İKTİDARIN ÜÇ YÜZÜ

Cemal Bali Akal



iktidarın üç yüzü

cemal bali akal

DOST
kitabevi

İktidarın Üç Yüzü

Cemal Bali Akal
(1949)

İ.Ü. Hukuk Fakültesini bitiren Cemal Bali Akal, Strasbourg ve Madrid Complutense Üniversiteleri'nde siyaset kuramı alanında çalıştı; bu dönemde, Durkheim, Vian ve Stendhal'den çevirileri yayımlandı. 1990 yılında yayımlanan ilk kitabı *Sivil Toplumun Tanrısı*'nda modern devletin oluşum sürecinde siyasi iktidar kavramının dönüşümünü ele aldı. İkinci yapıtı *Yasa ve Kılıç* (1991) ise ilk kitabında ele aldığı dönemin öncesine, siyasi antropolojinin penceresinden bakıp, siyasi iktidarın kökenine ilişkin genelleştirici sonuçlar çıkarıyordu. *Siyasi İktidarın Cinsiyeti* (1994) ise genelleştirilen iktidar olgusunun temelinin bir ilk ayrımda, cins ayrımında olduğunu savlıyordu. *İktidarın Üç Yüzü* (Dost, 1998) bu ilk üç kitabı bir araya getirmektedir. Yeniden gözden geçirilen ve eklemelerle zenginleştirilen bu kitap, genel bir siyasi iktidar kuramının ana hatlarını vermektedir. Akal'ın diğer kitabı *Modern Düşüncenin Doğuşu*'nun (1996; Dost, 1997) temel sorunsalı ise İspanyol Altın Çağ düşüncesinin erken modern dönem siyaset kuramına katkısıdır.

Tarihsel siyaset düşüncesi alanında çalışmalarını sürdüren Akal, İ.Ü. Hukuk Fakültesi'nde görev yapmaktadır.

D

Akal, Cemal Bali
İktidarın Üç Yüzü
ISBN 975-7501-38-7 / Dost Kitabevi Yayınları
Eylül 1998, Ankara, 380 sayfa.
Siyaset-Hukuk-İktidar-Cinsiyet-Kaynakça-Dizin

İKTİDARIN ÜÇ YÜZÜ

Cemal Bali Akal

DOST
kitabevi

ISBN 975-7501-38-7

İktidarın Üç Yüzü
CEMAL BALİ AKAL
© Dost, 1998

Bu kitabın tüm yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Eylül 1998, Ankara

Yayın Yönetmeni, Raul Mansur
Ofset Hazırlık, Ferhat Babacan - Mehmet Dirican
Dost İTB
Baskı ve Cilt, Pelin Ofset

Dost Kitabevi Yayınları
Karanfil Sokak, 29/4, Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 418 87 72 Fax: (0312) 418 03 55
raulman@domi.net.tr

Yazar bu kitaptan elde edeceği geliri,
İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi'ne bırakmıştır.

İçindekiler

Uyarı **11**
Başlangıç **14**

I
Sivil Toplumun Tanrısı **35**

I. Devlet/Sivil Toplum **37**
1. Zaman ve Mekânla Sınırlı Devlet Kavramı **37**
2. Padovalı Marsilius Sivil Toplum Kuramcısı mı? **41**
3. Sivil Toplum Tanımlama Tekniği **43**
4. Devlet/Sivil Toplum: Bir Karşıtlık mı? **45**

II. Yeni Çağ'ı Orta Çağ'dan Ayıran Kesinti **49**
1. Sosyolojiyle Tarihin Çakıştığı Nokta **49**
2. Açık Toplum Düşmanlarına Karşı Machiavelli **52**
3. Siyaset Felsefesinin Sıfır Noktası **54**
4. Haçlı Seferlerinin Perde Arkası **57**
5. Machiavelli'nin Düşünemediği: Süreklilik **60**

III. Birinci Kurucu Kavram: Egemenlik **64**
1. Meşruiyet Kaygısı **64**
2. Zamanı Düşünmedeki Farklılık **66**
3. Siyasi İktidar=Yasa/Uygulama Bağlantısı **70**
4. Devletin Kapısını Açan Sihirli Sözcük **72**
5. Bodin'in Düşünemediği: Sosyal Sözleşme **74**

IV. İkinci Kurucu Kavram: Sosyal Sözleşme 76
1. Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı 76
2. Universitas'tan Soyut Topluluk ve Bireye 79
3. Reform ve Karşı-Reform 82
4. Mistik Siyasi Corpus'u Kurmak 86
5. Suárez Tabii Hukukçu mu? 88

V. Merkez Kavram: Devlet 92
1. Totalitarizm, Liberalizm ve Bireycilik 92
2. Ölüm Karşısında Eşitlikten Devlete 94
3. Tabii Yasalar ve Haklara Karşı Egemenin Sözü 97
4. Ulusun Aynası Olarak Bir 99
5. Din ve Devlet 102
6. Sivil Toplum/Ötekiler: Kurgu Karşısında Olgu 106

VI. Devlet Felsefesi Etnografiyle Karşılaşıyor 108
1. Kurgunun Yerini Alan Olgu: Yerliler 108
2. Rousseaucu Antropolojik Evrim 111
3. Kurumsallaşmış Eşitsizlikten Eşitsizliğin Kaynağına 112
4. Eşitsizliğin Kaynağından İyi Vahşiye 116
5. Rousseau Tabii Hukukçu mu? 118
6. Uğursuz Rastlantı 119

VII. Siyasi Antropolojinin Konusu 121
1. Bölünmüş Toplum/Bölünmemiş Toplum 121
2. İktidarsız Önder, Yalnız Savaşçı 123
3. İlkellerde Dişişleri 125
4. Yapısalcılığa ve Ekonomizme Karşı Siyaset 126
5. Niteliksel Farklılıktan Rastlantısal Değişikliğe 127
6. İnsanlığın Değişmez Temelleri 131

II
Yasa ve Kılıç 135

I. Devletsiz Toplumdan Devletli Topluma Nasıl Geçildi? 137
1. Devletin Rastlantısallığı 137
2. Spor Olsun Diye Kafa Avcılığı 139
3. Yamyamlarda Sofra Adabı 142
4. Toplum Kurucu Kurbanlar 145
5. Ölüm İlkel Sisteme Dışarıdan Gelir 147

II. Siyasi İktidar Nedir? 150
1. Siyasi İktidarın Binbir Suratı 150
2. İnsanlığın Üç Yüzü 155
3. Ete Kazınan Yasa 160
4. Lanetlemeyle Kafa Uçurma Arasındaki Fark 162

III. Dinsel İşbölümünden Siyasi İşbölümüne 165
1. Kutsal/Kutsal Olmayan 165
2. Hayatın Karşısındaki Ayna 170
3. Mikro-Kozmoslar ve Kozmos 173
4. Mekanik Vahşilerde Dayanışma 175
5. Zehirci Önderlerden Büyücü Öndere 178

IV. Kutsallaşmış Siyasi İktidar 181
1. Bölünmek Merkezileşmektir 181
2. Serçe Kovalayan Kral 183
3. Kutsal Canavar ya da bir Günah Keçisi 188
4. İktidarın İktidarsızlığı 190
5. En İyi Başkan Ölü Başkandır 192
6. Kaos ve Zaman Yaratıcıları 194

V. Kurumsallaşmış Siyasi İktidar 196
1. Yağmur Yağdırıcılar, Hekimler, Gözbağcılar 196
2. Savaşçının Düşmanı Dostumdur 199
3. Yöneticiliğin Soyağacı 201
4. Dinsel Bir İdeoloji Olarak Laiklik 203
5. Modern Krallık=Kuvvetler Birliği 206

III
Siyasi İktidarın Cinsiyeti 211

I. İlkellerde Tenasül Hayatı 213
1. Salgıların Savaşı 213
2. Kadın Beden Terbiyesi 216
3. Özneler ve Nesneler 221
4. Efsanelerdeki Dehşet 225
5. Kadına Karşı Bilgi Toplumu 229

II. Amazonları Beklerken 231
1. Ana Tanrıçalar/Dişi Köleler 231
2. Dayılar ve Oğullar 237
3. Karım Dostum Değildir 240
4. Homongolos Siyaseti 244

III. Siyasi Travestizm 247
1. Alüminyum Cennette Özgür Kadın 247
2. Menopoz, Ticaret ve Siyaset 250
3. Hanım Sultanlar mı, Sultanların Hanımları mı? 255
4. Tarih Dışı Kalan Cins 258
5. Devlet Feminizmi Karşısında Erkek Cumhuriyeti 261

IV. Tabiata Karşı Kadın Tabiatı 266
1. İlk Sosyal Eşitsizlik 266
2. Kadın Olmak Dişi Olmak Değildir 268
3. Tecavüz ve Kurumsal Saldırganlık 273
4. Pornografi Siyasidir 278
5. Kül Kedileri, Pamuk Prensesler, Uyuyan Güzeller 282

V. Freud Bir Sosyal Sözleşme Kuramcısı mı? 285
1. Kadınlar ve Onları Değiş-Tokuş Edenler 285
2. Asosyal Eros'a Karşı Uygarlık 289
3. Sado-Mazoşist Tabii Hal Kurgusu 292
4. Ve Erkekler –Bir Sözleşmeyle– Kadını Yarattılar 296

VI. İnsanlığın İlk Yasası 300
1. Kleopatra Hilkat Garibesi miydi? 300
2. Sosyal Bir Saçmalık Olarak Ensest 303
3. Oidipus'tan Önce, Oidipus'tan Sonra 306
4. Keşfedilememiş Kıta 311

Sonuç 315
Kaynakça 363
Dizin 375

Ayşe Balâ'ya

Uyarı

Bu çalışma, 1988 yılında başlayan ve *Sivil Toplumun Tanrısı*, *Yasa ve Kılıç*, *Siyasi İktidarın Cinsiyeti* adlı kitapların ortaya çıkmasına neden olan araştırmanın bütünsel bir niteliğe kavuşturulması için yapıldı. Söz konusu kitaplar başlangıçta bir üçlemenin bölümleri olarak tasarlanmamıştı. *Sivil Toplumun Tanrısı* adlı ilk kitap, yalnızca modern devlet kavramının belirlenmesi amacını taşıyordu. Ancak bu çaba, siyasi iktidar tipi kavramının da belirlenmesini gerektirince, kitap, deyim yerindeyse, siyasi iktidarın farklı boyutlarının ele alındığı diğer iki kitabı doğurdu. Bu yüzden, işin sonunda geriye dönüp bakılınca, başlangıçta akla gelmeyen bir şey kendini dayattı. Ortak araştırma konuları siyasi iktidar kavramı olan bu üç kitabın üç bölüm halinde biraraya getirilip, onlardan yeni bir bütün oluşturulması gereği ortaya çıktı. Ne var ki, kitapların ayrı bütünler olarak yazılmış olması, onların basit bir biçimde yan yana getirilmelerini engelledi. Öncelikle yeni metnin yapısı açısından, başta altbölümlere ayrılan *Siyasi İktidarın Cinsiyeti* olmak üzere, bazı yerlerde, onları birbirleriyle uyumlu kılacak küçük yapısal değişiklikler yapmak gerekti. Ama

daha önemlisi, aradan geçen zaman, gerek bugün ulaşılan noktayla başlangıç noktası arasında, gerekse değişik dönemlerde yazılmış kitaplar arasında, bazı kavramların kullanımı ve bazı savlar açısından farklılıklar yaratmıştı. Bunları ortadan kaldırmanın iki yolu vardı: Ya metinler bütünüyle değiştirilecek, ya da metinlerde, ulaşılan genel düşünceye uygun değişikliklerle yetinilecek ve onların özgün yapısı bozulmayacaktı. İkinci kaygı daha ağır bastı ve metinlerdeki çelişkin unsurlar elenerek, beliren kavramsal ve düşünsel yeniliklerin ayrıntılı biçimde sonuçta yer alması benimsendi. Bu da, üç bölümü toparlayan, uzunluk açısından da neredeyse bir bölüme yakın olan ve kitabı yeni bir bileşime dönüştüren Sonuç'un ortaya çıkmasına yol açtı.

Kavramsal açıdan, sonuçla diğer bölümler arasında uyum sağlanmasını gerektiren unsurlardan biri, doğrudan doğruya siyasi iktidar kavramının kullanımıydı. Her ne kadar eski metinlerde, siyasi iktidarın ilişkisel tanımına ağırlık verilmiş olsa da, iktidar ve siyasi iktidar sözcüklerinin farklı kullanımları bunlarda yer alıyordu. Oysa sonuç bölümünde, çeşitli siyasi iktidar tanımları sıralandıktan sonra, ilişkisel tanıma verilen özel önem, diğer kullanımların devre dışı bırakılmasını gerektirdi. Üç bölümde de, aktarılan iktidar tanımları dışında, iktidarın ilişkisel tanımıyla çelişen kullanımlar elden geldiğince elendi.

Düşünsel açıdan üstünde durulması gereken önemli ilk farklılık, *Sivil Toplumun Tanrısı* adlı kitapta ortaya çıkan bir eğilimle, sonuçta ortaya çıkan eğilim arasındaki farklılıktı. *Sivil Toplumun Tanrısı*'nda, monarşik yapılanma içinde, kral Yasa söyleme ve uygulama gücünü eline geçirdiği anda, devletin doğduğu ve öyle de kaldığı söylenmişti. Bu da metne, devleti oldukça mutlakiyetçi bir açıdan ele alan bir nitelik kazandırmıştı. Oysa, devletin böyle doğduğu konusunda kuşku yoksa bile, Yasa ve uygulama arasına sokulan ince ayrımlarla, devlete karşı ulusun düşünülmesini sağlayan eğilim gözardı edilmişti. Sonuç bölümünde, ulus-devleti kral-devletten ayıran bu farklı bakışa da gereğince değinildi. Bir başka deyişle, devlete verilen mutlakiyetçi anlamla, liberal anlam arasında küçümsenmemesi gereken bir farklılık olduğu sonuçta söylendi.

Bundan çok daha önemli bir yenilik de, yine Yasa/uygulama ilişkisi açısından, ama bu kez *Yasa ve Kılıç*'a göre, sonuç bölümünde ortaya çıktı. *Yasa ve Kılıç*'ta, Yasa/uygulama ilişkisinin uygulama unsuruna ağırlık verilerek toplum tipleri sınıflandırılmıştı. Ancak bu sınıflama yalnızca, "uygulayıcı gücün kimde olduğuna bakılarak" ya da "zorlayıcı gücü kullanana göre" yapılmıştı. Oysa aynı ilişkinin Yasa unsuruna ağırlık verilerek, "Yasa yaratıcı olarak düşünülmelerine ve düşünülmemelerine göre" toplum

tipleri arasında yapılacak bir ayrım, *Yasa ve Kılıç*'taki ilk ayrımdan daha önemlidir. Çünkü bu ikinci ayrımla, temelden farklı iki toplum tipi, eski toplum ve modern toplum birbirinden kesinlikle kopar. Bu yüzden, çalışmanın sonuç bölümünde yer alan yeni bir "toplum tipleri sınıflaması"nda, *Yasa ve Kılıç*'taki ilk sınıflamaya bu temel nitelikli sınıflama da eklendi.

