasıflara sahiptir ve bazen de düşlerde ya da hayallerde olduğu gibi, insan görünüşüne bürünürler. İnsanlar gibi, bu diğer kişi* türlerinin de ruhları vardır veya ruhlarla doludurlar; bu nedenle, bilinç, zekâ,

* İng. person.

amaç gütme, hareket edebilme ve duygusallık kapasitelerine olduğu gibi kendi aralarında ve insanlarla anlamlı bir iletişim kurma becerisine de sahiptirler. Viveiros de Castro'nun söylediği gibi, insani özelliklerin her yerde karşımıza çıktığı bir kozmostur bu ve "insanlarla bizim 'doğa' diye adlandırdığımız şey arasındaki ilişkiler burada toplumsal ilişkilere özgü bir nitelik kazanır." Ya da örneğin Cree halkı hakkında verilen bilgilerdeki gibi, "insan-kişiler, atıl bir doğadan oluşan maddi bir bağlamın üzerinde ve karşısında bir konuma yerleştirilmez; insan-kişiler, karşılıklı kişilerden oluşan bir ağ içindeki kişi türlerinden birisidir".

Yine de Batı, kendisini ruhtan yoksun bir evrene sürgün etmek suretiyle dünyanın Geri Kalanı'na bütünüyle yabancılaşmış sayılmaz. Batı'da belirli bir öneme haiz ve insan-olmayan en azından bir kişi biliyoruz: Tanrı. Hıristiyanlığın Tanrısı kişi olmanın bütün niteliklerine sahiptir; hatta buna, insan biçimini almak ve bir insan ölümünü yaşamak da dahildir. Ayrıca, O'na hizmet eden bir takım melek-kişiler de vardır. Ama bu Kıskanç Tanrı, dünyadaki egemenlik alanlarında bu türden başka tanrılara tahammül etmeyecek, kendi yarattığı mahlukatla aynı ay-altı uzayı paylaşmayacaktır. Hıristiyanlık (tıpkı kendisinden önceki Musevilik gibi) "doğaya tapınmayı" lanetleyerek kendini "putperestlik"ten ayırmış, aşkın bir kutsallık teolojisi ve tümüyle maddi bir dünya ontolojisiyle baş başa kalmıştı. Tanrı dünyayı yoktan yarattığından, doğa günahlardan arındırıcı manevi bir değerden yoksundu. *İtiraflar*'da Aziz Augustinus "Fakat nedir benim Tanrım?" diye sorar. "Bu soruyu yeryüzüne soruyorum. 'Ben Tanrı değilim' diye yanıtlıyor ve yeryüzündeki her şey aynısını söylüyor." Yeryüzü ve üzerindeki her şeyin Augustin'le konuşabilmesinin bir önemi yoktu, Augustinus'un manevi varoluşa dair soruları belirli bir ironiyi de beraberinde getiriyordu.

Tanrı'nın Şehri'nde yeni-Platonculuğa karşı aynı argümanı geliştiren Augustinus, aslında farkında olmadan, temel kavramlarını kâfirce saçmalıklar diyerek reddettiği handiyse tüm diğer dinleri, özellikle Polinezyalıların panteist doktrinlerini ayıplamış olur. Zira dünya Tanrı'nın bedeni idiyse, "Bunun devamında gelecek dinsiz ve inançsız fikirleri fark etmekten aciz kim olabilir? Mesela insan neresi olursa olsun ayağı ile bir yere bastığında, Tanrı'nın bir parçasının üzerine basmış olmuyor mu? Herhangi bir canlıyı öldürdüğünde, Tanrı'nın bir parçası da öldürülmüş olmuyor mu?" Aslında Augustinus böyle diyerek, Dünya Ana, yani Papa üzerinde yürüyen, ağaçları kestikçe tanrı Tâne'yi yaralayan ve tatlı patates yerken atası Rongo'yu tüketen Yeni Zelanda Maorilerinin ritüel ikilemini gayet doğru şekilde tarif eder. Maoriler, hepsi ilk ebeveynlerin, yani Yeryüzü (Papa) ile Cennetin (Rangi) soyundan gelen kişilerden oluşan bir evrende yaşar. Aslına bakılırsa, tüm evren koskoca bir akraba grubudur. Etnografyacı Elsdon Best, Maorileri kuşatan her şeyin akrabaları olduğunu belirtmişti; ağaçlar, kuşlar, böcekler, balıklar, taşlar ve "bizatihi elementler" de buna dahildi. Pek çok defa, diyordu Best, Ormanda bir ağacı keserken oradan geçen yerliler yanıma yaklaşıp "Atan Tâne ile uğraşıyorsun bak" gibi şeyler söylediler. Bu sözler, kişinin lazım gelen ritüel saygıyı göstermeye dikkat etmesi gerektiğini ima ediyordu.

Beyaz adamlar bile soy ağacındaki yerleri açısından Maoriler arasında iyi bir konuma sahiplerdi. Malezya'daki avcı-toplayıcı Chewongların kişi olma durumu sistemlerinde ise durum farklıdır. Signe Howell'ın kaydettiği gibi, Chewonglar, Beyazlara ve uzaktaki diğer insanlara nazaran, insan-olmayan belirli kişilerle ve hatta insan yapımı kimi nesnelerle daha yakın akraba olduklarını düşünürler. Chewonglar, Chewong dünyasının kıyısında kendi yasaları ve dilleriyle yaşayan, "farklı insanlar" dedikleri Malezyalılar, Çinliler,

Avrupalılar ve diğer Aborijin gruplara karşıt olarak, aynı yaşam alanını ve âdetleri paylaştıkları bitkileri, hayvanları, nesneleri ve ruhları "bizim insanlarımız" diye nitelendirirler. Kişi olma durumu şemalarının değişiklik gösterdiği açıktır. Tıpkı insan grupları içerisinde çok genç, çok yaşlı ve bunamış olanların tam bir "kişi" sayılmaması gibi, bazı halklar da diğer canlı türleri arasında farklı derecelerde ayrımlar yapar. Siberyalı Yukagir halkından yaşlı bir avcı, Rane Willersev'e hayvanların, ağaçların ve ırmakların "bizim gibi insanlar" olduğunu açıklamıştı. Çünkü ona göre bunlar, iki ruhları oldukları için hareket eder, büyür ve nefes alıp verirler. Oysa taşlar, kayaklar ve yiyecekler canlı olsalar da sadece tek bir ruha sahiptir; bu nedenle hareketsizdir ve insanlar gibi değillerdir. Bununla birlikte, pratikte bu tür ayrımlar ortadan kalkabilir. Bu kişi olma durumu sistemlerinin bir kısmı, Jorge Luis Borges'in hayalinde canlandırdığı Çin tasnif sistemini* andırır. Irving Hallowell'in antropolojinin temel makalelerinden biri sayılan bir yazısında tarif ettiği "Ojibway Ontolojisi", "kişi" kategorisine şunları dahil eder: güneş, ay, sığırlar, dört ana rüzgâr, kavallar, kimi kabuklar, gök gürültüsü kuşu,** bazı taşlar ve çakmaktaşı. Waldemar Bogoras'ın klasik etnografya çalışmasında belgelendiği gibi, Doğu Sibirya

* Yazar Jorge Luis Borges 1942'de "John Wilkins'in Analitik Dili" adlı bir makale yazar. Makale, 17. yüzyıl filozofu John Wilkins'in özel bir sınıflandırma sistemine dayanan evrensel bir dil önerisini tartışır. Borges makalede, çevirmen Franz Kuhn tarafından bir Çin ansiklopedisinde keşfedildiğini iddia ettiği başka bir sınıflandırma sistemine yer verir. Böylelikle Borges, evreni sınıflandıran bütün sistemlerin keyfilik içerdiğini ve belirli bir kültüre özgü olduğunu göstermek ister. Çin ansiklopedisindeki tasnif sistemi hayvanlar âlemini şu şekilde on dört kategoriye ayırmaktadır: 1) İmparatorun hayvanları, 2) mumyalanmış hayvanlar, 3) eğitilmiş hayvanlar, 4) süt domuzları, 5) deniz kızları (ya da sirenler), 6) masallara konu olan hayvanlar, 7) başıboş köpekler, 8) bu tasnif sistemine dahil edilenler, 9) çıldırmış gibi titreyenler, 10) sayılamayan hayvanlar, 11) deve kılından çok ince bir fırçayla çizilmiş olanlar, 12) vesaire 13) biraz önce bir çiçek vazosunu kırmış olanlar, 14) uzaktan sineğe benzeyenler. —ç.n.

** Kuzey Afrika mitolojisinde gök gürültüsünün simgesi olan kuş. —ç.n.

halklarını mağaralarının duvarlarındaki gölgelerin gerçekte gölge olduğuna inandırmak mümkün değildi; zira gördükleri gölgelerin, kendi ülkelerinde kulübelerde yaşayıp yaşamını avcılıkla sürdüren farklı kabileler olduklarını gayet iyi biliyorlardı.

Bütün bunlar kulağa fazlasıyla fantastik geliyorsa, karşılıklı etkileşen öznelerin olduğu bir evrende, maddi pratiğin (*praksis*) bile türün-ötekileriyle iletişim kurmayı ve onların bilgisine erişmeyi gerekli kıldığını hatırlamalıyız. Bu iletişim ve bilgi ise, düşler, söylenceler, büyüler, sihirler, şamanik dönüşümler ve benzeri pratikler aracılığıyla sağlanır. Robin Riddington'ın, Britanya Kolumbiyası'ndaki Dunne-za (ya da Kunduz) halkıyla uzun süren birlikteliğinden çıkardığı sonuç gibi, bu durumda, deneyim ile bilgi arasında, bizim sağduyudan ve ampirist filozoflardan öğrendiğimizden farklı bir ilişki söz konusu olabilir. John Locke'un mirasçısı olan bizler için bilginin kaynağı, fiziksel bir dünyadaki olaylara ilişkin duyumsal deneyimlerimizdir. Dunne-zalar içinse olaylar, onların düşlerde, söylencelerde ve benzeri deneyimlerdeki bilgisinden kaynaklanır; daha Platoncu bir epistemoloji. Riddington bu konuda şu açıklamayı getirir:

> Dunne-zaların düşüncesine göre... olaylar ancak insanlar onları söylencelerde, düşlerde ve hayallerde deneyimledikten sonra meydana gelebilir. Dunne-zaların "kişi" mefhumu bile bizimkinden farklıdır. Onların gerçekliğinde hayvanlar, rüzgârlar, kayalar ve doğal güçler, "insandır". İnsan türü, insan-olmayan bu kişilerle sürekli temas halindedir. Birbirleriyle paylaştıkları söylenceler, düşler ve hayaller vasıtasıyla bütün kişiler dünyayı sürekli olarak vücuda getirirler ... Dunne-zalar, söylenceler ve düşleri, temel birer bilgi kaynağı olarak deneyimler.

Bu bağlamda, aslında "kişiler"i hedef aldıklarını fark ettiğimizde, sözcüklerin ve ritüel performansların "büyülü" gücü o kadar mistik

veya en azından o kadar kafa karıştırıcı gelmeyebilir. Tıpkı insanlar arasındaki diyaloğun insanları düşünmeye ve eyleme sevk etmesi gibi, bu pratiklerin yerine getirilmesindeki amaç da, retorik etkiler vasıtasıyla insan-olmayan bu kişileri etkilemektir. Bu amaçla, tastamam bir semiyotik çağrışımlar repertuvarı oluşturulur; bu repertuvar, faaliyetin teknik boyutlarının çok ötesine uzanır, fakat faaliyetin amaçlarıyla bağını korur. Praksis, şiir pratiğine dönüşür, çünkü bizatihi kendisi ikna edicidir.

Şimdi dikkatimizi avcılığa ve avcıların hayvanlarla olan ilişkisine yoğunlaştıralım. Batı'nın, insanın hayvani doğası düşüncesine ilişkin soruşturmamızla en fazla ilgili olan konu budur, çünkü başka halklar hayvanların bir insan doğasına sahip olduğu şeklinde tam aksi yönde bir ilkeden hareket ediyorlar. Bir kez daha, buradaki karşıtlık mutlak değildir; ne de olsa biz de bazı hayvanlara, esas olarak ev hayvanlarına, özellikle de köpeklere bazı insani özellikler atfeder ve hatta zaman zaman onlara kişiler olarak yasal bir statü veririz. Diğer yandan burada, yabani veya evcil, çok çeşitli hayvan türlerini doğaları itibariyle insan sayan halklardan söz ediyoruz. Onların gözünde bu hayvanlar, insani bir düzeni olan kendi toplumlarında yaşarlar; insanlarla aralarındaki bedensel farklar öze ilişkin değil, yüzeyseldir ve hatta böylelikle insan görünümüne dönüşebilirler. Aynı şekilde insanların da hayvan formuna büründüğü ve hayvan topluluklarında yaşadığı düşünülür. Avcılık, praksis kültürü işte bu düşünme biçimlerinden kaynaklanır. Tim Ingold, genel olarak avcı-toplayıcılardan bahsederken şunları yazar: "Bizatihi avcılığın kendisine, doğal dünyada ustalıkla yapılan teknik bir işlem olarak değil, bir tür kişilerarası diyalog olarak bakılır. Bütün bir toplumsal yaşam süreciyle bütünleşen bu diyalog içinde, tikel kimlikler ve amaçlar taşıyan hem insan hem de hayvan-kişiler meydana getirilir." Avcılık, insanlarla hayvanlar arasında toplum-

sal bir ilişkidir; toplumsallığın diğer biçimlerinin yanı sıra, saygı, karşılıklılık, avutma, sempati, tabu, baştan çıkarma, fedakârlık, zorlama, tanıma, merhamet, hâkimiyet, kışkırtma, boyun eğme ve bunların çeşitli bileşimlerini içeren koşullar ve edimler çerçevesinde sürdürülür. Avcılık, kültürel olarak şekillenmiş, türlerötesi* bir sosyolojidir.

Böylelikle insanlar hayvanların ruhlarıyla, insan-kişiler ve insan grupları arasındaki değiş tokuşlara karşılık gelen karşılıklı etkileşimlere girerler. Özellikle bu etkileşimlerin, muhtemelen evlilik yoluyla edinilen akrabalarla yapılan değiş tokuşlara benzediğini söyleyebiliriz; zira bu değiş tokuşlar da, benzer şekilde, yaşamgüçlerinin bir gruptan bir diğerine aktarılması için zorluklarla dolu müzakereler içerir. Levi-Strauss, Kuzeybatı Amerika Thompson Irmağı halkı arasında yabani keçi avının kökeniyle ilgili (ilk olarak J. A. Teit'in kayda geçirdiği) bir geleneği anlatır. Burada keçi sürüsünün başı sadece insan değil, aynı zamanda insan kahramanın kayınbiraderidir. İnsan kahramana, belirli kurallara uyduğu takdirde büyük bir avcı olacağı sözü verilir:

> Keçileri öldürdüğünde bedenlerine saygılı davran, çünkü onlar insandır. Dişi keçileri öldürme, çünkü onlar senin karılarındır ve senin çocuklarını doğuracaklardır. Keçi yavrularını da öldürme, çünkü senin evladın olabilirler. Sadece kayınbiraderlerini, erkek keçileri vur. Onları öldürdüğüne üzülme, çünkü onlar ölmüyor, yuvaya dönüyorlar. Eti ve postu (keçi olan kısmı) sen kullanırsın, ama onların gerçek benlikleri (insan olan kısmı) aynen daha önce, keçi eti ve postuyla kaplı olduğu zamanki gibi yaşamayı sürdürür.

Başka Kızılderili anlatılarında avcı, av türünün manevi efendisinin kızıyla evlenerek onun ayrıcalıklı bir damadı olur. Halihazırdaki

* İng. transpecific.