13 Temmuz 1998, *İstanbul*

Başlangıç

On yıl önce, bu çalışmanın birinci bölümünü oluşturan metin şu cümleyle başlıyordu: "Bu düşünceyi düşünme çabasıdır". Aslında şöyle demek gerekirdi: "Bu devleti düşünmeyi düşünme" ve böylece modern düşünceyi –ve modernizmi– düşünme çabasıdır; öncelikle Devlet Kuramı diye adlandırılabilecek bir alanın sınırlarının çizilmesiyle... Burada yalnızca sınırlar sözcüğünün yeterince anlattığı gibi, çalışma, devlet kavramının darlaştırıldığını, devlete neredeyse onu dünyayla özdeşleştirecek bir anlam yakıştırmaktan özellikle kaçınıldığını göstermektedir. Bu da, "siyaset eşittir devlet" diyen ve siyasi düşünce tarihiyle devlet kuramları arasında herhangi bir fark görmeyenlere karşı, "devlet diğerleri arasında yalnızca bir siyasi iktidar tipidir" diyenlerin tavrı olabilir. Söz konusu yaklaşım, devlete mutlaka bir ömür biçmese bile, en azından onun ne zaman doğduğunu, bir başka deyişle yaşını söylemeye cüret eder. Devletin ve modernizmin aşağı yukarı beş yüzyıllık bir tarihi olduğu ileri sürüldüğünde, bu kadar yılı az bulmayanlar çıkabilir, ama bir Sekoya ağacının iki bin yıldan fazla yaşadığı unutulmamalıdır. Ve ne olursa olsun, "devletin tohumları oeş yüzyıl kadar önce atıldı" demek, devleti her türlü siyasi yapılanmayla

özdeş sayıp, ona sonsuzca ömür biçenlere kıyasla, düşünsel bir zorluğun içine atlamak demektir. Devleti dünyayı anlamlandıran bir aynaya dönüştürmek, her şeyi ona göre açıklamak, belki yine her şeyi fazla basitleştirmek, farklılıkları ve ayrıntıları atlamak, yüzeyselleşmek ve tembelleşmek olacaktır, ama bunun getirdiği yararlar da yok değildir. Devleti siyasi-hukuki felsefenin üstüne oturtulacak bir şablon sayan yaklaşım, anlamlı bir başlangıçtan anlamlı bir sona doğru uzanan süreci okumaktan ve yine okumaktan başka şey yapmayacaktır. Oysa devleti sınırlayan görüş, öncelikle, düşünceyi kesintilerle okumak zorunda kalacaktır. Devlet belli bir yerde ve belli bir zamanda ortaya çıkmışsa, onun içine doğduğu sosyal koşullarla, onun varlığına ihtiyaç duymayan daha önceki sosyal koşullar arasında önemli bir niteliksel farklılık olması gerekir. Bu söylendiğinde de, bir şeyi bir başka şeye göre anlamlandırma imkânı en azından zayıflamakta, her şeyin anlamını önce kendi topludurumu içinde aramak gibi bir zorunluluk doğmaktadır. Bu önerme düşünsel bir parçalanmayı da birlikte getirebilir. Sosyal yapılanmalar içinde, bir yapılanma diğerine göre anlam kazanmıyorsa, araştırmacı sosyalliğe sonsuz bir görecelik yakıştırabilir. Bu da karşılaştırarak anlamanın sonu demektir. Ama daha ölçülü bir başka seçenek de vardır. Ancak, onun yolu da oldukça engebelidir. Bu yol seçildiğinde, ilk bakışta çelişkili gibi görünen bir önerme kendini dayatır: Siyasi düşünce tarihini de, siyasi yapılanmalar tarihini de kesintilerle okumak mümkündür, ama bunun yanında söz konusu kesintileri aşan ortak düşünce biçimleri ve ortak siyasi yapılanma tarzları bulunabilir. Kesintilerle düşünmek, kesintilerin birbirinden ayırdığı düşünsel alanları yalnızlığa mahkûm etmek olmamalıdır. Niteliksel açıdan farklı her bir alan, oluşturduğu ve kendi kendini anlamlı kılan bütün dışında, karşılaştırmalı bir incelemenin konusu yapılabilir. Kısaca, sınırlar aşılabilir.

İkinci seçenekte, kaldıramayacağı düşünsel yüklerden kurtulmuş bir devlet yerine, artık yeni bir araştırma nesnesi aramak gerekecektir. Her şeyi devlete göre düşünmektense, devlet de dahil siyasi ve sosyal olan her şeyi ona göre düşünmek gereken bir kavram... Her toplum, farklı çözümlerle de olsa, meşruiyet sorununu zorunlu olarak karşılıyorsa, insanlığa özgü bir modele hep sadık kalındığı, ortak bir sosyal mantığa uyulduğu düşünülebilir. Bu sorunun şu ya da bu biçimde çözülmesiyse, Yasa'yla uygulama arasında uygun bir bağ kurmaktan başka bir şey değildir. Yasa ve uygulama ilişkisinin bir diğer adı siyasi iktidar ilişkisidir. Toplumlar bu bağı kurarken, kaçınılmaz olarak, siyasi ya da siyasi iktidarlı bir toplum olarak belirirler. Devletli toplum da, *egemenlik* adı verilen modern bir kurguyla, dünyevi bir alanda, Yasa ve uygulama arasındaki

ilişkiyi ya da bir siyasi iktidar ilişkisini kuracaktır. Elbette bu ilişki o güne kadar görülmedik bir tekçilik içermektedir: Devlet her şeyden önce Bir'dir; farklı güç odaklarına yanında yer vermeyen tek güç... Oysa devlet öncesi yapılanmalar, en azından, kutsal Yasa odağıyla dünyevi güç odağını ayrı ayrı düşünen yapılanmalardı.

Niccolo Machiavelli, bu devlet öncesi dönemle devlet arasında kalan düşünürdür. 1513'te yazdığı *Hükümdar* adlı kısa kitabıyla, kitabın içeriğine bakılırsa, oldukça şaşırtıcı bir ün kazanacaktır. Yöneticilerin, çok iyi bildikleri için, okuma ve öğrenme gereği duymayacakları siyasi öğütleri art arda sıralayan bu kitapta yazılanlardan çok, Machiavelli'nin siyasi düşünce tarihinin hayati bir anında durduğu yer ve söylediklerinden çok, söylemedikleri önemlidir. Bu düşünsel konum, tam da, skolastik düşünceyle modern düşünce arasında duranın konumudur. Skolastik düşünce, "Hangi hakla ya da ne adına yönetiyorsun?" sorusuna, yönetimi doğrulayan kaynak olarak Tanrı'ya gönderme yapıp cevap veriyordu. Gücün kullanılması ya da uygulanmasıyla Yasa arasındaki siyasi iktidar ilişkisi, meşruiyetini tanrısal ilkeden alan bir yönetim tipine denk düşüyordu. Machiavelli, bu çözüm açısından, siyaset kuramına farklı bir *güç ilişkileri* tanımı sunacaktır. Devleti düşünmek, ilk kez, Yasa ve uygulama ilişkisini bütünüyle dünyevi bir alanda düşünmek olacaktır. Orta Çağ düşüncesi dünyevi olan her şeyin, tabii siyasetin de geçiciliği, önemsizliği üzerine inşa edilmişti. Bu geçici olan dünyevi ilişkilerin doğrulanması ya da meşrulaştırılması gerektiğinde, onlar esasa ilişkin, kalıcı bir ilkeye gönderilmeliydi. Her şeyin geçiciliğine inanılan bir dünyada da bu ilke yalnızca tanrısallık olabilirdi. Oysa Machiavelli, döneminde geçerli eşitsiz güç ilişkilerini, onları meşrulaştırma kaygısı taşımadan olduğu gibi anlatır. Onun bu anlamda, siyaset felsefesinin sıfır noktasında, siyasi gücü bütün çıplaklığıyla görmeyi başardığı söylenebilir.

Yine de, tüm yeniliğine rağmen, Machiavelli'nin, modern siyasi-hukuki kavram egemenliğin iki boyutundan en önemlisi olan sürekliliği düşünemediği için, devlet felsefesi yapamadığı ve bir Orta Çağ düşünürü olarak kaldığı da ortadadır. Laikleşme diye adlandırılan süreç ya da her siyasi iktidar kavramının vazgeçilmez meşrulaştırıcı unsuru ilke ya da Yasa'nın, bu kez tanrısallık ötesinde, dünyevi alanda oluşması, Jean Bodin'in sürekliliklе beslenen egemenlik kavramıyla başlayacaktır. Bu kavram sayesinde, Orta Çağ düşüncesinin, kaynağını Tanrı'da bulan ilkesi yer değiştirecek, kendine dünyevi bir kaynak arayacaktır. Sihirli sözcük egemenlik devletin kapısını aralamaktadır. Deyim yerindeyse, devlet cisimleşmeden önce ruhu belirmiş, kurum ortaya çıkmadan önce ölümsüzlüğe kavuşmuştur.

Ancak her kuruma özgü vazgeçilmez soyut boyutu devlete kazandıracak olan egemenlik kavramı, Bodin düşüncesinde eksik unsurlu bir kavramdır.

Eksikliği giderecek olan kavram, ilk kez Francisco Suárez düşüncesinde sistemli bir görünüm alan sosyal sözleşme olacaktır. Toplumun dünyevi bir çerçevede artık kendi kaderini belirlediğini söylemekten başka şey olmayan sosyal sözleşme, devlet düşüncesinin temel unsurlarından biridir. Devletin bağımsızlığını, bütünlüğünü ve sürekliliğini anlatan egemenlik kavramına sosyal sözleşme kavramının eklemlenmesiyle, benzersiz bir siyasi iktidar tipinin (ulus-devlet) tasarlanması sağlanacaktır. Suárez için, siyasi topluluğu Bir'leştirecek, ona somut biçimini verecek olan bir irade gereklidir. İnsanlar sosyal yazgılarını bağımsız iradeleriyle belirleyerek, bir sosyal birlik sözleşmesi, topluluğun ortak ve üstün bir güce boyun eğmesi demek olan bir bağımlılık anlaşması yaparlar (*pactum*). Sivil gücün kaynağı tabiidir, ama bu gücün biçiminin ve sınırlarının belirlenmesi artık insanların keyfi tercihine terkedilmiştir. Bu da siyaseti ve hukuku düşünme biçimindeki köklü bir değişikliğin ifadesidir. Egemenlik özel olarak hiçbir bireyin (kralın) tekelinde olamaz. Siyasi toplum, insanların, ortak bir iradeyle beliren rızasından doğar. Böyle bir topluluğun da yönetimsiz oluşması mümkün değildir. Çünkü topluluğu oluşturan şey, münferit iradelerle ortak irade arasındaki bağımlılık ilişkileridir. Demek ki yalnızca sözleşmeyle oluşturulan kamusal gücün, bireylerin tümü üstünde siyasi-hukuki üstünlük kurması söz konusu olabilir. Egemen güç yalnızca toplumdan kaynaklanabilir. Bu, kalabalığın, sosyal sözleşmeyle, bir kuruma dönüşmesidir. Suárez kendisini bir tabii hukukçu olarak sunsa bile, sözleşme kuramıyla, salt tanrısal hukuk ve siyaset anlayışından, insani (dünyevi) yönü ağır basan bir hukuk ve siyaset anlayışına geçmekte, Yeni Çağ'ın pozitivist devlet kuramcısına dönüşmektedir. Bu pozitivizmin hedefi açıktır: Devleti aşabilecek üstünlük odaklarını, özellikle de yasama ve yargı organlarını reddetmek; devletle ulus arasında kurulacak yeni bir meşruiyet ilişkisi çerçevesinde, egemenlikle ifade edilecek dışa kapalı alanı yaratmak... Ama Suárez yasa yapma gücü diye tanımlanan egemenliği, genelde, yargılama gücüyle özdeşleştirmeyi tercih edecektir. Bunun nedeni açıktır. Düşünür kendisini bir tabii hukukçu olarak göstermek zorunda olduğu için, pozitivizmin doruğunda bile, yasama işlevinin bağımsızlığından sözetmekten kaçınacaktır. Çünkü bu, Papalık'ın çıkarlarını da savunmak zorunda olan din adamı bir düşünürün tanrısal yasayı inkâr etmesi demek olacaktır... Yine de Suárez, dönemin yeni kurumlarını, geleceğin ulus-devletlerini, her şeyden önce bağımsız yargılama güçleriyle tanımlayarak, onları gerek Kilise'nin, gerekse İmparatorluk'un geleneksel hakimiyet

alanı dışına çıkarmaktadır. Yinelemek gerekirse, yeni kurumu, sözleşmeyle kurulan ulusa dayandırarak dünyevi bir düzlemde meşrulaştırmakta, dolayısıyla da onu bağlayabilecek başka bir meşruiyet kaynağından (Kilise) kurtarmaktadır. Söz konusu bağımsızlık, buyurucu özellikleriyle sivrilen modern küçük birimlerin, ulus-devletlerin bağımsızlığı ve yalnızlığıdır.

Egemenlik, iki düzlemde, ulusal sınırlar içinde ve uluslararası düzende ayrı ayrı düşünülmelidir. Ulusal sınırlar içinde, egemenlik, bireysel iradelerdeki tüm farklılıkları yoksayan kesin bir devlet hakimiyetiyle özdeşleşecektir. Uluslararası düzendeyse, devlet egemenliği diye adlandırabileceğimiz egemenlik, bu kez mutlak bir bağımsızlığa denk düşecektir. Böylece devlet, ulusal sınırlar içinde, barışın sağlanmasına yönelirken, uluslararası alanı bir kaos alanı sayacak ve hakkını savaşarak almaya yönelecektir. Bu, yeni siyasi iktidar tipinin yeni bir savaş ve barış mantığına sahip olması demektir. Thomas Hobbes tüm görkemiyle, Leviathan'ı ortaya çıkarmaktadır. İngiliz düşünür, Suárez'i Katolik Kilise'ye bağımlılığı yüzünden bir ölçüde engelleyen düşünsel duvarı yıkacak ve oluşmakta olan salt insan yaratısı modern siyasi birliğe adını verecektir: Devlet. Ölüm korkusu ve güç tutkusunu dayanak alan Hobbes düşüncesinde, tabii hal/medeni hal karşıtlığı üzerinde, bir kurum olarak devlet ya da Bir tanımlanmaktadır. Onu düşünmek, kesinlikle, Tanrı'ya ve tabiata karşı pozitif düşünmektir. Bir başka deyişle, modern batı düşüncesinde, laikleşme diye adlandırılan süreç sonunda, boşalan tahta devlet oturmaktadır. Yurtta sulhu sağlayan, cihanda da savaşan ulus-devlet. O, bölünmüş toplumların küçük birimlerini içinde eriterek büyüdüğünde, bu yapılanmanın tehlikeye girmemesi için, öncelikle yeniden bölünmeye yol açabilecek çatışmalara engel olmaya çalışır. Gerektiğinde zorla, düzeni, huzuru, güvenliği sağlar. Kabile kavgalarının, etnik çatışmaların, sosyal kümeler arası anlaşmazlıkların, farklı hukuki düzenlerin üstesinden gelir. Farklı kimlikler yerine, global ve daha soyut bir kimlik (ulusal) oturtur. Bu, onu bölünmemiş toplumdan ayıran özelliğidir. Ama söz konusu kısmi global kimliği korumak için, bu kez uluslararası alanda, diğer ulusal birimlere karşı, Hobbescu bir kaos ortamında, sürekli bir savaşa girişir. Pierre Clastres'ın deyimiyle, bu, onun dış siyasetidir. –Devletler arası yarı sürekli bir savaş döneminin yerini alacak genelleştirilmiş bir savaş ertesinde, mutlak barışı sağlayacak bir dünya devleti kurgusunu düşündürten biçimde.

Ama devleti diğer siyasi iktidar tipleri arasında devlet yapan benzeşmezliklere rağmen, sonuçta o da, önünde sonunda bir siyasi iktidar tipi olarak (kurumsallaşmış siyasi iktidar), diğer toplum tipleriyle ortak bir kaderi paylaşmak zorunda kalacaktır. Jean-Jacques Rousseau, bu konuda

kesinlikle bir öncü olmasa bile, modern kurumun yalnızlığını ve bencilliğini sergileyen yaklaşımıyla, dünyaya, ilkel diye adlandırılan insanın (toplumun değil) gözüyle bakmaya çalışacak ve Batı siyasi-hukuki düşüncesi içinde bu düşünceye eleştirel biçimde yaklaşanların arasında yerini alacaktır. Rousseau düşüncesinde her şeyden önce, kurguyla olgu, geleneksel siyaset felsefesinin ürünü iyi vahşiyle kanlı canlı gerçek varlıklar yer değiştirir. Dahası, devlet felsefesi karşısında, değerler de yer değiştirmektedir: Sivil topluma karşı oluşan Rousseaucu söylem, sivil toplumu oluşturan antropolojik evrimi olumsuz bir gelişme, insanın ve toplumun yozlaşmasına neden olan bir süreç olarak sunacaktır. Bu evrim sürecinde toplum tiperi arasındaki geçişlerden biri çok önemli bir özellik taşır: Rousseau düşüncesinde, arkaik toplumdan sivil topluma geçiş hem rastlantısaldır, hem de uğursuzlukla yüklüdür. Rousseau bu doğrultuda, iki ayrı sosyal yapılanmanın farklılığına dayanarak, her zaman geçerli bir siyasi antropoloji sorusu soracak ve bu soruya şu cevabı verecektir: Bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma nasıl geçildi? –Uğursuz bir raslantı sonucunda.

Rousseaucu Clastres, devlet/toplum ilişkisini, "devlete karşı toplum" savından yola çıkarak, farklı bir yaklaşımla ele alır. Clastres düşüncesinde, bölünmemiş toplum, bölünmeye iki düzlemde karşı çıkan toplumdur. Bu toplum içte, önderi iktidarsızlığa, savaşçıyı da yalnızlığa ve ölüme mahkûm ederek, bir yönetici kastın oluşumuna karşı kendini korur; dışta da, Öteki'yle birleşmemek, başkalığını, özerkliğini sürdürmek için, değişken ittifaklar kurarak yarı-sürekli savaşır. Bu sav, hemen, "bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma nasıl geçildi?" sorusuyla karşılaşacaktır. Clastres soruyu, Rousseaucu geleneksel cevapla karşılar: –Uğursuz bir rastlantı sonucunda. Çünkü iki toplum tipi arasında, iç dinamikler gereği, birinden ötekine geçişi kolaylaştıracak bir niteliksel benzerlik yoktur. Bu, kesinti tezi diye adlandırılabilecek tezdir. Salt bölünmüş toplumdan bakılarak bölünmemiş toplumu anlamak mümkün değildir. Toplumlara başka bir yerden bakmak gerekir. Rousseau'dan Clastres'a uzanan bir süreç içinde, birçok düşünür de, devlet felsefesinin kendi kendini tecrit ettiği alanın dışına çıkarak dünyaya bakacaklardır. Ama onların devlete göre dünyayı değil, dünyaya göre devleti anlamlandıracak bir kavramsal araca ihtiyaçları olacaktır. Siyasi iktidar ya da kısaca iktidar, bu bağlamda, yeni bir siyasi sorunsal oluşturmak için uygun bir kavram olarak belirmektedir.

Siyasi iktidarın, siyasi ve sosyal olanı yeniden anlamlandıran bir ölçüt olarak seçilmesi, yine devlete ilişkin bir sorun doğurmaktadır. Geleneksel yaklaşımla, siyasi olan her şeyle özdeşleştiği oranda, siyasi iktidar dendiği zaman akla devlet gelmekteydi. Oysa şimdi, devlet bir siyasi iktidar tipi

olarak sınırlandıktan sonra, "Siyasi iktidar nedir?" sorusu sorulduğu zaman, belki, "–Bir boyutuyla, bir siyasi iktidar tipi olarak devlettir" denebilir, ama yukarıda görüldüğü gibi, bundan fazlası (Yasa ve uygulama bağı) siyasi iktidarı tanımlamak için gereklidir. Birinci bölümün, sonunda ortaya çıkan da bu olacaktır. Modern siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecinde oluşan merkez kavram devletle ona bağlı yan kavramlar (egemenlik, sosyal sözleşme, ulus, birey, demokrasi, hak, cumhuriyet...) sistemi, siyasi iktidar olgusuna kapsamlı bir bakışı engeller. Bu engelin aşılması, en basitinden en karmaşık toplumlara kadar, her türlü sosyal yapılanmayı içeren bir yelpaze içinde genelleştirilmiş bir siyasi iktidar olgusunun belli değişmezlere sahip olduğunu gösterebilir. Bir başka deyişle, teoride ve pratikte, siyasi iktidar tipleri belli başlıklar altında sıralanır; ama söz konusu tipleri birbirinden ayıran ve onları benzeşmez kılan kesin sınırlar ötesinde, siyasi iktidar olgusunun, insanlık tarihiyle yaşıt iki boyutu daha vardır. "Siyasi iktidar nedir?" sorusuna cevap aramak, siyasi iktidarın söz konusu boyutlarını sergilemeyi gerektirecektir. Önce "Yasa ve uygulama"ya ilişkin boyut, sonra da "cinsel hakimiyet" diye adlandırılabilecek boyut...

Siyaset felsefesinden ya da devlet kuramından başka disiplinlere doğru, alan değiştirme gereği kendini böylece duyurur. Ortak modeller, önce, "bölünmemiş toplumu/bölünmüş toplumdan", sonra, "kendini Yasa yaratıcı olarak düşünmeyen toplumu/kendini Yasa yaratıcı olarak düşünen toplumdan" ayıran niteliksel iki değişikliğe rağmen, sosyal yapılanma türlerinin bu benzeşmezliği ötesinde aranacaksa, karmaşık toplumlarda (örneğin devletli toplum) gözden kaçan genel bir sosyal mantığın, basit toplumlarda daha rahat gözlemleneceği düşünülebilir. Her sosyal düzenlenmenin kaçınılmaz olgusu olarak siyasi iktidarı sorgulayan bir siyasi-hukuki antropoloji, çokdisiplinli çalışma gereğini vurgulayan ilk köşebaşıdır. Modern siyasi-hukuki söylemin yeterince açamadığı bir ilişkiyi, Yasa/uygulama ilişkisini, basit sosyal yapılanmalarda, en yalın biçimde göstereceği için... Önce genel olarak her türlü siyasi iktidar tipini, sonra özel olarak kurumsallaşmış siyasi iktidar tipini (ulus-devlet) kavramanın zorunlu yollarından biri, siyasi iktidar olgusunun bir boyutunu ele alan böyle bir yaklaşım olacaktır.

* * *

Çalışmanın ikinci bölümünde Yasa ve uygulama bağının (siyasi iktidar ilişkisinin) farklı toplum tiplerinde nasıl oluşturulduğunu gösteren somut örneklere yer verilecektir. Ancak bu örnekler, ilişkinin "uygulama" unsu-

runa ağırlık verilerek seçilmiş örneklerdir. Bir başka deyişle, *farklı toplum tipleri uygulayıcı güç açısından meydana gelen değişikliklere göre sınıflandırılmıştır*. Örneğin toplumlar öncelikle uygulayıcı gücü bir bütün olarak elinde tutan bölünmemiş toplumlar (a. Öndersiz toplumlar, b. Güçsüz önderli toplumlar), uygulayıcı gücü toplumdan farklılaşmış bir kümenin eline veren bölünmüş toplumlar (c. Güçlü önderli toplumlar) diye ayrılmışlardır. *Ancak, toplumların Yasa'yı düşünme biçimlerinin onları daha kesin bir biçimde birbirinden ayırdığını da unutmamak gerekecektir*. Bu bölümde uygulamaya göre yapılan sosyal sınıflama, söz konusu gerçeğin gözardı edildiğini düşündürtmemelidir.

Toplum tiplerini uygulayıcı güce göre ayıran farklılık açısından,"Siyasi iktidar neydi, ne oldu?" sorusu, bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçiş üstünde düşünülmesini gerektirmektedir. "Bir toplum tipinden ötekine nasıl geçildi?" sorusuna cevap arayanlar, iki toplum tipini birbirinden ayıran çeşitli özellikler üstünde dururlar: Clastres'ın savına göre, bölünmemiş toplumlar, sosyal yoğunluğun ve işbölümünün yol açacağı bir yöneten/yönetilen farklılaşmasını engellemek için, başka toplumlarla olası bir birleşmeye karşı direnirler. Bu yüzden, çevrelerindeki diğer toplumlarla kaynaşmalarına neden olmayacak bir dış siyaset uygularlar. Onlarla yarı sürekli savaşırlar. Ancak bu savaşları, kendilerini ve düşmanlarını yokedebilecek genel bir savaşa dönüştürmezler. Yarı sürekli çarpışarak özerkliklerini korurlar. Ayrıca, bu toplumların, yine kapalı kalabilmek, toplumu bölecek bir sosyal yoğunluğa ve nüfus artışına engel olabilmek için, bir tür nüfus planlaması yaptıkları da ileri sürülmüştür: Bu yüzden, sistemli olarak çocuklarını, özellikle de kız çocuklarını yokederler. Böyle yaşayan birçok toplum gözlemlenmiştir. Ancak bu sosyal gerçekliğin sınırı, sözü edilen toplumların da sınırıdır. Araştırıcı, incelediği her toplumun farklı bir dünya olduğunu, gözlemlenmiş başka toplumlara bütünüyle benzemeyeceğini kabul etmek zorundadır. Yarı sürekli savaşan toplumlar da, çocuklarını yokeden toplumlar da vardır. Ama kapalı yapılarını korudukları halde, bu iki sosyal tekniğe başvurmayan toplumlar da gözlemlenmiştir. Ne yarı sürekli savaş, ne de çocukların öldürülmesi, her bölünmemiş toplumu açıklayabilecek genel davranış biçimleridir. Ancak, savaşmak için savaşan ve yoketmek için yokeden topluluklarda kendini gösteren sınırsız şiddetin, bir kurban etme olgusuyla bağlantılı olduğu açıktır. Ve aralarındaki farklar ne olursa olsun, kurban töreni yapmayan toplum yoktur. Yüzeysel benzerlikler ya da farklılıklar ardında ortak bir özellik aranması gerekiyorsa, bu özellik böyle genel bir sosyal olguda bulunabilir. Tutsaklar, çocuklar, hayvanlar, hatta nesneler kurban

edilebilir, kurban gerçek ya da simgesel olabilir; ama yokolmaz. İlkel diye adlandırılan toplumla modern toplum arasındaki niteliksel farklılık ne olursa olsun, ikisi de, şu ya da bu biçimde kurban veren toplumlardır. Her toplumda, gerçek ya da simgesel, kurban adı verilen bir aracı kutsal/kutsal olmayan bağının kurulmasını sağlar. Arkaik ya da değil, şu ya da bu biçimde, söz konusu temel ilişki üstüne oturmayan toplum yoktur. Üzerinde durulması gereken de budur; toplumdan topluma değişen ve kökleri daha derinlerde aranması gereken davranış biçimleri değil.

"Siyasi iktidar nedir?" sorusu sorulurken, genelleştirilemeyecek sosyal alışkanlıklar ardında, onları belirleyen bir kaynağın bulunduğunu unutmamak şarttır. Bu kaynak Yasa/uygulama ilişkisidir. Üyeler arasındaki eşdeğerliliği gösteren mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğü en basit toplumlar da, Yasa'ya göre düzenlenirler. Bunlardan totemik topluluk, evrensel bir gücün, o toplumu çevreleyen varlık ya da nesnelerden birinde maddeleşmesi demek olan totemik bir simgeye bağlıdır. Bir totem hayvan, bitki ya da nesnenin korunmasına yönelik dinsel törenler sayesinde, toplum, tabiatla o tabiatı dengede tuttuğu varsayılan aşkın bir güç arasındaki bağı sağlamlaştırır. Her totemik varlık ya da nesnenin bir klana bağlı olduğu bu sistemde, törenleri topluluğun dinsel önderi düzenler. Tören düzenleme işlevinden başka bir sosyal rol üstlenmemiş olan bu ilk önder taslağı, geleceğin, kutsal ya da değil, tüm önderlerinin atasıdır.

Söz konusu küçük ve kapalı toplulukların global bir kabile sistemi içinde biraraya gelmeleriyle, tabiatın, bu topluluklar tarafından temsil edilen farklı unsurları da biraraya gelir. Küçük toplulukların ve önderlerinin birliği, ilk düzlemde ayrı duran parçaların kabile düzleminde kaynaşması demek olacak ve evreni karşılayacaktır. Önderler arasında en etkili olan da, böylece global bir gücün ya da evrenin temsilcisi olarak, diğer önderlerin ve topluluklarının üstüne çıkar. Bu ilk önder, başlangıçta, Yasa/uygulama ilişkisinin yalnızca güçsüz bir aracıdır. Bedeni kutsallaştırılarak bir tür puta dönüştürülen önderin işlevi salt dinseldir. Yasa'yı tekrarlar, ama uygulamaz. Yasa'yı, özellikle kan davası ve aracılarla uzlaşma mekanizmalarına başvurarak doğrudan uygulayan toplum, sosyal denetimi elinde tutmaktadır. Önderse, yalnızca, kutsal/kutsal olmayan ilişkisinde bir aracı olarak, tabiatla tabiatüstü güçler arasında kurulmuş dengenin simgesidir. Bedensel varlığıyla, tabii güçlerin eksiksiz işlemesini sağlar. Bu tür kutsallık, tabii dengeyi simgeleyen öndere çok ağır yükümlülükler getirir. Önder, toplumunun onu kuşattığı tabular ve dolayısıyla toplumunun denetimi altında ezilir. Toplum onun dünyevi bir güce el atmasını engellemek için her türlü önlemi alır: Bir yandan, maddi açıdan, sıradan

insanın kaldıramayacağı kadar ağır yükleri sırtına yükler, hayatını bir işkenceye dönüştüren somut görevlerle onu bunaltır. Önderini dünyevi olandan uzak tutup, yemesinden içmesine, yatmasından kalkmasına, cinselliğine varana kadar denetler. Öte yandan da, onu, hem kutsanmış hem lanetlenmiş bir varlığa, bir kutsal canavara dönüştürerek kendi dışına iter. Toplumunun hizmetinde ve karşılığı olmayan sürekli bir borç altındaki bu önder için, hayat hiç de kolay değildir. Bazen uzun da değildir... Kendi kendine düzenlenen birçok basit toplum, önderini yaşayan bir ölüye dönüştürmekle yetinmez, onu belli bir süre sonunda gerçekten öldürerek, dizginlerin kimin elinde olduğunu gösterir. Bu toplumlarda geçerli bir sosyal mantıktan sözedilebilirse, bunlar, önderlerini, Yasa'nın tekrarlandığı, dünyadan soyutlanmış bir kutsallık alanında tecrit ederler. Önderlerinin yaptırım gücünü ya da kılıcı eline geçirmemesi için, toplumdan topluma değişen, ama hedefi hiç değişmeyen sosyal teknikler uygular, oyunlar oynarlar. Kutsal önder, bu toplumlarda yönetici olamaz. Tam tersine, kendi kendini yöneten toplum, önderini de sıkı bir denetim altında tutar ve yönetir.