Evrimci Psikoloji'yle doruğa çıkan hayvansılığımıza ilişkin yeni-Darwinci bilimler, insan türünün hayvanları öldürerek hayatta kaldığı uzun tarihi boyunca uyarlayıcı bulduğu vahşetten genetik olarak hâlâ mustarip olduğumuzu iddia ediyor. Oysa etnografik kanıtlar, avcılığın genel olarak savaşmaktan ziyade sevişmekle alakalı olduğunu ortaya koyuyor.

Geçtiğimiz yüzyılın ortalarından bu yana uzmanların bu konudaki bilimsel kanaati şöyleydi: İnsanın Afrika'daki erken dönem ataları, büyük maymunların meyvelerden oluşan beslenme düzeninden vazgeçip büyük hayvanları avlamaya başlamış ve bu kritik vazgeçiş, ahlaksızlığımıza yol açıp onu yazgımız haline getirmişti. Adeta Australopithecine'in* kalıntıları, İlk Günah için paleontolojik kanıtlar sağlıyordu; gerçi bu örnekte atalarımız midelerini yasak meyveyle değil etle doldurmuştu, ama olsun. Bu insansı** dehşetini bilimsel bir mesele olarak ele alan ilk kişi, Raymond Dart, tek bir paragrafta ilginç bir görüş öne sürmüştü. Dart'a göre, eski Mısırlılardan II. Dünya Savaşı'nın zalimliklerine, "erken dönemlerdeki evrensel yamyamlık"tan ve tüm dünyada rastlanan kafa derisi yüzme, kafa avcılığı, bedeni sakat bırakma ve nekrofili (ölüsevicilik) pratiklerine dek bütün o "kanla lekelenmiş" tarihsel arşivden, Australopithecine'nin yırtıcılık alışkanlığı sorumluydu: Dart, "insanı, beslenme alışkanlıkları bakımından antropoid*** akrabalarından

---

* Australopithecus ve Paranthropus cinsleri için kullanılan terim. Buzul Çağı'nda ortaya çıkan bu türlerin iki ayak üzerinde durabilme yetisi vardı ve ağız yapısı insana benziyordu. Beyinleri ise *Homo* cinsinden daha küçüktü. —y.h.n.

** İng. hominid. *Hominidae* veya insansılar familyası. Bu primatlar, iki ayak üzerinde durabilen memelilerdi. İnsansılar, insan türünü, türün soyu tükenmiş olan eski atalarını ve bağlantılı formları kapsar. Son sınıflandırmalar, goril, şempanze ve orangutanı da insansılar familyasına dahil ediyor. —y.h.n.

*** Eski ve Yeni Dünya'daki maymunları ve insanları kapsayan yüksek primatlar. —y.h.n.

ayıran, Kabil'in bu lekesidir" diyordu. Daha sonraki kanıtlar ise büyük maymunların sanıldığı kadar çok meyveyle beslenmediğini, Australopithecine'nin ise Dart ve diğerlerinin iddia ettiği kadar etçil olmadığını gösterecekti. Ama daha o zaman çağdaş avcı-toplayıcılara bakıldığında bile, avcılığa bağımlı olmakla şiddet arasında zorunlu bir bağın bulunmadığı gayet barizdi. Buna karşın, avcılık ile cinsel münasebet arasında daha güçlü bir bağ mevcuttur ve bu bağ, salt hısımlık ilişkilerinin kurulması bağlamında değil, genellikle bizatihi tekniğin kendisinde de gözlenir. Rane Willerslev, Sibiryalı Yukagirlerle ilgili olarak uzun uzadıya bu noktanın üzerinde durur ve görüşlerini desteklemek için Amazonlu Tukanolar hakkında yazan Rachael-Dolmatoff'tan alıntı yapar: "Avcılık pratikte bir kur yapma ve cinsellik edimidir;" "avlamak" fiilinin tercümesi "hayvanlarla sevişmek"tir. Bizler iyi Freudçular olarak, rüyamızda gördüğümüz başarılı avlanmayı tipik şekilde cinsel bir zafer olarak yorumlarız. Avcı halklar ise cinsel başarı içeren rüyaları tipik olarak gelecekte avda gösterilecek başarının işaretleri olarak yorumlarlar; deneyimden önce gelen bilgi.

Öyleyse, bunun gibi türlerötesi bir iletişimin koşulu olarak, hayvanların aslında farklı kılıklara bürünmüş insan olduğu sonucuna varırız. Hayvanların bedensel formları yüzeysel niteliktedir; bu form, tıpkı insanların düşlerinde olduğu gibi, hayvanların altta yatan insanlıklarının su yüzüne çıkması amacıyla göz ardı edilebilir. Tıpkı farklı insan gruplarının birbirlerinden (pekâlâ kürkler veya tüylerden oluşabilecek) giysi ve süslerindeki farklılıklarla ayrılması gibi, hayvan bedenleri de türün kişi olma durumunun üzerine geçirilen bir giysi veya belki de bu durumu gizleyen dış görünüş olabilir. Türötesi iletişim, hayvanların insanlarla aynı kültüre sahip olduğunu da ima eder. Pek çok Amerikan Kızılderilisinin anlatımları, hayvanların kendi ülkelerinde evlerde yaşadığına, şeflerinin

olduğuna, evlendiklerine, törenler yaptıklarına ve genel olarak insanlarla aynı âdetleri sürdürdüklerine tanıklık eder. Üstelik hayvanlar, durdukları noktadan baktıklarında, kendilerini insan olarak görürler. İnsanları ise, ruhlar veya hayvan türü, sıklıkla da avcı hayvanlar olarak görürler. Viveiros de Castro'nun "perspektivizm" olarak adlandırdığı ve parlak bir çözümlemesini sunduğu bu durum, türlerin bedensel farklılıklarının bir işlevidir. Bütün türler aynı şeyleri deneyimler; ama bu şekilde gördükleri şeyler, yani nesnel göndergeler değişkenlik gösterir. İnsanların kan gördüğü yerde Güney Amerika ormanlarının jaguarı manyok birası görür; insanların çamurlu bir ırmak kıyısı gördükleri yerde tapirler* bir tören evi görür vs. Malezya'daki Chewong halkının dışkı olarak algıladığı şeyi, köpekler muz olarak algılar; demek ki rahatsız olacak bir şey yok.

Öyleyse Yeni Gine veya Amerika Kıtası'ndan gelen, hayvanların köken bakımından insan olduklarına dair etnografik raporlara da şaşmamak gerekiyor. Hayvanlar, insanlardan gelir, tam tersi değil. Viveiros de Castro bu konuda şöyle diyor:

> Folk antropolojimiz, insanların köken itibariyle bir hayvan doğasına sahip olduğunu ve kültürün işte bu hayvan doğasıyla baş etmek zorunda olduğunu savunur (bir zamanlar tamamen hayvan olduğumuzdan, en derinde hayvanlığımızı koruyor olmalıyız). Keza Kızılderili düşünüşüne göre, bir zamanlar insan olduklarına göre, hayvanlar esas itibariyle halen insan olsa gerekir; ama onların insan oluşları bariz biçimde görülebilen bir şey değildir.

Bildiğimiz hayvan ile insan ve aslında *nomos* ile *physis* adeta yer değiştirmiş gibi. Zira insan türünün paylaştığı yaygın kanıya göre, bizim "doğal" adını verdiğimiz şey yapaydır ve koşullara göre deği-

* Tapirus cinsinden otla beslenen, en yakın akrabası gergedan olan, domuza benzer bir hayvan. –ç.n.

şebilir; tıpkı asli koşulları itibariyle insan olan hayvanların değişebilir görünümlerinde olduğu gibi. İnsanlık evrensel, doğa ise tikeldir. İnsanlık, ilk baştaki orijinal durumdur ve doğal formlar ondan türeyip ayrışmıştır.