Sosyal denetimi elde tutma zorunluluğu, savaşçıların da bu toplumda denetim altında tutulmasını ve yönetilmesini gerektirecektir: Önderin yanında, toplumdan farklılaşarak, özerk bir siyasi iktidar odağı oluşturabilecek kesim, savaşçı kesimdir. Yasa'nın uygulanması, zorlayıcı güç gerektirir; bu da, elinde silah tutup, güvenliği sağlayan adam demektir. Toplum, eline verdiği kılıçla kendisini de tehdit edebilecek, boyunduruğu altına alabilecek savaşçıyı, tıpkı önder gibi, çeşitli tekniklerle güçsüz bırakır. Her şeyden önce, savaşçı, kendi alanında, savaş önderliği diye adlandırılabilecek bir saygınlık kazanmış olsa da, özerk bir konumda değildir. Yalnızca kutsal olmayan bir alanda dünyevi etkinlik gösterirken, kutsal bir alanda söylenmiş Yasa'ya bağımlı kalır. Savaşçıya karşı toplum, Yasa'yı tekrarlayan kutsal önder karşısında, savaşçı öndere ikincil bir görev verir. Ona gücün gölgesi rolünü oynatır. Silahı elinde tutanın, güvenliği sağlayanın ya da uygulayıcının söyleyebileceği bir şey yoktur. Tartışmadan, kendisini aşan buyruklara uyar. Eylemlerini kutsal önderin tekrarladığı "söz" ya da "temsil ettiği" Yasa belirler. O da savaşçının ulaşamayacağı bir yerde söylenir. Yine de, uygulayıcı güce sahip olmak, toplum için potansiyel bir tehlike işaretidir. Savaşçı kılıcını keskin kılan Yasa'ya ulaşmak, toplumunu, gücüne eklenmiş bir meşruiyet kaynağına ya da otoriteye dayanarak yönetmek isteyebilir. Kutsal önderin güce erişmesini, kılıç tutmasını engelleyen toplumlar, aynı biçimde, savaşçının Yasa kitabını ele geçirmesini, otoriteye sahip olmasını engellerler. Onu savaşmak için

savaştırırlar. Savaşla yalnızca saygınlık kazanılabileceğini, saygınlığı korumanın yolunun da hep yeniden savaşmak olduğunu ona öğretirler. Eski toplumun savaşı güç kazanmaya, fethetmeye yönelik olmadığı için, savaşçının böyle sürekli savaşarak ulaşabileceği hiçbir yer yoktur; ölüler ülkesinden başka... Bu toplumlar, savaşçılarını toplumun hizmetindeki bir ikinci kurbana dönüştürürler. Geleneksel dengeyi bozmaya, toplumu güdümü altına almaya yeltenen savaşçıyı da, eğer sürekli savaşırken ölmemekte direnirse, atalarının ruhlarının yanına kendi elleriyle yollarlar. Bu toplumlarda yarı sürekli savaşçıdan önder çıkmaz ve önderliğin kaynağı da yalnızca dinsel olabilir.

Ne var ki, bazı toplumlarda, sosyal denetim "uygulama açısından" eski yaygın niteliğini kaybeder, toplumun elinden çıkar. Farklılaşmış, özerkleşmiş, toplumdan kopmuş bir yönetici ya da yöneticiler kümesi, Yasa'ya göre uygulama savıyla, toplumu yönetmeye başlar. Toplum artık kendi kendini düzenlemeyi bırakmıştır. Böyle bir farklılaşma süreci sonunda gücü elde eden yeni konuğun, kılıcı eline geçirmiş eski bir kutsal önder mi, yoksa Yasa'yı sahiplenmiş eski bir savaşçı mı olduğu sorulabilir. Bir toplum tipinden, bir başka toplum tipine doğru gerçekleşen değişimin belirsizliği, yeni önderin soyağacının saptanabilmesini ve bu sorunun cevaplandırılabilmesini engelleyecektir. Ancak, genelde, savaşçıların Yasa'yı söyleyen dinsel önderleri altedip, onların otoritelerine el koyduklarını ve bu otoriteyi ellerindeki güçle birleştirip, yeni sosyal yapılanmanın (farklılaşmış ve kutsallaşmış siyasi iktidar tipi) öncüleri oldukları söylenebilir.

Uygulamadaki değişikliği gösteren bu aşamayı, çok önemli bir başka aşama, bu kez Yasa anlayışındaki değişikliği gösteren aşama izleyecektir. İlk güçlü uygulayıcılar, bir süre sonra, Yasa'ya göre uygulamakla yetinmeyecek, Yasa'yı söyleme işlevine de el koymaya başlayacaklardır. Bu da, eski toplumdan modern topluma, kesintinin bir yanından öteki yanına geçildiğini gösterir. Yasa yaratıcı olarak düşünülmeyen toplumların yerini, artık dünyevileşen bir Yasa'nın yaratıcısı olarak düşünülen toplumlar alacaktır. Yasa'yla uygulama arasında kurulan bu yeni siyasi iktidar ilişkisi yeni bir siyasi iktidar tipinin iki türüne, önce kral-devlete (kişiselleşmiş siyasi iktidar tipi), sonra da ulus-devlete (kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi) denk düşecektir. İlke ve kullanım artık, dünyevi bir alanda, kral-devlette biraraya ya da ulus-devlette karşı karşıya getirilecektir. Batı'da kralların Papalık'a karşı verdikleri ve üstün çıktıkları mücadele bu tür bir değişimin anlamlı örneklerindendir: Laikleşme diye adlandırılan bir "Yasa'nın dünyevileşmesi" sürecinde ve sözcüğe verilen anlamla çelişen

biçimde, krallar dinsel önderi ya da Papa'yı devre dışı bırakarak, kutsalla kutsal olmayanı, otoriteyle gücü, ilkeyle kullanımı, Yasa'yla uygulamayı biraraya getirirler. Kutsallık alanı Kilise, modern krallık (kral-devlet) içinde erir. Kralların Papa karşısında başarılı oldukları bir siyasi iktidar savaşı sonunda, laikleşme kavramıyla anlatılabilecek olan şey yalnızca, ruhani olanla cismani olanın modern dünyada önce kaynaştırıldığı sonra da karşı karşıya getirildiğidir. Geleneksel toplumların temel aldıkları hiyerarşik bir ayrım, modern krallıkta ve onu izleyen ulus-devlette, izi kalmayacak biçimde yokolmuştur. Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı kuramını ortaya attığı varsayılan bir dönemde, eski toplumların büyük bir dirençle korudukları Yasa/uygulama ayrılığından sözetme imkânı kalmamıştır. Yasa'yı uygulamaya, onları birbirinden ayırarak bağlayan görünmez bağın ya da eski kutsal olan/olmayan ayrımının yerini, Yasa ve uygulamayı dünyevi bir çerçeve içine sokan birlik düşüncesi almıştır. Montesqieu *Kanunların Ruhu*'nda, ileri sürüldüğü gibi, bir tür kuvvetler ayrılığını düşünmüş ve bunu önermişse bile, satır aralarında bir kuvvetler birliğinden ya da iktidarlar (yasama ve yürütme) arası yeni bir ilişkiden sözeder: Leviathan'ın bir elinde asa, öteki elinde kılıç vardır.

* * *

Son bölümde, siyasi iktidar kavramının, cins ayrımına ve bundan kaynaklanan hakimiyete ilişkin üçüncü boyutu ele alınacaktır. Bu doğrultuda, öncelikle saptanması gereken şey, bir cins ayrımı varsa, bu ayrımda kadını erkekten ayırdığı varsayılan özelliğin ne olduğudur: Basit toplumlarda çıplak biçimde görülen mantıkla, ataerkil siyaset, kadınların çocuk doğurabilmelerinden yola çıkarak, erkekle kadın arasında kadını yaratıcı kılan bu tehlikeli özelliği, çeşitli tekniklerle bastırır ve denetler. Toplumun cins ayrımını ve cinselliği belirleyen ilk oyunu budur. Tabii bir özelliğin üstüne, o tabii özelliği saptırıp, tanınamayacak hale sokan kurgusal özellikler yüklemek; böylece hem demografik denetimi elde tutmak, hem de bu denetimi meşrulaştırmak... Yaratıcı kadın karşısında, denetleyici olarak, iktidarlı kalabilmek; bunun için de kadına, onu ikinci sınıf insana dönüştüren bir rol vermek...

Doğurgan cins karşısında üstünlüğü koruma ya da hakimiyetin sürmesi için kadını baskı altında tutma gereği, erkek toplumda kaçınılmaz olarak çok güçlü bir kadın korkusu yaratırken, iki cins arasındaki ilişkileri de, yarı açık yarı gizli bir düşmanlığa, kadına karşı hem gerçek hem de simgesel bir savaşa dönüştürür. Düzen, bu korkutucu yaratığın, sürekli

erkeğe gönderme yapan bir eğitim sürecinden geçirilmesi ve ikinci cins olarak kendisi için çizilen role zorlanmasıyla sağlanır. Kadın/erkek ilişkisi, tüm toplumları kapsayan bir "erkek Yasa'sı/Yasa'nın uygulandığı kadınlar ilişkisi" olarak, tartışmasız bir siyasi iktidar ilişkisidir.

Kadın/erkek arasındaki ilişki bir iktidar ilişkisiyse, kadının, erkek baskısına rıza gösteren cins olarak sunulan konumu üzerinde durmak gerekir. Kadınların erkek karşısında oynadıkları rolü gönülden istediklerine ve ondan bağımsız bir haz aldıklarına, erkeğe boyun eğerken bilinçli olarak kendilerine özel yararlar sağladıklarına ilişkin erkek söylemi çok yaygındır. Ve kadının farklılaştırılmasına yönelik bir siyasetin toplumun vazgeçilmez kurucu unsuru olup olmadığı tartışılmadan önce, cevaplandırılması gereken soru budur: Kadın neden boyun eğer ve bundan ne kazanır? Kadının erkek baskısına, koşulları önceden bilerek ve bunlara rıza göstererek boyun eğdiğine ilişkin sav, bir tür kurucu liberal sözleşmeyi devreye sokar. Bu da kadınlarla erkeklerin, sözleşen taraflar olarak, en azından başlangıçta eşit oldukları varsayımına dayanır ve belirleyici bir ilk erkek hakimiyetinden söz etme imkânını ortadan kaldırır. Ama, erkek toplumundaki konumuna bakılırsa, bu boyunduruk kadına bir şey kazandırmaz. Öyleyse kadının boyun eğmesi için nesnel bir neden de yoktur. Soru böyle cevaplandırıldığında, kadının, içine düşeceği koşulları bilerek ve bunları isteyerek rıza gösterdiği şeklindeki anlamsız yorum devre dışı bırakılmış olur. Kadın/erkek ilişkisinde de, rıza, tüm belirleyiciliğine rağmen, baskıyı izler ve bu rızayı biçimlendiren olgu, bedensel ve düşünsel bir eğitim sürecidir. Bu süreçte, kadına başlangıçtan beri, özgür seçim yapma hakkı tanınmamıştır.

Çalışmada üzerinde durulacak olan ikinci sorunsa, cins hakimiyetinin tarihi boyutunun saptanmasıdır. Bir baskı kadınları belli bir role zorladıysa, bu zorlamanın ne zaman başladığının belirlenmesi gerekir. Eğer cins hakimiyeti, genel bir olgu değil de, koşullara bağlı olarak, yalnızca bazı toplum tiplerinde rastlanan bir yapılanmanın işaretiyse, tarihte kadın hakimiyeti de görülmüşse, siyasi iktidar olgusunun bir boyutunun cins ayrımı olduğu düşünülemez. Her sosyal yapılanma belli bir siyasi iktidar tipine denk düşüyorsa ve bazı toplumlarda cins hakimiyetine rastlanmıyorsa, "*Siyasi iktidar nedir?*" sorusunu, yönetilen kadın/yöneten erkek ayrımı çerçevesinde cevaplandırma çabası boştur. Üstelik bu konuda, bir tek kadın hakimiyetli toplum örneği yeterli olacak, istisna kuralı bozacaktır. O zaman da, belli toplumlarda görülen cins hakimiyetinin, yalnızca o toplumu bağlayan ve asla genelleştirilemeyecek bir sosyal hegemonya türü olduğu söylenebilecektir... Ter-

sine, tüm toplum tiplerinde kadına boyun eğdirilmesi diye tanımlanabilecek bir güç ilişkisi yaşanıyorsa, bu olgu toplum kurucu bir olgudur. Ona, siyasi iktidara yönelik araştırmalar açısından, özel bir önem vermek gerekir. Bu durumda, kadın/erkek ilişkisinin bir siyasi iktidar ilişkisi olması ötesinde, her siyasi iktidar ilişkisi öncelikle bir kadın/erkek ilişkisidir.

Sorun çok tartışılmıştır. Başlangıçta kadın hakimiyetli toplumların varolduğunu, anasoylu toplumlara ilişkin gözlemlerle, arkeolojik bulgularla, mitoslarla kanıtlamaya çalışan bir kesim, erkek üstünlüğünün, kadınların belirleyiciliğindeki bir anaerkil dönemden sonra kurulmuş belli bir toplum tipine, belli bir sosyal yapılanmaya denk düştüğünü savunur. Bu kesim karşısında, anasoylu toplumların aslında kadın hakimiyetli değil, düpedüz erkeklerce belirlenmiş toplumlar olduklarını, arkeolojik verilerin ve mitosların yalnızca varsayımlara yol açabileceğini ve en önemlisi, alan çalışmalarında gözlemlenmiş en basit toplumlarda kadın üstünlüğüne hiç rastlanmadığını ileri sürenler yer alır. Tarihte kadın toplumlarının varolmadığını savunanların, bunun tersini savunanlara sordukları soru da, cevaplandırılması gereken bir soru olarak ortaya çıkar. Erkek toplumlarından önce, tarihin belli bir döneminde kadın toplumları varolduysa, birinci toplum tipinden ikinci toplum tipine nasıl geçildi ve böylesine genel bir değişikliğe, kadınlar nasıl ve neden rıza gösterdiler? Soru, yukarıda değinilen ve kadının, erkek hakimiyetini onaylayan konumuna ilişkin soruyla birlikte cevaplandırılmalıdır. –Kadınlar sahip oldukları bir üstünlükten, toplu olarak heryerde, erkekler lehine vazgeçmişlerse, baskının önüne geçen bir rızadan, neredeyse baskıyı yaratan bir istekten sözetmek, kadınların erkeklere gönüllü boyun eğdiklerini düşünmek gerekecektir. Oysa bu siyasi iktidar ilişkisinde, bir ilk sosyal ve simgesel üstünlüğün rızayı belirlediğine inananlar, kadına böyle bir seçim hakkının hiç verilmediğini söyleyebileceklerdir. Toplumun ve bir siyasi iktidar ilişkisinin böyle kurulduğunu, insanların sosyal hayata böyle başladıklarını savunarak ya da siyasi iktidar ilişkisinin her şeyden önce "bir cinsin Yasa'sı"nın üstünlüğü olduğunu ileri sürerek...

Kadın hakimiyetli toplumun varlığını savunanların, anasoylu toplumlara ilişkin gözlemleri, aslında bu savı çürüten gözlemlerdir. Çocukla baba arasındaki kanbağını tanımayan ve çocuğun yalnızca anasoyundan geldiğine inanan toplumlarda, baba, karısı karşısında üstün olmasa bile, kızkardeşi karşısında üstündür ve söz konusu toplumlar da erkek denetimindeki toplumlardır... Öte yandan, gözlemlenmiş bazı toplumlar öylesine basit bir yapılanma sunmuşlardır ki, bunlardan daha önceki aşamayı,

ancak toplum adı verilemeyecek insan sürüleri temsil edebilir. Bu topluluklarda, kadına uygulanan açık bir şiddet gözlemlendiği için, varolabilecek ilk sosyal aşamanın kadın hakimiyetli olduğu görüşü sarsılır. Öyleyse, toplumun başlangıçtan beri hep erkek toplumu olduğuna ilişkin sav, yabana atılamaz. Üstelik, kaderci görünümüne karşın, "kadının, tarihin belli bir aşamasında erkeğin üstünlüğüne boyun eğdiğini, bunu da bedensel ve zihinsel açıdan güçsüz ya da mazoşist eğilimli olduğu için yaptığını" söyleyenlere önemli bir cevap verir. –Kadının bir tür varsayımsal sözleşmeyle erkek hakimiyetine rıza gösterdiği inancını reddeder: Kadın rızası başlangıçta yoktur; rıza, erkek toplumun ve ona özgü siyasi iktidar ilişkisinin kurulmasını izler.