Bu durumda şu soruyu sormalıyız: Şayet insanın gerçekten de toplum-öncesi, anti-sosyal hayvani bir eğilimi varsa, nasıl oldu da çok sayıda halk bu eğilimden bihaber kalabildi ve cahilliklerini anlatabilecek kadar uzun süre yaşayabildi? Bu halkların pek çoğu, genlerimiz, bedenlerimiz ve kültürümüzde alttan alta iş gördüğü varsayılan hayvansılık şöyle dursun, hayvan olma mefhumuna bile sahip değil. Bu halklar, sözüm ona "doğa"yla bu denli yakın ilişki içinde yaşamalarına rağmen, ne içlerindeki hayvanlık durumunun ayırdına varmış ne de bu durumla kültürel bakımdan baş etme zorunluluğu hissetmişlerdir; hayret!

9
ŞİMDİ ÖZNEFRETİMİZİN İNİLTİ VAKTİ*

Bu nedenle vahşi hayvanların bile vahşi hayvan olmadıklarını söyleyebiliriz. Yani bu hayvanlar, doğası gereği kendi türü içinde savaş ve kargaşa çıkarmak için doymak bilmez şiddetli arzuların güdümünde olduğu varsayılan insanlar gibi yırtıcı canavarlar değillerdir. Şimdi öznefretimizin inilti vakti: *Homo homini lupus*, "insan insanın kurdudur". Freud, insanın karanlık içgüdülerine dair bu formülü Hobbesçuluğun popüler tanımlamasını temel alarak benimsemişti; Hobbesçuluğun bu tanımlaması ise MÖ 2. yüzyılda Plautus'un kaleme aldığı bir aforizmaya dayanıyordu. (Fakat Freud, hayvanların türlerine dönük bu kadar temel bir tehditle nasıl baş ettiğini merak etmiyor değildi.) Farklı itaat, yakınlık ve işbirliği teknikleriyle iç düzenlerinin devamını sağlayan sosyal vasıflı kurt sürüsüne atılmış ne büyük bir iftira bu. Ne de olsa, "insanın en iyi dostu"nun atasından söz ediyoruz. Dahası, insanlığın akrabası olan büyük maymunların "sadece ölümle son bulan, sürekli ve huzursuzca bir güç peşinde koşma arzusu"na kapıldıkları ve bunun "herkesin herkese karşı savaşı"yla sonuçlandığı da söylenemez. Doğada, bizim

* Bu bölümün orijinal başlığı olan "Now is the Whimper of Our Self-Contempt", Shakespeare'in *Üçüncü Richard* adlı oyununun açılış satırlarına ("Now is the Winter of Our Discontent", [Şimdi Hoşnutsuzluğumuzun Kış Vaktil) gönderme yapıyor. —ç.n.

insan doğası düşüncemiz kadar sapkın olan başka bir şey yoktur. Bu anlayış, kültürel imgelem dünyamızın bir uydurmasıdır.

İnsanın canavarlığının Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'ndaki modern versiyonunda, Batı'nın yüzlerce yıllık öznefreti yankılanır. Hobbes veya Augustinus'un yanı sıra Tukidides'in hayaletinin de sesi kulağınıza gelmiyor mu?

> *Homo homini lupus:* kendi yaşamının ve de tarihin sunduğu bütün kanıtlar karşısında kim bu söze karşı çıkacak cesareti gösterebilir ki? .... Koşullar elverişli olduğunda, normalde onu engelleyen zihindeki güçlerin etkisi ortadan kalktığında, saldırganlık eğilimi de kendiliğinden ortaya çıkıverir; insanın kendi türüne karşı merhamet nedir bilmeyen vahşi bir canavar olduğunu açığa çıkarır ... Kendimizde fark edebileceğimiz ve diğerlerinde de mevcut olduğunu haklı olarak varsaydığımız bu saldırganlık eğiliminin varlığı, komşularımızla ilişkilerimizi bozan ve uygarlığı kendi üstün taleplerini tesis etmeye mecbur bırakan faktördür. İnsanların birbirlerine karşı beslediği bu ilksel düşmanlık yüzünden, uygar toplum sürekli çökme tehdidiyle karşı karşıyadır ... Uygarlık, insanların saldırganlık içgüdülerine set çekmek, insanların zihninde tepki oluşturmak yoluyla bunların dışavurumlarını denetim altında tutmak için elinde ne varsa seferber etmek zorundadır.*

Freud'a göre "Hiçbir şey ... 'komşunuzu kendiniz gibi sevin' şeklindeki ideal emir kadar ... insanın orijinal doğasıyla taban tabana ters düşmez."

Freudcu psikanalizde çocuğun toplumsallaşması, bu habis orijinal doğanın bastırılması veya yüceltilmesinden oluşan kolektif toplumsal tarihinin bir tekrarıdır. Ancak kısmen etkili olabilmiş iyi

* Haluk Barışcan çevirisinden yararlanıldı. *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Metis Yayınları, 2009. —ç. n.

doğa/kötü kültür ideolojisinin bir yansıması olan ve uzun zamandır süregelen çocukluğun masumiyeti alternatifi, Freud'un gözünde hiçbir inandırıcılığa sahip olamazdı. Freud, Augustinus'un *İtiraflar*'daki "şayet bebekler masumsa, bu zarar verme istencinin olmayışından değil, güçsüzlükten ileri gelir" tespitini onaylardı. Freudcu teori, çocuğun ilkel anti-sosyal içgüdülerinin —spesifik olarak libidinal ve saldırgan içgüdülerinin— babanın ve daha geniş anlamda kültürün rolünü temsil eden bir süperego tarafından bastırıldığını savunur. Böylelikle, insanın anarşik itkilerinin hükümran bir egemenlik altına alınmasını savunan düşüncenin Augustinusçu ya da Hobbesçu spesifik bir biçimine bürünür. (Buna karşın, çocuğun sınırsız haz arayışının "gerçeklik ilkesi" tarafından ilk düzenlenişinin, birbirini dengeleyen güçlerin olduğu bir siyasi düzene daha çok benzediği ileri sürülebilir; zira sözü edilen bu düzenleme, çocuksu arzuların kendi iyiliklerini gözeten başkaları tarafından hüsrana uğratılmasını içerir. Her halükârda, çocuğun haz ve acı deneyimleri vasıtasıyla "gerçekliği" kavrayışı, *Leviathan*'ın giriş bölümlerinde gördüğümüz Hobbes'un ampirist epistemolojinin gerçek anlamda bir kopyasıdır.) Öyleyse bir kez daha aynı soru gündeme geliyor: Bu durumda, tam aksi yöndeki kayda değer etnografik kanıtlara nasıl bir anlam vermeliyiz? Zira bu bulgular, dünyanın pek çok yerindeki başka halkların çocukların doğuştan birer canavar olduğu gibi bir düşünceye hiçbir şekilde sahip olmadığını ve çocukların canavarca içgüdülerini ehlileştirmek gibi bir zorunluluk da duymadığını gösteriyor.

"Hagen halkının kişiye bakışı, çocuğun toplum-öncesi bir durumdan toplumsal yetişkinliğe geçecek şekilde eğitilmesini gerekli kılmaz; kültür-öncesi bir doğanın unsurlarıyla baş etme ihtiyacını karşılamak için her birimizin insanlığın en baştaki ehlileşme sürecini tekrar ettiğini de varsaymaz." Marilyn Strathern toplumun, "bireyin

üzerinde ve ona karşı uygulanan bir denetimler kümesi olmadığını; insan başarılarının birikerek kültürü meydana getirmediğini" söyler. Aslında, bizimki dışında, antropolojinin incelediği pek az toplum, çocukların doğuştan gelen anti-sosyal eğilimlerinin ehlileştirilmesini, onların toplumsallaşmasıyla ilgili bir mesele olarak görür. Aksine, insan türünün paylaştığı ortalama yaygın görüşe göre, toplumsallık insanın normal durumudur. Neredeyse şöyle diyesim geliyor: Toplumsallık genelde "doğuştan gelen" bir özellik olarak görülür. Bunun istisnası, insanların biyolojik bir tözden –ve hiç kuşkusuz hayvansal bir tözden– meydana geldiklerini ve kültürün de bu tözün üzerine veya ona karşı inşa edildiğini düşünmeleri olurdu. Oysa böyle bir düşünce, Batı Afrika, Kuzey Amerika'nın kuzeyi ve Kuzey Avrasya'da çocuk yaşamının bir özelliği olarak çokça karşılaştığımız gibi, kendilerinin ölmüş akrabalarının yeniden vücuda gelmiş hali (reenkarnasyon) olduğunu düşünenler için açıkça biyolojik bir mantıksızlık olacaktır. Willersev, Yukagir halkı hakkında şu tespitte bulunur: "[Onların dünyasında] çocuk diye bir şey yok"; zira çocukların, onlara ruh veren ölmüş akrabalarının becerilerine, bilgilerine, mizacına ve vasıflarına sahip oldukları düşünülüyor. Çocuk konuşmayı öğrendiğinde, bu özelliklerin pek çoğu unutuluyor ve çocuğun yaşamı boyunca ancak peyderpey geri kazanılıyor. Anna Gottlieb, *The Afterlife is Where We Come From* adlı eserinde, Fildişi Sahilleri'ndeki Beng halkının işlevsel açısından benzer bir düşüncesini tarif ediyor: Çocuk, kendi vücudunda yeniden dünyaya gelen akrabasının karakterini ancak yavaş yavaş açığa vurur, çünkü diğer ölüler çocuğun akrabasını kendi aralarında tutmaya çalışırlar.

Daha yaygın görüş ise basitçe çocuğun henüz tam bir kişi olmadığı yönündedir; fakat bunun nedeni, çocuğun bir anti-kişi olarak doğmuş olması değildir. Bu tamamlanmamışlık, bedensel itkilerin

düzenlenmesiyle ilgili olmaktan ziyade, çocuğun zihni veya ruhunun olgunluğuyla ilgili bir meseledir. Kişi olma durumuna, toplumsal etkileşimler aracılığıyla peyderpey erişilir, bilhassa karşılıklılık ve karşılıklı bağımlılık içeren etkileşimler özel bir yer tutar; çünkü bu etkileşimler çocuğun toplumsal kimliklerini oluşturur ve öğretir. Akrabalık ve şeflik yükümlülüklerini kavrayıp yerine getirmeye başlayıncaya değin Fijili çocukların "su gibi ruhları" (*yalo wai*) vardır (Anne Becker, Christina Toren). Mikronezya'daki Ifalik Adası'nın çocukları bir ahlak duygusu edinecek kadar "akıl"landıkları (*karşılık verme*) beş veya altı yaşlarına gelinceye değin "akılsız"dırlar (*çalı*) (Catherine Lutz). Java'da küçük yaştaki çocuklar, "halihazırda Javalı olan"ların (*sampun djawa*) tersine "henüz Javalı değil"lerdir (*ndurung djawa*). "Javalı olan" denirken, normal yetişkin kast edilir. Yetişkin kişi, toplumun bir hayli ayrıntılı davranış kuralları ve incelikli estetiğini hayata geçirebilen, "her bireyin içe dönük bilincinin dinginliğindeki kutsalın incelikli telkinlerine karşılık verebilen"dir (Clifford Geertz). Bolivya'nın dağlık kesiminde yaşayan Aymara halkının gözünde çocukluk, mükemmel olmayan insanlıktan mükemmelleşmiş insanlığa doğru bir ilerleyiştir ve mükemmelleşmiş insanı, toplumsal yükümlülükleri üstlenmesi karakterize eder. Ancak bu ilerleyiş, dikkate değer biçimde "bizim, bebeklerin toplumsallaştığı süreci ifade etmek üzere kullandığımız *bastırma* kavramındaki cezalandırıcı unsuru barındırmaz" (Olivia Harris). Tıpkı Portekizliler gibi, Timor'da yaşayan Mambai halkının gözünde de çocuklar, henüz farklılaşmamış "bütün" ya da "tam" bir yüreğe sahiptir ve bu durum, bir tür farkındalık noksanlığı veya şuursuzluğu ima eden, dünyaya karşı bir kapalılık hali anlamına gelir (Elizabeth Traube). Malezya'daki Chewonglar, evliliğin gerektirdiği yetişkin sorumluluklarını taşıyabilecek hale gelmeden, çocuğun ruhunun tam olarak gelişmemiş olduğunu söylerler (Signe

Howell). Hagenler arasında da buna benzer bir anlayış söz konusudur: Çocuk, "başkalarıyla girilen toplumsal ilişkilerin neleri içerdiğini idrak ettikçe" olgunluğa erişir. Çocuk "hiç kuşkusuz rømi ['vahşi'] değildir" ve onun bir kişi durumuna getirilmesi eğitimden ziyade bakıp büyütmekle gerçekleşir (Strathern). Daha genel anlamda Melanezyalıların toplumsallık mefhumundan söz ederken Strathern şöyle bir tespitte bulunur: Toplumsallığa dair mefhumlar, bireyin üzerinde yer alıp onun direncini kontrol altına almaya yarayan bir güçler kümesi olarak bir toplum varsayımını içermez. "İnsanların toplumsal varoluşa ilişkin zihinlerindeki sorunlar, düzeni sürekli altüst ediyor görünen gerçekliklere karşı hep desteklenmesi ve sürdürülmesi gereken bir dizi dışsallaştırılmış norm, değer ya da kurallarla ilgili sorunlar değildir."

Bizim, çocukluğun ilk dönemlerine dair gerek popüler gerekse bilimsel nitelikteki ortodoks görüşlerimizle karşılaştırıldığında, dünyanın dört bir yanındaki toplumların bizim biyolojizmimizin* karşısına belirli bir kültürizm** koyduklarını görürüz. Bu toplumların gözünde çocuklar, oluş halinde-insanlıktır; bizim içinse alt edilmesi gereken hayvanlık. Çoğu halk hiç kuşkusuz çocukları, yarı-melek ve yarı-hayvan, çifte bir varlık olarak tasavvur etmiyor. Onların gözünde çocuklar insan olarak doğar; ister henüz tamamlanmamış, isterse ruhun başka bir vücutta yeniden dünyaya gelmesindeki gibi tam olsun, çocuklar insan olarak dünyaya gelir. Olgunlaşma süreç-

* Biyolojizm veya biyolojik belirlenimcilik, insanların ve insan yaşamının dar anlamda biyolojik bir bakış açısıyla yorumlanmasıdır. Biyolojizm, genetik belirlenimcilikle yakından bağlantılıdır. Biyolojizm, insan yaşamının (toplumsal veya çevresel faktörlere karşıt olarak) çok büyük ölçüde organizmanın tekil genleri türünden biyolojik faktörler tarafından belirlendiğini ileri sürer. —y.h.n.

** Antropolojide kültürizm, insan topluluklarının ekonomik ve toplumsal yaşamında kültürel olarak inşa edilmiş kavramlar ve değerlerin önemini güçlü biçimde vurgulayan akımdır. —y.h.n.

leri, uygun toplumsal ilişkileri üstlenebilecek zihinsel kapasiteyi edinmelerinden oluşur. Aslında burada, yetilerin ve eğilimlerin ifade edilmesi de dahil insan yaşamının, verili bir toplumun kültürel formları içinde çeşitli anlamlar üreterek oluştuğu teslim ediliyor. Fakat dünyanın Geri Kalanı zihnin gelişimiyle ilgilenirken, Batı bedenin dışavurumundan endişe ediyor. Batı'da çocuk davranışı büyük ölçüde, "ihtiyaç" ve "arzu" gibi organik terimlerle ifade edilirken, bunlara "talepler" olarak bakılıp çocuğun egoizmi teyit ediliyor. Belki de kendimiz halihazırda yeminli egoistler olmasaydık, bebekleri ben-merkezli arzu yaratıkları olarak görmezdik. Konuyla yakından alakalı bir başka kavram için Freud'a teşekkür borçluyuz: yansıtma.*

Batı'nın yerleşik folklorunda, "vahşi"nin (onlar) "medeni"yle (biz) ilişkisi, doğanın kültürle ve bedenin zihinle ilişkisi gibidir. Oysa antropolojik gerçeklikte doğa ve beden bizim için insanlık durumunun zeminidir; onlar içinse insanlık durumunun zemini, kültür ve zihindir. Lévi-Strauss'un benzer bir bağlamla ilgili kaleme aldığı bir cümleyi uyarlamak gerekirse: O halde kim insan ırkına daha fazla itibar kazandırıyor?