Siyasi iktidarın hep bir cins hegemonyasına denk düştüğü savı, kendilerine verilen ikincil rolden memnun olmayan kadınları, erkeklere karşı verdikleri mücadelede büyük zorlukların beklediğini gösterir. Oysa, erkek toplumundan önce kadın toplumunun varolduğunu savunanlar için böyle bir sorun çıkmayacaktır. Kadınların ezilmişliği, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan koşulların sonucuysa, bu koşullara son verilmesi kadınları da kurtaracaktır. Kadın/erkek eşitsizliği, köleci toplumda, feodal toplumda ya da kapitalist toplumda ortaya çıkan diğer sosyal eşitsizliklerle eşdeğerdeyse, bu sosyal yapılanmaları yıkacak her eylem, diğer eşitsizlikler yanında kadın/erkek eşitsizliğine de son verecektir. Ama, tam tersine, toplum kadın/erkek eşitsizliği üstüne kurulmuşsa, bir sosyal tipten ötekine geçiş, kadınların durumunda köklü bir farklılık yaratmayacaktır. Kadın mücadelesini son derece güç bir mücadeleye dönüştüren şey, kadın/erkek eşitsizliğinin hem toplumun, hem de tüm sosyal eşitsizliklerin anası olmasıdır... En basitinden en karmaşığına kadar, her toplum tipinde, siyasi iktidar ilişkisi öncelikle kadına karşı kurulur.

Kadının dışına itildiği siyasi iktidar alanının ya da merkezin, aynı zamanda bir dinsel alan olması, kadın toplumlarının varlığını kanıtlamak amacıyla, anatanrıçalı sistemlere gönderme yapanları açmaza düşürür. Önemli olan göndergenin cinsi değil, bu göndergeyi hangi cinsin temsil ettiğidir. Gözlemlenen bütün toplumlarda, dinsel alan, aynı zamanda bir siyasi alan olarak, erkeksidir. Anatanrıçalar, izleri kalmamacasına silinmiş bir kadın toplumunun kanıtları olmaktan çok, erkeklerin, bir yandan, denetlenmesi gereken tehlikeli bir yaratıcı olarak kadını ne denli önemsediklerini, öte yandan da, bu korkutucu varlıktan ayrı tuttukları analarına nasıl tapındıklarını gösteren kanıtlardır. Erkek söyleminin, hem düzensizlik kaynağı ilk yaratıcı olarak sunduğu, hem de ana olarak putlaştırdığı kadını anatanrıça yapmasında çelişkin bir yan yoktur.

Siyasi iktidar ilişkisinde, erkeğe ve kadına verilen rollerle, hakim cinsin ve Öteki'nin belirlendiğine ilişkin sav, hemen şu soruyu akla getirir: Kadınlar üzerinde kurulan bir cins hakimiyetinden söz edildiğine göre, en basitinden en karmaşığına, birçok toplumda, gerek aile, gerek ekonomik birimler, gerekse siyasi yönetim katında söz sahibi oldukları görülen kadınların durumu nasıl açıklanabilir? Kadın, bir cins olarak, siyasi güç karşısında yer alıyorsa ya da siyasi iktidar ilişkisi doğrudan doğruya kadının ikinci cins olmasına denk düşüyorsa, bu (iktidarlı) kadınların konumu nedir? Erkek üstünlüğünün genel bir sosyal olgu olmadığını söyleyenler, periferiden merkeze giren bu kadınların, yukarıda savunulan mantığı yıktıklarını, bir kadın şu ya da bu biçimde önündeki engelleri aşıp iktidarlı oluyorsa, günün birinde, koşullar da elverdiğinde, bütün kadınların aynı şeyi yapacaklarını ileri sürebilirler. Ama, merkezde kendine yer bulan kadının, kadınlık sorununu kişisel düzlemde çözdüğü bir an için kabul edilse bile, bunun, toplumdaki diğer kadınların sorunlarına getirilen bir çözüm olduğu söylenemez. Bazı kadınların merkeze daha sık sokulduğu toplumlarda, bu, kadının genel konumunun köklü bir biçimde değiştiği anlamına gelmez. Ayrıca, kadınlar genel olarak da, şu ya da bu toplumda, görece haklar, kısmi özgürlükler elde edebilir. Bu hak ve özgürlükler adına verilen mücadelenin önemini de kimse inkâr edemez. Ama sınırlı kazanımlara dayanılarak, kadının kadınlık durumu diye adlandırılan kabuğundan bütünüyle çıktığını söylemek mümkün değildir. Genel anlamda kadınlık durumu, toplumlar arası farklılıklarla değişen bir durum olamaz. Bu da, kadınla erkeğe verilen sosyal rollere uygun mekânların saptanmasını gerektirir: Kadınlık durumunu belirleyen olgu, kadının belli bir rolü yerine getirmesi için içine sokulduğu alandır. Buna, kamusal alan karşısında "özel alan", siyasi iktidar alanı ya da merkez karşısında "periferi", kültür karşısında "tabiat", kutsallık karşısında "kutsal olmayan", bastırılmış cinsellik karşısında "denetlenmemiş cinsellik", düzen karşısında "kaos", uygarlık karşısında "vahşi hal" adları verilebilir. Toplumun kadına yakıştırdığı ve onu içinde kalmaya zorladığı, dışına çıkmasına izin vermediği mekân budur. Dahası, kadınlık durumu yaratılmış bir durumsa, kadının kadın olarak buradan çıkması da mümkün değildir. Ya da onu kadın yapan bu alandan çıktığında, kadın olmaktan çıkacaktır. Erkek Yasa'sı, toplumu homojen bir bütün olarak sunmaktan hiç geri kalmaz, ama bu arada kadınları da, onlara kadınlık rolüyle belirlenmiş bir konum vererek, toplumdan dışlar. Kadın, kamusal alana girdiğinde, kadınlık durumundan uzaklaşır. Kadınlığın, toplumun kadına verdiği bir rol olduğu ölçüde... İktidarlı kadınları ne tam kadın, ne de tam

erkek yapan çelişkin ara konum, bir tür siyasi travestizm ya da iktidarlı iktidarsızlık, sosyal rollerin yapaylığını ve bu rollerin gerçek cinsel farklılıkları örttüğünü yeterince gösterir.

Bu durum, kadının biyolojik farklılığına dayanan bütün açıklamaların da sorgulanmasını gerektirecektir. Erkek söylemi, kadını, içine soktuğu tabii alana yakıştırırken, onun bu konumunu, erkeğe göre biyolojik farklılıklarına ya da tabii özelliklerine dayandırır. Ama kadını erkekten ayıran biyolojik farklılıkların gerçekte ne olduğuna ilişkin bir araştırma, söz konusu farklılıkların, kadının ikinci cins sayılmasını gerektirecek kadar önemli olmadıklarını, dahası, biyolojik ayrılık diye altı çizilen birçok özelliğin, aslında yaratılmış özellikler olduğunu gösterebilir. Cins ayrımı toplumun kuruluşuna denk düşüyorsa, saptanması gereken şey, toplumun zaten varolan biyolojik bir ayrımı mı gözeterek kurulduğu, yoksa toplumun kuruluşuyla birlikte yapay bir cins ayrımının mı yaratıldığıdır? –Öncelikle, toplum, tabii olanın bastırılmasıyla oluşmuş yapay bir bütünse, sosyal ilişkilerin kökenini toplum öncesinde, tabiatta aramanın bir anlamı yoktur. Bu bir yana, kadın, toplumun kurulmasıyla, boyunduruk altına girmişse, bu bağ erkeğin biyolojik ayrıcalıklarından doğmuş olamaz, çünkü tabiatta böyle bir boyunduruğu gerekli kılacak ayrıcalığa rastlanmaz. Öyleyse, kadın cinselliği diye toplumun tanımlama alışkanlığı edindiği ve de kadının tabii zayıflığını yansıttığı varsayılan özellikler, toplumun ona öğrettiği sosyal davranış biçimlerinden başka bir şey değildir. Söz konusu davranış biçimleri, bedensel, zihinsel ya da psişik bir eşitsizliğin ya da farkın tezahürleri gibi beliriyorsa da, eşitsizliği ya da farkı sosyal baskının yarattığını düşünmek gerekecektir.

Siyasi iktidarın cinsel boyutu açısından, kadının tabii ya da yapay farklılığına ilişkin soruya verilecek cevap çok önemlidir. Kadının farklılığı tabiiyse, bu, kadın/erkek eşitsizliğine denk düşen bir siyasi iktidar ilişkisini, sosyal olana öncel bir tabii farklılık olarak, hem yaratan, hem de doğrulayan olgudur. Buna karşılık, yukarıda değinildiği gibi, tabii farklılığı yok edecek ölçüde sosyal, dolayısıyla da yapay bir farklılık yaratılmışsa, bunun nedenini, siyasi iktidarı açıklayan bir başka olguda aramak gerekecektir. Haram birleşme yasasını da bu arayış devreye sokacaktır. Sigmund Freud, saygıdeğer bir "genel kamu hukukçusu" olarak, toplumun kuruluşuna ilişkin bir sözleşme kurgusu oluştururken, erkek kardeşlerin, sürünün hakimi babayı öldürdüklerini, bu güç boşluğunda çıkan çatışmayı engellemek için de, bir sözleşmeyle, haram birleşme (ensest de denir) yasağı koyup dıştan evlenmeyi kurumsallaştırdıklarını söyler. Bu, bir ilk sosyal kuralla, düzensiz cinsel ilişkilere son verilmesidir. Kardeşler, daha

sonra, totem hayvanı öldürme yasağı denen bir kuralla, cinsel düzenlenmeye dinsel düzenlenmeyi ekleyecek ve tabiattan uygarlığa geçeceklerdir. Böylece uygarlık da, tabii dürtülerin ve en basit haz alma biçiminin bastırıldığı bir süreç olarak ortaya çıkacaktır. Toplumun kuruluşunu önce cinsel sonra dinsel bir sınırlamaya denk düşüren bu sözleşme kurgusu, insanlığın sosyal, siyasi ve hukuki hale geçişini ve siyasi iktidar ilişkisinin ortaya çıkışını, küme içinde yasaklanan dişinin, böylece erkekler arasında değiş-tokuş edilebilen bir metaya dönüştürülmesine bağlar. Bir cins tabulaştırılarak ve değiştirilebilir kılınarak Kadın'laştırılmaktadır.

Erkekler arası sosyal ya da cinsel sözleşme kurgusunda, en önemli unsurlardan biri, toplum kurucu iki kuraldan haram birleşme yasağının, bir ilk düzenlenme gereği olarak, kurallar sıralamasında öne koyulmasıdır. Bu kurgu, siyasi iktidar ilişkisinin her şeyden önce bir cinsel düzenlenme olduğuna ve sosyalliğin, kadınları erkeklere bağımlı kılan bu ilk kural ve yasakla başladığına ilişkin sava uyar. Arkadan gelen dinsel kuralsa, bu en basit sosyal düzenlenmeye, uygulamanın bağlandığı bir kutsallık odağı yaratarak, meşruluk sağlayacaktır. Her toplum tipinde Yasa'yla uygulama arasında kurulan ilişki çerçevesinde düşünülmesi gereken genel bir siyasi iktidar olgusu, önce cinsel, sonra da dinsel bir düzenlenme olarak belirir... Freud söyleminde, tabii dürtülerin bastırılmasına yatkın olmayan kadın, erkeğe özgü medenileştirme sürecinin dışında kalır. Bu sözleşmeci düşünüre göre, kadını erkeğe göre belirlenmiş kılan, onun tabiatıdır ya da kadının konuşmadığı bir düzende, suskunluğunun nedeni tabiidir. Psikanalizmin talihsiz babası, genellikle eleştirilen yönüyle, kişisel ve toplu davranışları, ilk belirleyici saydığı içgüdülerle açıklamaya yönelik bir panseksüalizm sergiler. Oidipus, neredeyse, insani olan her şeyin belirleyicisine dönüşerek, kadını "sözde tabiatı" içinde yokeder. Bu sistemde unutulan, asıl belirleyicinin, bir erkek hegemonyası olarak, insani niteliğidir. Kadını Kadın yapan sosyal baskı...

Basit toplumlar üstüne gözlemlerden yola çıkan Claude Lévi-Strauss'un haram birleşme yasağı hakkındaki saptamaları, Freud'un kurgusuna bir yönüyle uyar. Lévi-Strauss da, en basitinden en karmaşığına, gözlemlenmiş bütün toplumların uyguladıkları bir yasağı toplumun kuruluşuna denk düşürür. Sosyallik, insanlığın tabiattan kültüre geçişi olarak, haram birleşme olgusu üzerine oturur ve söz konusu yasakla, sosyal olanla olmayan arasındaki her türlü bağ kesilir. Bu kurucu olguyu tanıyabilmenin yolu, her şeyden önce, onun, sosyal bir yaratı olarak görülmesini engelleyen açıklamaları çürütmekten geçer. Lévi-Strauss, haram birleşme nedenini biyolojik ya da psikolojik gerekçelere dayandıran sav-

lara karşı çıktığı gibi, ilk kural saydığı bu olgunun farklı düzlemdeki başka sosyal ya da dinsel olgulardan kaynaklandığına ilişkin sosyolojik yaklaşımları da reddeder. Ona göre, aile topluluklarının kendi içlerine kapalı ve birbirlerine düşman kümeler olarak kalmalarını engelleyebilecek tek sosyal yöntem, haram birleşme yasağıyla, kadınların kümeler arasında değiştirilebilir kılınmasıdır. Sosyal hayatı, barışı, işbirliğini, dayanışmayı mümkün kılan, uygarlığı, kültürel süreci başlatan budur. Sosyal, siyasi ve hukuki olan her şeyin başında, kadınların değiştirilebilmesini sağlayan ve böylece kadın değiştirebilir erkeklerin hakimiyetini oluşturan Yasa vardır. Erkek üstünlüğüyle özdeşleşen bir siyasi iktidar olgusunun temeli... Ancak, Lévi-Strauss'un, yasanın koyulmasını evrensel bir değiştokuş zorunluluğuna dayandıran bu kuramı, çeşitli yaklaşımlar arasında en çok yandaş toplayan düşünsel çaba da olsa, sorunu kökünden çözmez. Öncelikle, evrensel bir sosyal olgu olarak öne sürdüğü barışçıl değiştokuş ilkesinin, bazı evlilik türlerini karşılayabilecek ölçüde evrensel olup olmadığı konusunda kuşkular vardır. Söz konusu kuşkular, ilk kuralın, başka sosyal ilkelere de bağlanabileceği yolundaki görüşlerin dikkate alınmasını gerektirir. Daha önemlisi, Lévi-Strauss'un insanlığın başlangıcı olarak seçtiği Yasa koyma anının, bir sistem oluşturma gereği dışında, gerçekten tabiattan kültüre ya da sosyalliğe geçiş anı olup olamayacağına ilişkin sorundur. Tabiat ve kültür denen iki kurgunun keyfi biçimde dondurulduğu bu geçiş anının saptanması, yöntemsel bir zorunluluk olabilir; ama üstüne nesnel gerçeklik inşa edilemez. Bir sıfır noktası olarak seçilen Yasa koyma işlemi, Yasa'yı, içine kapalı, kendi kendini anlamlandıran, açıklanması mümkün olmayan bir yaratıcıya dönüştürür. Siyasi iktidarın cins ayrımıyla özdeşleşen boyutunun sırrı bu yasadaysa, Yasa'nın kendisi bu bağlamda bir sır olduğu için, devre kapanır, siyasi iktidar hakkında söylenecek bir şey kalmaz. Serge Moscovici'nin arayışıysa, bir siyasi iktidar yapılanmasının Yasa'yla oluştuğuna ilişkin düşüncenin karşısına, Yasa'yı bir ilk siyasi iktidar yapılanmasının oluşturduğuna yönelik düşünceyi oturtacaktır. Sosyalliğin ön belirtilerini, başlangıç toplumları kadınıyla erkeği arasındaki nesnel işbölümünde bulan Moscovici, savı ne kadar tartışılır olursa olsun, Yasa'yı ve onunla oluşan sistemi, cins ayrımıyla özdeşleşen bir ilk siyasetin yaratısı olarak sunar. Ve böylece, siyasi iktidar üstüne araştırmaların, mutlak bir başlangıç noktası saptanamasa bile, Yasa öncesine aktarılmasını önerir. Bu da siyasi iktidarı tanımlamaya yönelik çalışmalarda, insanlığın başlangıcından bu yana, kadın üzerinde, her türlü biyolojik ve psikolojik belirlenmelerden bağımsızca, siyasi anlamda keyfi olarak kurulan erkek hegemonyasına gerekli ağırlığın

verilmesi demek olacaktır... Yalnızca tanımlamak ve sonra her şeye sıfırdan başlamak için...

* * *

Bu tanımlama çabası çerçevesinde, çalışmanın sonuç bölümü, siyasi iktidarın üç boyutunun yeniden gözden geçirildiği bölüm olacaktır: Ancak, kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi olarak devlet kavramının, bir kez daha ve ayrıntılı biçimde belirlenerek, tanımlandığı ve sınırlandığı bu bölümde, siyasi iktidar ilişkisinin Yasa unsuruna özel bir ağırlık verilecektir. İkinci bölümde ayrıntılı olarak işlenen uygulayıcı ya da zorlayıcı güç unsuru, toplum tipleri arasındaki bir ilk farklılığın saptanmasını sağlıyordu. Ama toplum tipleri arasındaki daha önemli bir farklılık, onların Yasa'yı ve dolayısıyla kendilerini anlamlandırma tarzlarına göre düşünülmelerini gerektirmektedir. Hem devletli toplumu, hem de farklı toplum tiplerini inceleme aracı olarak seçilen Yasa/uygulama ilişkisinin özellikle bu yönü, sonuç bölümünde belirleyici bir nitelik kazanacaktır.

Modern siyasi-hukuki kavramların kuşatılmasını sağlayan Yasa/uygulama ilişkisindeki temel değişikliğin, siyasi iktidar olgusunun üçüncü boyutu olarak düşünülen sosyal hakimiyet tarzında bir değişikliğe neden olup olmadığı da sorulması gereken bir soru olarak kalacaktır...

I

Sivil Toplumun Tanrısı

I. Devlet/Sivil Toplum

1. Zaman ve Mekânla Sınırlı Devlet Kavramı

Kavramsallaşmanın ne olduğunu anlatmak için bir örnek vermek gerekse, latincesi *conceptus* olan kavram sözcüğünden daha uygunu bulunamaz. Kavram, *concipere* (*cum* ve *capere*), bütünüyle almak, içermek anlamındaki sözcükten gelir. Bundan türeyen *conceptio*, ilk anlamıyla ana rahmine düşmek demektir; sonradan kafada genel bir fikrin oluşumuna dönüşür. Onu izleyen *conceptus* ya da kavram, bir nesnenin genel ve soyut biçimde düşünülmesi olur. Bu yüzden, kavramların nasıl oluştuklarını gösteren en iyi kavram yine kavramın ta kendisidir. Sözcük kafaya kestirme yoldan çıkmamıştır... Ve kavramsallaşma, tarihi bilgiyi, nesnelerin belli belirsiz sezgisiyle yetinmekten kurtaracaktır[1].

Modern siyasi-hukuki kavramlar, zaman içinde meydana gelmişlerdir. Bu oluşumun başlangıç noktası, Marcel Mauss'un deyimiyle, Batı'nın siyasi düşünmeye[2] başladığı andır. Söz konusu kavramlardan ikisinin

1) Paul VEYNE. "L'histoire conceptualisante". *Faire de l'Histoire 1*, s. 69.
2) Marcel MAUSS. *Essais de sociologie*, s. 249.

ele alınacağı bu bölümde, devletin, gerek teoride kavramsal olarak, gerekse pratikte yeni bir siyasi iktidar tipi (kurumsallaşmış) olarak, XVI. yüzyılda doğmaya başladığı savına dayanılacaktır: Buna göre, devlet, kavramsal olarak, belli bir mekân (Batı) ve belli bir zamanda (XVI. yüzyıl) siyaset kuramcılarının kuramlarında, özellikle Jean Bodin'in egemenlik kavramını yaratmasından sonra boy gösterir; yine aynı sava göre, modern laik devlet diye adlandırılabilecek siyasi iktidar tipi ya da modern siyasi-hukuki terminolojide sık sık kullanıldığı gibi Bir, bu dönemde monarşi lehine, bir başını Kilise'nin oluşturduğu ikibaşlı bir iktidar yapılanmasına son verilmesiyle belirir.

Ama, düşünce ve gerçek, genelleme ve özellik, olması gereken ve olan asla çakışmaz... Kavramlar dünyayı kavramak için vazgeçilmez araçlardır. Devlet kavramı ya da Weberci anlamda, ütopik rasyonalizasyonla elde edilmiş "zihinsel imge" olarak ideal tip[3] ötesinde, tüm gerçek devletleri içeren eksiksiz bir tipoloji oluşturmak istenseydi, bütün devletlerin, içinde adları ve sanlarıyla yeraldığı bir Devletler Sözlüğü yazmak gerekirdi... şey sözcük değildir. Sözcük, latince *stare*, ayakta duruşun *status*'a dönüşmesiyle oluşmuştur. François Rangeon, ilk kez Machiavelli'nin, XV. yüzyıl başında, belli bir toprak ve topluluk üstünde etkili otoriteyi anlatmak için *stato* sözcüğünü kullandığını ileri sürer[4]. Fransa'daysa, XVI. yüzyıl ortasında, Henri III döneminde *estat* sözcüğü modern soyut anlamına kavuşur[5]. İsim babalığını, iki yüzyıl geriye giderek Dante'ye yakıştıranlar da vardır. Bu da, onu ilk kullanan kim olursa olsun, sözcüğe önce İtalya'da, "yönetim biçimi"ni karşılamak üzere başvurulduğu savını güçlendirir. Ancak devlet, bir kavram olarak XVI. yüzyıl sonlarında, kılı kırk yarmak için de XVII. yüzyıl ortasında varolur: 1576'da ya da 1651'de. Joseph R.Strayer, devlet kafalarda ya vardır ya yoktur, yoksa mantıksal işlemlerle ona can verilemez, der[6]. Georges Burdeau'ya göre de, devlet bütünüyle, onu düşünenlerin kafalarında varolan bir gerçekliktir[7]. Devlet, kavramsal açıdan, insanlar onu düşünebilmeye başladıktan sonra varolabilirdi.

Paul Veyne, tarih sorunsalı çerçevesinde, kavrama şu tanımı getirir: Kuramlar kavramlarla oluşturulur. Kavramlar ya da bir dönemin kapısını açan, ama bir başka dönemde hiç işe yaramayan anahtarlar. Araştırıcıya,

3) Raymond ARON. *La sociologie Allemande contemporaine*, s. 86-90.
4) François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit*, s. 21.
5) Régis DEBRAY. *Le scribe*, s. 36.
6) Joseph R.STRAYER. *Les origines médiévales de l'Etat moderne*, s. 15, 16.
7) Georges BURDEAU. *L'Etat*, s. 14.

sık sık, sözcüğün gerçeğe uymadığını, belirsizleştiğini, bir kavram altında sıralanan olguların onlardan beklenen görüntüyü vermediğini hissettiren, tehlikeli, ama vazgeçilmez oyuncaklar. Kesin sınırları olmayan, olası her türlü tanımı aşan bir anlamla zenginleştiklerinden, anlamayı sağlayan ve aynı nedenle sürekli bir biçimde yanlış anlaşılma tehlikesi içeren garip araçlar. Sınıflandırıcı her kavram yanlıştır, çünkü hiçbir olay bir diğerine benzemez. Tarih aynı olguların sürekli tekrarı değildir; tarihçilerin kullandığı kategoriler, her zaman geçerli çerçeveler oluşturmaz. Her dönemde, bu kategorilerin her biri, bir toplumdan diğerine, bir dönemden ötekine farklılaşan belirli bir yapıya sahiptir. Gerçeklerin nasıl olduğunu söylemek için sözcüklere ihtiyaç vardır, ama gerçekler sözcüklerden daha çabuk değişir[8]. Dayanılan temel sav bu olunca, devlet kavramının kesin sınırlar içinde kullanılma zorunluluğu kendini gösterir. Çalışmada, işlenen konu dışında kalan tarihi süreçte belirmiş siyasi iktidar tiplerine devlet adı verilmeyecek, Bodin öncesi düşünürlerin ürünlerine de devlet felsefesi denilmeyecektir –ki bu da hiçbirini felsefe yapmaktan alıkoymaz.

Geleneksel eğilim doğrultusunda, tarihin çok eski dönemlerinden başlayarak ortaya çıkan önemli her siyasi iktidar tipine, örneğin Firavunlar Mısırı'na, Antik Yunan'a, Roma İmparatorluğu'na özgü siyasi iktidar tiplerine devlet denir. Öte yandan, öğretiler kategorisi içinde, daha geriye gidilmemişse, Antik Yunan düşüncesinden başlayarak, çeşitli öğretiler kronolojik bir zincirle art arda sıralanır: Platon da, Aquinolu Tommaso da devleti düşünmüşlerdir. Her ne kadar, tarihçiler, ihtiyatı elden bırakmayarak, söz konusu somut siyasi iktidar tiplerini ve öğretileri, site devleti, feodal devlet, modern temsili devlet gibi altbaşlıklarla birbirlerinden ayırmakta olsalar bile, devlet kavramının böyle genel biçimde kullanılması, hem tipler hem de öğretiler arasındaki temel farklılığı gizleyebilir, buna bağlı olarak da devlet sözcüğünü, anlaşılırlığını yokedecek kadar belirsizleştirebilir. Devlet Bir'se, ne zamanın ve mekânın farklı düşünüldüğü çoktanrılı Antik Yunan ve Roma düşüncesinde, ne de feodal dönemde ruhani ve cismani iktidarı Papalık'ta toplayan hıristiyan düşüncesinde, bir devlet kavramının belirdiği söylenebilecektir. Gregorius VII, XI. yüzyılda, Kilise dışında kurulabilecek her türlü siyasi birliğin bir günah ve şeytan işi olduğunu açıklarken, bunun iyi bir örneğini verir[9].

Öğretiler arasında hiçbir bağ olamayacağını ileri sürmek değildir bu... Tektanrılı Orta Çağ hıristiyan düşüncesi, bağrında, laik modern devlet

8) Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire*, s. 157-172.
9) Ernst CASSIRER. *Devlet efsanesi*, s.117.

düşüncesinin tohumlarını taşıdığı gibi, laik modern devlet düşüncesi de derinde Orta Çağ hıristiyan düşüncesinin silinemeyecek izlerini taşır: İnsanların devleti ya da Bir'i düşünebilmesi için tektanrı inancının belirmesi gerekiyordu. Bu inanç, laik modern devlet düşüncesiyle, Orta Çağ hıristiyan düşüncesi arasındaki köprüdür. Modern Bir kaynağını, hıristiyan dogmanın birliği *tunica inconsutilis* (İsa'nın dikişsiz giysisi) olarak doğrulamasında bulabilir[10]. Ancak, köprünün yakılmasıyla benzerlikten daha önemli bir düşünsel farklılık ortaya çıkmıştır. Laik sözcüğünün eklenmesinden anlaşılacağı gibi, devlet düşüncesinin modern anlamıyla doğabilmesi için, cismani iktidarın ruhani iktidarı içinde eritmesi şarttı. Öyleyse, iki düşünce tipi arasında bir kesinti vardır ve bu görmezden gelindiğinde, laik modern devlet düşüncesinin niteliksel farklılığı belirsizleşir. Bu nokta üzerinde, tekrarlar da göze alınarak, ısrarla durulmaktadır, çünkü çalışmanın sonuç bölümündeki arayış ya da her türlü siyasi iktidar tipine ortak olan bir kaynağı, laik modern devletin temel iki özelliğini en basit toplum tiplerinde bulmaya yönelik arayış, yukarıda sözü edilen niteliksel farklılığın önemsenmediği biçiminde yanlış değerlendirmelere yol açabilir. Oysa, insanlığın oluşumundaki ortak yönle, bu oluşumun bağrındaki radikal kesintiyi birlikte düşünmek mümkündür[11].

Bunun ötesindeki amaç da, çalışma çerçevesinde, modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın başlangıç noktası olarak, egemenlik kuramının Bodin tarafından yaratıldığı yılın, 1576'nın alınmasıyla, devlet kavramını ve ona bağlı kurucu ve yan kavramları, evrimci yöntemin bunlara kazandıramadığı bir kuramsal sağlamlıkla donatabilmektir: Batı siyasi-hukuki kavramları, başlangıç noktası XVI. yüzyılda bulunan bir kavramsallaşma süreci içinde, tıpkı bir *puzzle*'ın parçaları gibi yan yana gelerek, Batı siyasi-hukuki kavramlar alanını oluşturdular. Onların, bu sistematik bütün dışında farklı gerçeklikleri yansıtmak için rastgele kullanılmaları, olsa olsa, yanılgılara yol açar. *Puzzle* sözcüğünün mecazi bir anlam taşıdığını da unutmamak gerekir: Gerçek olayları kavrayabilmek için mantıklı bir muhakemenin biraraya getirmek zorunda olduğu çeşitli unsurlar bir *puzzle* oluşturur. Ama unsurların, bir başka *puzzle* içinde yerleri yoktur... Kaldı ki, ait oldukları *puzzle*'ı oluşturmaları bile yüzyıllar sürmüştür; ortaya çıkan bütün de, mecazdaki iyimser sava rağmen, bir bilmeceden başka şey değildir.

Bu *puzzle*'ın temel iki kavramını karşılıklı bağlantıları içinde ele alarak çalışmaya başlamak, modern siyasi-hukuki kavramlar alanının sınırlarını

10) Jacob BURCKHARDT. *Considérations sur l'histoire universelle*, s. 168.
11) Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, s. XVIII.

bir kez daha çizmek açısından yararlı olacaktır: Devlet/sivil toplum ikilemi, kurguyla olgu, teoriyle pratik, kavramla somut gerçeklik arasındaki fark gözardı edilirse, dünyayı gerçek anlamda ikiye bölüyor sanılabilecek bir ikilemdir. Araştırmaya, bu ikilem içinde anlam kazanan sivil toplum kavramından başlamak amacıyla, ortaya, devletli ya da devletsiz, sivil toplumun nasıl düşünülebileceği sorusu atılacaktır: Çağdaş bir siyasetbilimciden Gérard Mairet'den[12] yola çıkıp 1324'e, Padovalı Marsilius'a[13] dönülerek ve Marsilius'tan bir başka çağdaş siyasetbilimci ya da sosyoloğa, Jean-William Lapierre'e[14] ulaşılarak.