* İng. projection.

10

KÜLTÜR İNSAN DOĞASIDIR

O halde gerçekçi olanlar kimler? Bana göre gerçekçi olanlar, kültürü insan varoluşunun orijinal durumu, biyolojik türü ise ikincil ve koşullara bağlı bir durum olarak anlayan, yukarıda söz ettiğim halklardır. Çünkü son derece önemli bir hususta haklılar; nitekim insansıların evrimine ilişkin paleontolojik kayıtlar da onların bu anlayışını destekliyor. Bu kayıtlardan son derece zekice antropolojik çıkarımlarda bulunmuş olan Geertz de onları destekleyecektir. Kültür, *homo sapiens*'ten daha eskidir, çok çok daha eskidir. Kültür, insan türünün biyolojik gelişiminin temel bir koşuluydu. İnsan soyunda kültüre ilişkin kanıtlar bundan yaklaşık üç milyon yıl öncesine uzanır; halbuki bugünkü insan formu olsa olsa birkaç yüz bin yaşındadır. Diğer yandan, insan biyolojisi üzerine çalışan saygın bilim insanı Richard Klein'ı esas alacak olursak, modern insan anatomik açıdan sadece 50.000 yaşındadır ve esasen geç Taş Devri'nde (Yukarı Paleolitik dönemde) ortaya çıkmıştır. Bu da, kültürün, kendimiz olarak bildiğimiz türden altmış kere daha eski olduğu anlamına gelir. (Bununla birlikte, Klein, Yukarı Paleolitik dönemde radikal, biyolojik temelli bir kültürel gelişim olduğu iddiasını temellendirmek adına, daha önceki insansıların kültürel ve bedensel başarılarını sistematik olarak azımsama eğilimindedir.)

Buradaki can alıcı nokta, insanların yaklaşık üç milyon yıldır kültürel ayıklanma uyarınca biyolojik bir evrim geçirmiş olmasıdır. Bizlerin bedeni ve ruhu kültürel bir varoluş için biçimlendirildi.

Burada bir parantez açıyorum. Beden ve ruhtan bahsetmişken, Batı geleneğinin ataları arasında bu ikisinin evrimine ilişkin paralel bir anlayışın olduğuna dikkat çekmek gerekir. Platon, kendi kendine hareket edebilen tek varlık olarak ruhun, bizatihi kendisinin hareket ettirip şekillendirdiği bedenden daha eski olduğunu öne sürerken, belki de bilhassa bazı sofistlerin savlarını çürütmeyi amaçlamıştı. Dahası, ruh, sanat, hukuk ve benzeri alanlarda kendini gerçekleştirdiğine göre, demek ki *nomos*, *physis*'den daha eskiydi ve *physis*'in kaynağıydı. Platon *Yasalar*, *Timaeus*, *Phaedo* ve başka diyaloglarında bu savı dile getirir. *Yasalar*'da (X. Kitap, 896a-b) bedenin "ikincil ve türetilmiş" olduğu için ruha tabi olduğunu ileri sürer. Bu da, "zihnin halleri ve alışkanlıkların, isteklerin, hesaplamalar ile doğru yargıların, amaçların ve hatıraların, hepsinin, fiziksel uzunluklar, genişlikler ve derinliklerden önce geldiği" anlamına gelir. Sonuç olarak, kültür doğayı önceler:

> Yargı ve öngörü, bilgelik, sanat ve yasa, katı ile yumuşaktan, ağır ile hafiften daha önce gelmeli; özellikle de ilk yapılmış büyük eserler, ilk oldukları için, sanata ait eylemler olmalı; doğaya ait olanlar ve doğanın kendisi ise—ki bu yanlış bir adlandırmadır—sanat ve akıldan sonradır ve onlardan türemiştir. (X. Kitap, 892 b)

Niçin doğa bu şekilde yanlış adlandırılmıştır? Çünkü ruh/kültür önce gelir, bu nedenle de hakikatte "en eksiksiz şekilde *doğal* olan" ruhtur (*Yasalar*, X. Kitap, 892 b-c). Ya da halihazırdaki antropoloji terimleriyle ifade edersek, kültür insan doğasıdır. Parantezi kapatıyorum.

Leslie White, hiçbir maymunun takdis edilmiş su ile damıtılmış su arasındaki farkı ayırt edemeyeceğini söylerdi, çünkü arada kimyasal bir fark yoktur. Fakat insanların susamış olup olmadıkları, maymunların aksine, bu bakımdan bir fark yaratmazken; insanların takdis edilmiş suya nasıl değer verdiklerini ve onu ne şekilde kullandıklarına dair bütün farklılığı yaratan ona yüklenen anlam farkıdır. "Sembol"ün ve "kültür"ün ne anlama geldiği konusunda benim çıkardığım kısa ve özlü ders buydu işte. Bunun insan doğasına ilişkin sonuçları hakkında şunları söyleyebiliriz: Kültüre uygun bir hayat sürmek demek; bedensel eğilimlerimizi sembolik olarak, yani kendimizin ve varoluşumuzun nesnelerinin anlam yüklü belirlenimlerine uygun olarak yerine getirebilmek ve bu zorunluluğu bilmek demektir. *Homo sapiens*'i ortaya çıkaran uzun kültürel ayıklanma tarihinin dikkate değer sonucu, bedenin, onun ihtiyaçlarıyla güdülerinin bu şekilde sembolik olarak kuşatılmasıydı.

Bugünkü saygın ve güvenilir biyolojik görüşe göre, insan beyni toplumsal bir organdır: Beyin, Buzul Çağı'nda nispeten yaygın, karmaşık ve dayanışmacı bir toplumsal ilişkiler kümesini sürdürmenin "basıncı" altında evrimleşmiştir; bu ilişkiler kümesi ise çok büyük ihtimalle insan-olmayan kişileri de içeriyordu. Sembolik kapasite, bu toplumsal kapasitenin zorunlu bir koşuluydu. "Basınç", kültürel bir hayvan haline gelmek, daha doğrusu hayvansılığımızı kültürün etkisi altına almaktı. Bu, bizim şimdi veya herhangi bir zamanda biyolojik zorunlulukları olmayan "boş sayfalar" olduğumuz anlamına gelmez. Sadece *Homo* cinsinde kültürel ayıklanmayla benzersiz şekilde seçilmiş olan şeyin, bu zorunlulukların değişken anlam biçimleri olarak kazınması olduğu anlamına gelir. İnsanın söz konusu biyolojik zorunlulukları, arkeoloji, tarih ve etnografyanın ortaya koyduğu sayısız şekillerde gerçekleştirme yeteneği bu sayede mümkün olmuştur. Günümüzün popüler eş-evrim teorisini

de yadsıyor değilim. Bu teori, kültürün ve biyolojik gelişmelerin karşılıklı olarak birbirini ivmelendirdiğini savunuyor. Ancak bu, sözü edilen iki "etken"in, insanın toplumsal varoluşunda eşdeğer etkiler yarattığı anlamına gelmez. Tam aksine, kültürel örüntülerin çeşitliliği ve karmaşıklığı ile biyolojik eğilimlerin özgüllüğü arasında ters yönlü bir ilişki olmalıdır. Eş-evrimde kültürün gelişimi, genetik zorunlulukların veya eskiden içgüdüsel davranışlar olarak adlandırılan şeylerin etkisizleştirilip değiştirilmesiyle tamamlanmış olsa gerekir. Böylelikle ortaya çıkan sonuç, biyolojik işlevlerin çeşitli kültürel biçimler içinde örgütlenmesi oldu; öyle ki biyolojik zorunlulukların ifadesi, anlam yüklü akıl yürütme tarzlarına bağlı hale geldi. Clifford Geertz'in tespit ettiği gibi, sonunda yalnızca bir tek hayat yaşasak da, binlerce farklı hayat sürecek bir donanıma sahibiz. Bu ise ancak, biyolojik ihtiyaçlar ve güdülerin, onları hayata geçirecek olan tikel araçları belirlememesiyle mümkün olabilir. Biyoloji, belirlenmiş bir belirleyicidir.