2. *Padovalı Marsilius Sivil Toplum Kuramcısı mı?*

Kilise karşısında Bavyeralı Ludwig'in sözcülüğünü yapan Padovalı, *Defensor Pacis* (*Barışın Koruyucusu*) adlı eserini 1324'te yazdığına göre, yukarıdaki sav doğrultusunda modern siyasi-hukuki kavramların oluştuğu sürecin dışında kalan bir Orta Çağ düşünürüdür. Machiavelli'nin dışsallıksız bir siyasi gücü düşünebilmesi için bile, Marsilius'un ardından, iki yüzyıla yakın bir sürenin geçmesi gerekecektir. Yine de Mairet, Padovalı'nın, modern siyasi-hukuki düşünceye açılan kapıyı aralayan düşünür olduğunu söyler. Nedeni, Marsilius'un, bağrında gereğince işleyen mübadele ilişkilerinin sürdüğü ve bu sayede ihtiyaçların karşılandığı yeterli hayata, yani mübadelenin bir ticaret etiği olarak yüceltilmesine yol açan ortak yarara yönelik, varlık nedeni ve amacı tanrısal olmayan bağımsız bir soyut bütünü ya da toplumu (*societas*) düşünebilmesidir. Mairet'ye göre bu, bir pazar toplumu olarak sivil toplum düşüncesinin ortaya atılmasından başka şey değildir ve Padovalı hem bir ticaret etiği sözcüsü[15], hem de sivil toplum kavramını yaratan[16] bir kuramcıdır.

Marsilius'un tanımladığı *societas*, yasaların yaratıcısı olarak –ki kral yalnızca bunları uygulamakla yetinir– kendi iç dinamiğinden kaynaklanan ihtiyaçlara cevap arayan bir toplumdur ve bu tanım, kaba çizgilerle, akla hemen bir başka tanımı getirir: Adam Smith'in, devlet/ekonomik alan ayrımı çerçevesinde oluşturduğu liberal sivil toplum tanımı... Smith'in klasik liberal tanımından yola çıkılırsa, liberalizmi belirleyen ayrım, ka-

12) Gérard MAIRET. "L'Ethique marchande". *Histoire des idéologies II*, s. 212-229; "La genèse de l'Etat laïque". *Histoire des idéologies II*, s. 284-321.

13) Marsile de PADOUE. *Le défenseur de la paix*.

14) Jean-William LAPIERRE. *Le pouvoir politique*.

15) Marsile de PADOUE. *Le défenseur de la paix*, s. 170.

16) Gérard MAIRET. *Le dieu mortel*, s. 34.

musal alanla özel alan, siyasi otorite alanıyla özel ilişkiler alanı ayrımıdır. Bir yanda devletin, öte yanda sivil toplumun durduğu varsayılır; ve devlet/sivil toplum ikileminin böyle sunulmasıyla, kamu hukuku/özel hukuk ayrımı da, Batı siyasi-hukuki kavramlar bütünü içinde boy gösterir. Siyasi otorite karşısında, özel ilişkilerin, başka bir alanda tutulması sayesinde, bireylerin özgürlüğü, her şeyden önce de mülkiyet özgürlüğü güvence altına alınacaktır. Bir pazar alanı olarak sivil toplum, mülkiyet ilişkilerinin devletin müdahaleci olmayan koruması altında özgürce gelişip serpildiği alandır: Parola, bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinlerdir. Bu ilişkilerin belirlediği ortak yararı gözetmek devletin göreviyken, ekonomik alanda, insanların ihtiyaçlarını karşılamaya, iyi hayatı sağlamaya yönelik etkinlikler hüküm sürer. Smith, *Ulusların Zenginliği* (1776) adlı kitabında, söz konusu ekonomik alanı ulus diye adlandırır. Devlet/sivil toplum ya da ulus ikileminde, devlet ulusun ekonomik ihtiyaçlarına bağımlı kılınmıştır[17]. Smith'te, bağımlılık ilişkisi sivil toplum ya da ulus lehine kurulmuş olsa da, devlet ve sivil toplum kavramları birarada düşünülür ve Smith'i Padovalı'dan ayıran budur.

Sivil toplum kavramına, ancak, devlet/sivil toplum ikilemi çerçevesinde yaklaşılabileceğini, öncelik hangisine verilirse verilsin, devletin sivil topluma, sivil toplumun da devlete göre düşünülmesi gerektiğini ileri sürenler için, Marsilius'un tanımına benzer bir sivil toplum tanımı eksik unsuru devlet olan bir tanımdır. Modern siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecinin yukarıda nasıl belirlendiği hatırlanırsa, Padovalı'nın, siyasi topluluğu ancak site sınırları içinde düşünebileceğini ve çağdaş anlamda, egemenlik ve sosyal sözleşme kurucu kavramlarıyla beslenen bir devlet kavramının bu düşünüre yabancı olduğunu kabul etmek gerekecektir.

Artık, devletin teori ve pratikte XVI. yüzyılda oluştuğunu ileri sürenlerden Mairet'ye şu sorular yöneltilebilir: Marsilius, çağdaş anlamda devletin düşünülmediği bir sivil toplum düşüncesi yaratabilir miydi? Ya da, Mairet'ye söylemek istemediği bir şeyi zorla söyletmemek için, Padovalı'nın kafasında bugünkü anlamında bir sivil toplum sorunsalı varolamayacağına göre, onun tanımına sivil toplum kuramı adı yakıştırılabilir mi? Ve bu sorunun sorulabilmesi için kullanılan Marsilius'u XIV yüzyılda bırakırsak, sivil toplum, XVI. yüzyılda düşünülebilen çağdaş devletli toplum mantığı içinde geçerlilik kazanan bir kavram mıdır yoksa daha geniş sınırlara mı sahiptir?

17) Adam SMITH. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, s. 352, 353.

3. *Sivil Toplum Tanımlama Tekniği*

Sivil toplum devletsiz düşünülebilir mi? –Bu yönde bir düşünsel çaba olarak, Lapierre'in çok geniş ve ayrıntılı tanımı gösterilebilir. Bu tanım benimsenecek olursa, Padovalı da, gönül rahatlığıyla sivil toplum kuramcıları arasına sokulabilecektir. Lapierre, *Le pouvoir politique* (*Siyasi İktidar*) adlı kitabında, Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Hukuk felsefesinin ilkeleri*) adlı eserine gönderme yaparak, düşünürün dile getirdiği sivil toplumun "soyut bir nosyon" olduğunu, kendisinin bu sivil toplumu değil, somut gerçeklikleri ya da sivil toplumları tanımlayacağını belirtir ve hukuki kavram değil, tarihi sosyal olgu olarak gözönüne alınan bir sivil toplumun, birbirleriyle karışmadan birbirlerine eklemlenen çok sayıda kümenin oluşturduğu sosyal bütünden, sosyologların deyimiyle global toplumdan başka şey olmadığını söyler[18].

Devlete ya da yaygın bir deyimle kurumsallaşmış siyasi iktidar tipine gelince, Lapierre onun da iki biçimde ele alınabileceğini ileri sürer: Hukuki bir yaklaşımla, soyut olarak; tarih içinde oluştuğu biçimiyle somut olarak... Hukuki incelemeye ilişkin soyutlamalarla sosyal-tarihi gerçeklikleri anlamaya yönelik çabaları karıştırmamak gerekir[19]. Devlet de, Lapierre'e göre, soyut bir antite olmanın ötesinde, tarihin belli bir döneminde ve belirli sosyal koşullarda oluşmaya başlayan somut bir gerçekliktir. Bu gerçekliğin sınırıyla, teoride ve pratikte yukarıda çizilen sınır çakışır: Lapierre de devleti aynı zaman ve mekân içinde sınırlandırmaktadır; tabii, somut bir gerçeklik olarak, bir başka somut gerçekliğin, sivil toplumun karşısında... O sınırsızdır. Kabileler, siteler, senyörlükler, uluslar: Her biri, Lapierre'e göre, birer sivil toplumdur. Boyutlarıyla, ekonomik gelişme dereceleriyle, tarihi açıdan oluşma biçimleriyle, kültürlerinin özgün içeriğiyle farklılıklar gösteren sivil toplum tipleri... Kabile arkaik diye adlandırılan topluluklara, site Greko-Latin tarih ve uygarlığa, senyörlük feodal rejime özgü sivil toplum tipidir; ulus da, XVI. yüzyıldan bugüne, çağdaş uygarlık ve tarihe, zaman ve mekânla sınırlı laik modern devlete denk düşen sivil toplumdur. Her biri birer sivil toplum tipi olarak, kabile, site ve senyörlük devletsiz toplumlardır. Lapierre, XVI. yüzyıldan başlayarak devletle birlikte oluşan ulusu, geniş anlamda kullandığı sivil toplumun bir tipi sayarken, bu devletli toplumla diğer sivil toplum tipleri arasındaki farkı, uygarlık kavramına başvurarak açıklamaktadır. Uygarlık

18) Jean-William LAPIERRE. *Le pouvoir politique*, s. 39.
19) Jean LECA. "La théorie politique". *Traité de science politique I*, s. 47- 174.

ya da sivilizasyonla sivil sözcükleri arasındaki akrabalık apaçık ortadadır. Sivilizasyon sözcüğünün, Batı düşüncesindeki olumlu anlamı uygarlıktan önce, daha nesnel biçimde sivilleştirme demek olduğunu ve bu anlamıyla sivil toplum kavramına açıklık getirdiğini görmek için, sivil ve sivilleştirme sözcüklerinin ortak kökenini aramak gerekecektir: Latincede *civilis* sözcüğünden türeyen sivil ilk anlamıyla yurttaşa, hayatına, haklarına ilişkin bütünü belirlemek için kullanılır. Sivilden türeyen sivilleştirmek "bir topluluğu daha gelişkin bir sosyal hale geçirmek"tir. Onu izleyen sivilizasyon da maddi, sosyal ve kültürel gelişmeyi anlatır. Sivil toplumla uygarlık arasında kurulmuş bağlantıyı belirlemek için çok uzağa gitmek gerekmez. Etimolojik ya da sözcüklerin bugünkü haliyle kökeni arasındaki oluşum zincirini izleyen bilim çerçevesinde bir araştırma bunu yeterince açıklar. Batı düşüncesi, sivil, sivilleştirme, uygarlık arasındaki bu ilişki sayesinde, farklı kültürler karşısındaki yerini belirlemiş, Öteki'ne, uygarın karşısına ilkeli diken bir Ayna'dan bakmıştır. Uygarlık/ilkellik karşıtlığına dayanan mitosların, modern siyasi-hukuki kavramların oluşum sürecinde, özellikle de sosyal sözleşme kuramı içinde ne kadar önemli bir rol oynadıkları ileride görülecektir. Burada olası bir yanlış anlamayı hemen engellemek gerekir. Lapierre'e göre, ulusun diğer sivil toplum tipleriyle arasındaki fark uygarlıkla açıklanmaktadır. Ancak bu fark, sivil toplum tipleri arasındaki uygarlık farkıdır. Yoksa burada, uygarlık ulusla eşanlamlı değildir. Lapierre'de, en basit sivil toplum tipi bile bir uygarlık odağı olarak belirir. Uygarlık kapısını ulus ötesine açan düşünce... Ulus senyörlüğe göre daha uygardır ya da sivilleşme aşamasında daha yukarıdadır, ama bu evrimci mantığa göre, ulusu kaçınılmaz olarak izleyecek sivil toplum tipi de, ulustan daha uygar olacaktır: Uygarlaşma sürecinde, çağdaş sivil toplum tipi ulusu, dolayısıyla da devleti aşacak olan sivil toplum tipi, ulusları biraraya getirecek federatif yapılı bir sivil toplumdur. Münferit Birler'i içinde eritecek olan en yüce Bir... Lapierre, zaman ve mekân içinde sınırlı devlet tanımına göre sınırsızlaştırılan ya da devletten bağımsızlaştırılan sivil toplumu, belirleyici iki niteliğinden yola çıkarak tanımlar: Bu toplum bir yönüyle altyapıyı oluşturan kendiliğinden ve etkin sosyal ilişkileri ya da sosyal yenilenme unsurlarını, diğer yönüyle de kurumları, üstyapıyı ya da sosyal düzenlenme unsurlarını içerir. Sivil toplum, her iki yönü ele alındığında, sosyal yenilenmeye elden geldiğince açık olmalı, ama bu arada asgari bir düzen de korunmalıdır. Yenilenme ve düzenlenmeden oluşan bu çifte işlevi, siyasi iktidar yerine getirecektir. Böylece, sınırsızlaştırılan sivil toplum karşısına bu kez sınırsızlaştırılmış siyasi iktidar kavramı getirilmektedir. Farklı sivil toplum tiplerine farklı

siyasi iktidar tipleri, çağdaş sivil toplum tipi ulusa çağdaş siyasi iktidar tipi (kurumsallaşmış) devlet denk düşecektir. Lapierre'in tanımıyla sivil toplumun iki vazgeçilmez unsuru düzenlenme ve yenilenmenin modern devlet/sivil toplum ikilemini hatırlatmaları bir yana, sivil toplumu açıklama sürecinde başvurduğu egemenlik sözcüğü de, bu hem kavramsal hem de somut sınırları aşmaya yönelik çabanın, belli bir dönemin düşünsel duvarları içinde nasıl hapsolduğunu gösteren iyi bir örnektir. Sosyolog, siyasi iktidar/sivil toplum ikilemini kurarken, herhangi bir siyasi iktidara herhangi bir sivil toplumda, bu toplumun sosyal yenilenmesini güvence altına alıp, düzeni de sağlama rolü tanımak, onun egemenliğini kabul etmektir, der[20].

Lapierre, sivil toplumu devletsiz düşünebilmek amacıyla ve tarihi somut gerçeklikleri inceleme savıyla yola çıktığı halde, modern bir ayrımdan vazgeçememekte, ama bu kez ona düzenlenme/yenilenme ikilemi diye farklı bir ad takmakta, bağımsızlaştırmaya çalıştığı sivil toplumu da bu iki işlevi gerçekleştirmekle yükümlü kıldığı siyasi iktidarın güdümüne sokmakta, üstelik son aşamada her şeyi açıklayabilmek için başlangıçta reddettiği bir yönteme başvurmakta, "soyut bir nosyon"u, siyasi-hukuki bir kavramı, soyutlama ve genelleme olarak egemenliği kullanarak çelişki içine düşmektedir. Belli bir kavramsal bütün ve diğer kavramlarla bağlantıları içinde anlam kazanan, önce sivil toplum, sonra da egemenliği, bu alan dışına taşıyarak farklı somut gerçeklikleri açıklamak üzere kullanma çabası, sonuçta, büyük bir belirsizliğe yol açmıştır. Lapierre de, 1977 yılında yazdığı *Vivre sans Etat?* (*Devletsiz Yaşamak mı?*) adlı kitabında, sivil toplumu devletsiz düşünmeye çalışmaktan vazgeçecek, çeşitli siyasi iktidar tiplerini karşılamak üzere, yalnızca toplum tiplerinden söz edecektir[21].

4. *Devlet/Sivil Toplum: Bir Karşıtlık mı?*

Burada amaç, Lapierre'in kurgusal tekniğinin ya da bir sivil toplum tanımlama tekniğinin zayıf noktalarını göstermek değildir. Amaç, öncelikle devlet/sivil toplum ikileminin çerçevesini çizerken, bu kavramların anlamlarını borçlu oldukları alanı belirlemektir. Bu yüzden, çalışmada, ikilemin bir yanındaki devlet, gerek tarihi somut bir gerçeklik, gerekse siyasi-hukuki bir kavram olarak sınırlanırken, siyasi iktidar kavramı yaygınlaştırılacak, en basit toplum tipinden, en gelişmiş toplum tipine kadar, bütün

20) Jean-William LAPIERRE. *Le pouvoir politique*, s. 91, 43, 47, 67.
21) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 75.

toplumları karşılayacaktır; çünkü doğrudan doğruya toplum kavramı, siyasi açıdan tanımlanmasını gerekli kılan bir içeriğe sahiptir[22] ve çok basit, çok kapalı, çok az nüfuslu da olsa, en azından bir ilk Yasa'yla belirlendiği için toplum adını hakeden her düzenlenme, mutlaka siyasi iktidar içeren bir yapılanmanın ifadesidir.