Öyleyse tekrar soralım: Gerçekçi olanlar kimlerdir? Küçük çocukların "su gibi bir ruha" sahip olduğunu, yani Fiji geleneklerini eksiksiz biçimde özümsediklerini gösterene dek çocukların tam anlamıyla insan sayılamayacaklarını söyleyen Fijililer olmasın? Dünyanın pek çok farklı yerindeki halkların buna benzer bir anlayışa sahip olduğunu gördük. Bu anlayış, insan doğasının belirli bir kültürel şemayı idrak etme ve uygulama kapasitesi üzerinde temellenen bir *oluş* olduğudur: İnsan doğası, her daim var olan bir varlıktan ziyade, bir *oluş*'tur. Ya da Kenneth Bock'un ifadesiyle söylersek, insan doğasının somutluğunun yanlış şekilde bir *varlık* olarak tarif edilmesi, bizim insan doğasına ilişkin mitolojimizin temel bir veçhesidir. Belirli kültürel pratiklerin genlere her nasılsa kazınmış olduğundan bahsediyoruz: En son genlere kazındığını söylüyoruz, daha önce içgüdülere, ondan önce de meniye kazınmış

olduğunu söylüyorduk. Bütün bunlara rağmen, mesele insan doğasının esas olarak şu ya da bu olması, iyi veya kötü olması değildir. Mesele, bizatihi biyolojizmin kendisidir. İnsanın doğal olarak iyi yahut doğal olarak toplumsal olduğu gerekçesiyle Montaigne, Hobbes, Mandeville & Ortakları'nın doğuştan bencillik fikrine saldıran eleştirmenler de aynı katı çerçeve içinde kalmışlardı: Onlar da kültürel biçimlerin, bedensel olarak belirlendiğini ileri sürüyorlardı. Bock'un da dikkat çektiği gibi gerçek bir alternatif, insan türünü İlk Günah'ın önceden belirlenmiş kötülüğünden kurtaracak felsefi hamlelerle birlikte Rönesans'ta ortaya çıkmaya başlar.

Bock bu bağlamda, Pico della Mirandola'nın *Oration on the Dignity of Man* [İnsan Haysiyeti Üzerine Söylev] adlı eserini öne çıkarır. Bu eser, Rönesans'a özgü özbiçimlendirme düşüncesinin yer aldığı klasik bir metindir. Mirandola'ya göre, Tanrı dünyayı yarattıktan sonra onun güzelliği ve haşmetini takdir edebilecek bir mahluk yaratmak istemişti. Fakat bunun üzerine insanı yaratmaya başladığında, böylesi bir eser için geriye hiçbir biçim veya alanın kalmadığını gördü. Dolayısıyla Mirandola, Tanrı insana bütünüyle ona özgü bir şey veremediği için, onu "sureti belirsiz bir mahluk" olarak yaratmaya karar verdiğini yazar. İnsanı, "diğer bütün mahlukların kendine has özelliklerinden pay alabileceği" bir yere, dünyanın merkezine yerleştirdi. Tanrı, Adem'e şöyle der:

> Diğer bütün mahlukların doğası bizim koyduğumuz yasalar çerçevesinde belirlendi ve sınırlandırıldı. Sen ise aksine, bu sınırlamalardan azade kılındın. Sen, seni gözetimine verdiğimiz özgür iradenle, kendi doğana mahsus özellikleri bizzat oluşturabilirsin ... Seni ne cennete ne dünyaya ait, ne ölümlü ne de ölümsüz bir mahluk olarak yarattık ki, kendi varlığının özgür ve onurlu şekillendiricisi olarak istediğin gibi kendine şekil verebilesin. Daha aşağı, vahşi yaşam biçimlerine alçalmak veya tekrar ilahi bir yaşamı olan daha üst mertebelere yükselmek senin elinde olacak.

İnsanların yapısında var olan binlerce farklı hayat sürebilme yeteneğinin yanı sıra, Ruth Benedict'in *Patterns of Culture*'da [Kültür Örüntüleri] sözünü ettiği, kültürel karakterlere ilişkin o çok geniş olasılıklar yelpazesi geliyor insanın aklına. Benedict'e göre, her kültür bu yelpazenin sınırlı bir kesiminden seçici olarak faydalanır.

Başta Adam Ferguson olmak üzere, İskoç Aydınlanması'nın ahlak felsefecileri önceden belirlenmiş günah veya içgüdünün karşısında insan iradesi davasını savunurlarken aslında yaptıkları şuydu: İnsan doğasının kültürel olarak şekillenen bir oluş olduğuna dair antropolojik anlayışın yolunu döşeyen toplumsal bir boyut eklemişlerdi. Ferguson özgür iradenin geleneksel savunusunun, yani günah işleyemezsek ahlaki failliğin anlamsız olacağı şeklindeki alışılageldik argümanın ötesine geçiyordu. Ona göre, insan tam anlamıyla toplumsal bir hayvandı; ama insan doğasının, toplumdan önce gelmesi veya ondan sorumlu olması anlamında değil, tam da toplum içinde oluşması anlamında savunuyordu bunu. Ferguson için toplumsal-öncesi birey ya da toplumdan önce veya ondan ayrı olarak var olan insan diye bir şey yoktur. İnsanlar öyle ya da böyle toplum içinde ve farklı toplumlarda, farklı şekillerde oluşurlar. Ferguson (Montesquieu'nün izinden giderek), insanların toplum içinde doğduklarını ve o toplumda yaşamaya devam ettiklerini; farklı halkların hayat tarzlarını üzerine bina ettikleri duygu ve düşüncelerin tümünü edinme kapasitesine sahip olduklarını söylemişti. Ve insanlığın zorunlu toplumsal oluşumundan hareket eden Ferguson son derece değerli bir pasajda şu sonuca varmıştı:

> Peki ya bize doğa durumunun nerede olduğunu soracak olurlarsa? "Burada", diye cevap verebiliriz ve bunu söylerken ister Büyük Britanya Adası'nda, ister Ümit Burnu'nda, isterse Macellan Boğazı'nda konuşuyor olalım, bunun bir önemi yoktur.

Keza, Marx için de "insanın özü" evrenin dışında başka bir yerde falan değil, toplumsal ilişkiler içinde ve bu ilişkiler biçiminde var olur. İnsanlar kendilerini ancak toplumsal koşullar içinde bireyleştirirler. Bunu Avrupa bağlamında bencil bir tarzda yapsalar ve böylelikle toplumdan yalıtılmış, yetişkin bir erkeğin farazi eğilimlerinden hareketle kendi bilimlerini oluşturan iktisatçıların ("Robinson Crusoe ve benzeri") fantezilerine esin verseler de, sonuç değişmez. Marx, toplumsal oluşumları doğuştan gelen eğilimlerden türetmeye de kendini kaptırmamıştı; bununla birlikte, hiç kuşkusuz tam tersi bir yol izleyebilir ve burjuva toplumundan hareket ederek Hobbesçu "herkesin herkese karşı savaşı" mitini çözümleyebiliriz. Ne iyi ne de kötü olarak dünyaya gelen insanlar kendilerini, verili tarihsel koşullarda gelişen toplumsal faaliyet içinde oluştururlar. Marx'ın sömürgeleştirilmiş ötekilere ilişkin bilgisinin, bu antropolojiye katkıda bulunduğu varsayılabilir. Her ne olursa olsun, Marx'ın formülasyonundaki "verili tarihsel koşullar"ın yerine "verili kültürel düzenleri" koymak kaydıyla; başka bir ifadeyle, insanların kendilerini meydana getirmesinin vasıtası olan *praksis*'in kültürel olarak şekillenmiş olduğunu belirtmek koşuluyla, insanlık durumuna ilişkin bu anlayış etnografyada sıradan bir bilgi halini almıştır.

Doğa durumu: "Buradadır." Zira kültür, insan doğasıdır. Geertz "insan olmak, Javalı olmaktır" diyen Javalıların bu sözünü aktarırken haklı olduklarını söyler, şu anlamda ki "kültürden bağımsız insan doğası diye bir şey yoktur." Keza Margaret Mead, *Growing Up in New Guinea*'de [Yeni Gine'de Büyümek], yanlış zihniyetteki yetişkinlerin insan doğasını çarpıtarak çocuklara empoze etmesi karşısında, eğitimcilere bu çarpıtmaları ortadan kaldırma misyonu veren Rousseaucu görüşlere yanıt verirken şöyle der:

> Buna karşın insan doğasına, kültürel gelenek tarafından oluşturulup şekillendirilmediği müddetçe tanımlamaya değer bir forma sahip olmayan, son derece ham ve farklılaşmamış bir hammadde gibi bakmak daha makul bir yaklaşımdır.

İnsanların kendilerini verili bir kültürel gelenek içinde şekillendirdiğini söylemek daha yerinde olabilirdi; yine de geleneğin böylelikle insanların bedensel ihtiyaçlarını ve onları tatmin etme tarzlarını biçimlendirdiği hususu geçerliliğini korurdu.

Örneğin, cinsellik söz konusu olduğunda, biyoloji-kültür ilişkileriyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken, bütün kültürlerde cinselliğin bulunması değil bütün cinselliklerin bir kültürü olduğudur. Cinsel arzular, münasip partnerlerin, fırsatların, tarihlerin, mekânların ve bedensel pratiklerin yerel düzeyde nasıl şekillendiğine bağlı olarak çeşitli yollarla ifade edilir ve bastırılır. Türümüze özgü cinselliğimizi düşünülebilecek her türlü yolla yüceltiriz. Bunların arasında, cinsel ilişkiden uzak durmanın içerdiği daha yüksek değerler adına cinselliğin aşkınlaştırılması da vardır. Bu örnek, sembolik düzenlerde ölümsüzlüğe ulaşmanın "bencil gen"in gizemli hünerinden daha cazip yolları olduğunun da bir kanıtıdır. Her şeyden önce, ölümsüzlük baştanbaşa sembolik bir fenomendir —başka ne olabilirdi ki zaten? (Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*'ta [Ahlaki Duygular Teorisi], ölümden sonra artık tadını çıkaramayacakları bir şan şöhret elde etmek için hayatlarından bile isteye vazgeçen, ölümün getireceği şan şöhreti hayallerinde canlandırarak bundan memnuniyet duyan insanların olduğunu gözlemler.) Keza, cinsellik de farklı farklı anlamlara gelecek şekilde düzenlenmiş çeşitli formlar içinde gerçekleştirilir. Düşünün ki kimi Batılılar telefonda bile seks yapıyor; avlanmanın, seks yapmanın tuhaf bir yolu olduğunu düşünmeyin diye bunu söylüyorum. Ya da Bill Clinton'ın şu sözlerini, kavramsal manipülasyonun (kim

üstüne alınacaksa alınsın) başka bir örneği olarak verebiliriz: "O kadınla cinsel bir ilişki yaşamadım."

Cinsellik için geçerli olan bu şeyler, beslenmeyle ilgili ihtiyaçlar, saldırgan olma, sosyal olma, merhametli olma gibi dürtüler ve eğilimler için de geçerlidir: Bu ihtiyaçlar, dürtüler ve eğilimler her ne olursa olsunlar, sembolik bir tanımlamaya kavuşur ve böylelikle kültürel düzene tabi olurlar. Saldırganlık veya hükmetme, sözgelimi kendisine "İyi günler" denen bir New York'lunun, "BANA NE YAPACAĞIMI SÖYLEME!" cevabı vermesi gibi davranışsal bir biçim alabilir. Bizler Eton'ın oyun sahalarında savaşıyor,* küfür edip hakaretlerde bulunarak mücadele ediyor, karşılık verilemeyecek hediyelerle egemenlik kuruyor ya da akademik hasımlarımızın kitapları hakkında sert eleştiriler yazıyoruz. Eskimolar, tıpkı kırbaçların köpekleri terbiye etmesi gibi, hediyelerin de insanı köleleştirdiğini söyler. Fakat böyle düşünmek veya bizim bunun tam karşıtı "hediyeler insanları dost yapar" özdeyişimize inanmak –ki bu söz de Eskimolarınki gibi geçerli ekonomik düzene aykırıdır– insanlığımızı öyle ya da böyle belirli bir yaşam tarzının anlamlı deneyimlerinde açığa vurmayı beklemek üzere "su gibi ruhlar"la doğmuş olmamızı gerektirir. Buna karşın, Antik Dönem felsefelerimiz ve modern bilimlerimizde söylendiği gibi, yolumuza çıkan herkesi harcamak ve böylece toplumsal varoluşumuzu tehdit etmek pahasına karşı konulmaz bir insan doğası tarafından çıkarımızı gözetmeye mahkûm edildiğimiz doğru değildir.

* 15. yüzyılda kurulan Eton Koleji, Britanya'nın yönetici kadrolarının yetiştiği en prestijli devlet okullarından birisidir. Genç İngiliz öğrencilere sık sık "Waterloo Savaşı, Eton'ın oyun sahalarında kazanıldı" denir. Bu sözün, Wellington Dükü'nün Eton Koleji'ndeki bir kriket maçını görüp "Waterloo Savaşı'nı kazanan kişiler işte burada yetişiyor" demesinden türediği düşünülüyor. Bir yoruma göre, Wellington Dükü bu sözü, spor oyunlarının İngiliz gençliğine "gerçek bir erkek karakteri kazandırdığına" işaret etmek için söylemişti. –y.h.n.

Bunların hepsi büyük bir hataydı. Benim çıkardığım naçizane sonuç, Batı medeniyetinin sapkın ve hatalı bir insan doğası anlayışı üzerine kurulu olduğudur. Affedersiniz, özür dilerim, ama hepsi büyük bir hataydı. Bununla birlikte, bu sapkın insan doğası anlayışının varoluşumuzu tehlikeye attığı büyük olasılıkla doğru.

Özgürlükçü antropolojinin öncü isimlerinden Marshall Sahlins bu kitapta, Eski Yunan'dan modern çağa kadar süregelen Batı'nın "insan doğası" anlayışını sorguluyor. Tukidides'ten Platon'a, Machiavelli'den Thomas Hobbes'a ve Amerikan Devrimi'nin liderlerine kadar izi sürülen bu anlayış, "toplumsal sözleşme" kuramlarının, monarşi ve cumhuriyet düşüncesinin de temelini oluşturur.

Batı'nın insan doğası kavrayışına göre, insan menfaati için her şeyi yapabilecek, hatta birbirini boğazlayabilecek ölçüde açgözlü ve ihtiraslıdır. İnsanın doğası böyledir. Öyleyse kültür ve uygarlık insanın bu "doğal" eğilimleriyle başa çıkmak için vardır. Siyasi rejimlerin öncelikli işlevi, kendi başına bırakıldığında "kaos" ve "anarşi" yaratan bu içgüdüsel bencilliği denetim altına almaktır. Doğa ve kültür hep bir çatışma ve karşıtlık içindedir.

M. Sahlins bu anlayışı, ilkel toplumların insana bakışıyla karşılaştırır ve Batı toplumları dışında hiçbir toplumun böylesi bir "insan doğası" anlayışına sahip olmadığı sonucuna varır. Sahlins, toplum-öncesi ve kültür-öncesi bir "insan doğası" düşüncesine şiddetle karşı çıkar. İnsanlar kendilerini, verili kültürel düzenler içinde oluştururlar. İnsan doğası, kültürdür.

16911
ALY
16911 ALY
2012

ISBN 975-6165-50-8
9 789756 165508