İkilemin diğer yanındaki sivil topluma gelince, o da, önerilen kavramsal tutarlılığa ulaşılabilmesi açısından, tıpkı devlet gibi, onunla ve hatta ondan sonra, sivil sözcüğünün Batı düşüncesine özgü niteliğinden ötürü, modern siyasi-hukuki kavramsallaşma alanı içinde anlamını bulacaktır. Sivil toplumun, "Batı fikir tarihi süreci içinde yeri arandığında, XV. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar süren bir zaman kesiti içinde çeşitli anlamlar kazandığı görülür. Her düşünürün kendi değerlendirmesine bağlı olan bu anlamlar daha çok toplumu ayakta tutacak kurum ve bunları temellendiren tabiat kanunu anlayışlarının üzerine yerleştirilmiş, Bunların bir 'üçüncü katı' olarak bina edilmiş, onlardan türetilmiştir"[23]. Sivil toplum olarak düşünülen toplum, ancak devletle ve devlet içinde varolabilirdi[24]. Ya da sivil toplum, kavramsal açıdan, insanlar devleti düşünebilmeye başladıktan sonra varolabilirdi.

Modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın sınırlarını belirleme gereği ötesinde, devlet/sivil toplum ikileminin seçimini ilginç kılan bir başka neden, sivil toplum kavramının, başlangıçta, Thomas Hobbes'un, John Locke'un kuramlarında bugünkü anlamında, yani devlete göre bir farklılaşmayı belirtmek için kullanılmamış olmasıdır. İleride yeniden değinileceği gibi, Hobbes kuramında devletle sivil toplum eşanlamlıdır... Tabii hale alternatif olarak. "İki yönlü sosyal sözleşmeyle, hem toplum, hem de iktidar bir çırpıda ortaya çıkar"[25]. Locke'da da, maliklerin mallarına saldıranları cezalandırabilme yetkilerini bir koruyucuya devretmeleriyle, tabii hayattan sivil hayata geçilmiş ve devletli toplum ya da sivil toplum kurulmuş olur. Hobbes'un, Locke'un kurdukları, devlet/sivil toplum ikilemi değil, sivil toplum/sivil olmayan toplum karşıtlığıdır. Batı siyasi-hukuki düşüncesi, bu doğrultuda, bugün de geçerliliğini koruyan, devletli toplum/devletsiz toplum kavramsal karşıtlığını oluşturmuştur. Söz konusu karşıtlığa dayanılarak, bir yandan, Batı siyasi-hukuki oluşumunun düşünsel kaynağına, bir toplum tipinden ve hayat biçiminden karşıtına, tabii halden sivil hale geçişi mümkün kılan sosyal sözleşme kavramı yerleştiri-

22) Claude LEFORT. *Essais sur le politique*, s. 256.
23) Şerif MARDİN. "Türk toplumunu inceleme aracı olarak sivil toplum". *Defter 2*, s. 7.
24) Gérard MAIRET. *Le dieu mortel*, s. 109.
25) İlhan AKIN. *Kamu hukuku*, s. 109.

lirken, öte yandan, Batı'yla farklı kültürler arasına, uygarlıkla ilkelliği ayırdığı varsayılan, yine düşünsel bir duvar çekilmiştir. Asıl anlamıyla sivil sözcüğü, Batı'nın Öteki dünyaya yönelik devletleştirme, sivilleştirme ve sömürgeleştirme... çabasını meşrulaştıran bir farklılığın göstergesi olmuştur; çeşitliliğin ve karşıtlıkların gözlemlenebildiği sosyal ilişkiler bütününü gizleyen[26] bir ikilem içindeki sahte farklılaşmanın göstergesi değil...

Maria-Antonietta Machiocchi, "iç ve özel" diye adlandırılan organizmalar bütünü olarak sivil toplum düzeyiyle, hem yönetici kümenin sosyal corpus üzerinde uyguladığı hegemonik işleve, hem de devlet ve siyasi iktidarla dile gelen "doğrudan egemenlik" ya da buyurma işlevine denk düşen siyasi toplum ya da devlet düzeyi ayrımcısı Antonio Gramsci'nin bile, bu konuda bir uyarıda bulunma gereği duyduğunu hatırlatır: Devletle sivil toplum arasındaki ayrım organik değil, metodiktir, çünkü somut gerçeklikte sivil toplum ve devlet birbirine karışır[27]. Basit bir yorumla da, devletle sivil toplum arasına, ikilemi ifade etmek için bir kesme işareti koyulduğuna dikkat çekilebilir: Ancak bir bütün kesip ayırılabilir. Devleti sivil toplumdan ya da sivil toplumu devletten kesip ayırmadan önce, bunların birarada oluşturdukları *corpus*'u düşünmüş olmak gerekir.

Son olarak, sivil toplum kavramının nasıl bir değişikliğe uğrayarak ilk anlamından uzaklaştığını ve bu anlam kayması sonucunda, Hegel düşüncesinin ürünü devlet/sivil toplum ikilemindeki yerini nasıl aldığını incelemek yararlı olabilir. Bu, Hobbes ve Rousseau'da sözleşme konusu işlenirken ele alınacak soruna bir ilk yaklaşım imkânı da sağlayacaktır. Yukarıda değinildiği gibi, Hobbes düşüncesinde sivil toplum kavramının neyi ifade ettiği çok açıktır: Devletli toplum ya da tabii halin karşıtı... Oysa Locke düşüncesinde, ufak ama önemli bir fark ortaya çıkmıştır ve bu, sivil toplum kavramının yeni bir kılığa bürüneceğinin ilk göstergesidir. Hobbes'un gücü sınırsız ölümlü tanrısı karşısında, yalnızca özel ilişkiler alanının koruyucusu olarak, sınırlı güce sahip Locke devleti belirmiştir. Locke, henüz *siyasi corpus*'la sivil toplumu birbirinden ayırmasa bile, liberal devlet/sivil toplum sorunsalının ana temasını kaba hatlarıyla çizmeye başlamıştır: Devlet sivil topluma müdahale etmez, onun tabii halinin bir yanıyla sürmesi için gerekli özeni gösterir ve bu kısmi tabii hali korumakla yetinir. Bir başka deyişle, Locke'a göre, cezalandırma yetkisiyle donatılan koruyucunun görevi, insanın hem tabii hayatta, hem de sivil

26) Claude LEFORT. *Essais sur le politique*, s. 267.
27) Maria-Antonietta MACCHIOCHI. *Pour Gramsci*, s. 164-166.

hayatta malik olduğu şeyi korumaktır, çünkü iki hale ortak olan hak, malik olma hakkıdır. Locke'un tabii hali, Hobbes'un savaş halinden çok farklıdır, çünkü Locke'un tabii halinin sivil halde de sürdürülmesi gereken erdemli bir yanı vardır: İnsanlar tabii olarak önce kendi bedenlerine, sonra da ürettiklerine malik oldukları için[28], tabii bir hakkın varlığı... Kabaca liberalizm diye adlandırılabilecek bu kuramsal çaba, sivil hali, Hobbes'da karşıt kutup olan tabii hale yaklaştırırken, gücü sınırlanmak istenen bir devletten de uzaklaştırmaya başlar.

Pierre-François Moreau söz konusu liberal çabayı ya da "liberal devletçilik tekniği"ni[29] şöyle açıklayacaktır: Zayıf bir devlet isteniyorsa, tabii halin devletsiz bir sivil toplum başlangıcı içerdiğini göstermek gerekir; o zaman, devlet, kuşkusuz önemli, ama karşı ağırlıkların varlığının da kabul edildiği bir gereklilik olarak devreye sokulabilir[30]. Locke bu yolu izler ve yine Moreau'nun altını çizdiği kuramsal bir tehlikeyi savmaya çalışır: Devlete verilen önem, her zaman, onun ağırlığı altında sosyal corpus'un etkinliğini yoketme tehlikesi taşır... O zaman, tüm ekonomik, sosyal, entellektüel çerçeve, onu kurallandıran şeyle bir sayılır ve yanıltıcı bir biçimde, devletin ya da kararlarının bir sonucu olarak belirir. Bu, devlet otoritesi altında, kararlarının hiçbir dirençle karşılaşmayacağı, yoğunluksuz bir toplum düşüncesinin ürünüdür. Kafa üzerinde çok ısrar edilmesi, bedenin o ölçüde cansızlaştırılması demek olacaktır[31]. Tavır, Batı düşüncesinde, öncülüğünü Hobbes'un yaptığı varsayılan ve totalitarizm diye adlandırılan tavırdır. Karşıda, yukarıda özetlenen çabasıyla önce Locke, sonra diğer liberaller yer alacak ve çareyi, sivil toplum kavramını devletten görece olarak bağımsızlaştırmakta, hatta bu iki kavramı birbirlerine kesinlikle karşıt kavramlar olarak sunmakta bulacaklardır. Bu sayede, söz konusu iki kavram arasında, totalitarizmden liberalizme uzanan bir siyasi yelpaze oluşacaktır. Kapanan ve açılan, ama hep aynı kalan kavramsal bir yelpaze... Aslında, bir yanda birey ve aynı yanda devlet, bir yanda Leviathan ve öteki yanda yine Leviathan durur[32]. Her şey siyasiyse, devletle sivil toplumu karşı karşıya getirmenin bir anlamı olmayacaktır[33].

28) John LOCKE. *Deuxième traité du gouvernement civil*, s. 91.

29) İlhan AKIN. *Kamu hukuku*, s. 135.

30) Pierre-François MOREAU. "Nature, culture, histoire". *Histoire des idéologies III*, s. 47.

31) Pierre-François MOREAU. "Société civile et civilisation". *Histoire des idéologies III*, s. 21.

32) Bernard-Henri LEVY. *La barbarie à visage humain*, s. 69.

33) François EWALD. *L'Etat-Providence*, s. 561.

Devlet ve sivil toplumun söylemi aynıdır: İçinde barındığı *sosyal corpus*'tan kopmuş bir antite olarak devlet! İnsanların oluşturacağı bir *siyasi corpus*'la yine insanların oluşturacağı bir *sosyal corpus* arasında varsayılan semantik ayrım sayesinde, sanki katı nesnelere dönüştürülmüş iki bütün arasındaki ilişkileri bir çatışma modelini temel alarak sunmak! Bu ayrım, varsayıp kabul ettirdiğini almaya alışkın beyinler için aşılması en zor epistemolojik engeldir[34]. Ama bir de karşı-söylem vardır; toplumun, simgesel kutbunu, kendi karşısına diktiği dışsallığını konuşan[35]...

II. Yeni Çağ'ı Orta Çağ'dan Ayıran Kesinti

1. Sosyolojiyle Tarihin Çakıştığı Nokta

Bu altbölümde, Batı siyasi-hukuki kavramsallaşmasının hemen eşiğinde, bir tarihçinin, Niccolo Machiavelli'nin siyasi iktidarı nasıl düşündüğü incelenecek. Bunun için, önce, çağdaş siyaset sosyoglarından Michel Crozier ve Erhard Friedberg'in, *L'Acteur et le système* (*Aktör ve sistem*) adlı kitaplarındaki bir tanımı gözden geçirmek gerekebilir. Machiavelli'nin[36] güç ilişkilerine bakışı bu tanımı hatırlatacaktır.. Görece yeniliği de buradan gelir.

"Tip"i ya da kaynakları, meşrulanma biçimi, hedefleri, kullanım yöntemleri ne olursa olsun, iktidar, en genel anlamıyla, bazı kişiler ya da kümelerin, başka kişiler ya da kümeler üzerindeki etkisini anlatır. Robert A. Dahl de, iktidar kavramını aynı doğrultuda tanımlamıştır: A'nın B'ye, A'nın müdahalesi olmasaydı yapamayacağı bir şeyi yaptırma yeteneği... Bu tanımlar, iktidarın ilişkisel niteliğini açığa çıkarır: Her şeyden önce, en azından iki kişinin varlığını gerektiren bir değiş-tokuş ilişkisi... Değiş-tokuş sözcükleri, ilişkinin bir hedefe, en genel anlamda değiş-tokuş edilecek şeylere yönelik olduğunu belirtmektedir. Ancak, değiş-tokuşta bir taraf her zaman daha avantajlı olacaktır, çünkü iktidar ilişkisi eşitsizdir. Artık, bütün bu veriler doğrultusunda ayrıntılı bir tanım yapmak gerekirse, şöyle denebilir: Bir tarafın öteki taraftan daha fazla avantaj sağlayacağı, ama avantajsız durumda olanın da değiş-tokuştan yüzde yüz zararlı

34) Bernard LACROIX. "Ordre politique et ordre social". *Traité de science politique I*, s. 469-476.

35) Claude LEFORT. *Essais sur le politique*, s. 265.

36. Roger-Gérard SCHWARTZENBERG. *Sociologie politique*, s. 2-4.

çıkmayacağı, eşitsiz bir güç ilişkisi. En az iki kişinin, geçici ya da sürekli olarak, belli bir hedefe yönelik eşitsiz güç ilişkisine girmesi, ikinci bölümün başında ayrıntılı olarak görüleceği gibi, yapısal bir düzenlenmenin ifadesidir. Düzenlenme ve iktidar birbirlerine bağlı olgulardır: Düzenlenme, eşitsiz güç ilişkilerinin bir düzen içine sokulması, bu ilişkilerin kurallandırılmasıdır; bazı kişi ya da kümelerin, diğer kişi ya da kümeler üzerinde meşru bir otoriteyle donatılması, onlara cezalandırma ya da ödüllendirme özel yetkisinin verilmesi, ama öte yandan güdülen hedeflerin başarısı doğrultusunda, bu yetkilere sahip kişilerin kurallarla bağımlı kılınmasıdır[37]. Ve bu tanım benimsenirse, kurallandırılmamış, rastlantısal, bir düzenlenmenin söz konusu olmadığı anarşik güç ilişkilerini iktidar sözcüğüyle karşılama imkânı yoktur.

Tanım, sosyolojinin olanı olduğu gibi görme çabasının ürünüdür. Aynı nesnellik kaygısı Machiavelli'nin tarih okuma çabasında görülecek ve beş yüzyıla yakın bir araya rağmen, tarihçiyi sosyologların yanına götürecektir: Machiavelli düşüncesinin sık sık vurgulanan sosyolojik boyutuyla... Tabii Paul Veyne'e kalsa, o Machiavelli'yi döneminde bırakır ve benzerliği, özerk bir disiplin saymadığı sosyolojinin bir tür dar görüşlü tarihten başka şey olmamasına bağlar[38]. Sosyolojik iktidar tanımı aracılığıyla Machiavelli'nin özgün yanından sözedilirken, hem bu savın, hem de sosyal olguların nesnel biçimde incelenmesinin epistemolojik açıdan mümkün olup olmadığına ilişkin sorunun[39] küçümsenmemesi doğru olacaktır; sonuçta, özgün Machiavelli'nin özgün bir tarzda ne söylediği sorulacağına göre...

Siyasi iktidarı, yukarıda tanımlanan biçimde, yapısal bir düzenlenme içinde, bir kişiyi (hükümdar) başka kişiler karşısında etkili kılan eşitsiz somut bir güç ilişkisi çerçevesinde düşünen ilk tarihçi Machiavelli'dir. Onunla, siyasi gücü, yeni bir kılığa büründürmek üzere, feodal giysilerinden soyan ve öyle bırakan yeni bir söylem belirmiştir: Önsüz ve sonsuz kalacak, hiçbir çağın sahip çıkmayacağı yalnız bir söylem...

İkinci bölümde ayrıntılı olarak görüleceği gibi artık Orta Çağ'da insan, *Universitas*'ın ya da durağan bir göksel topluluğun üyesi olarak düşünülebiliyordu. Göksel hayatı dünyevi hayattan koparan radikal ayrım ve Tanrı'nın dünyevi alandan dışlanması sonucunda, kendi kaderine hakim olan, eskiden Tanrı'ya ait olan zamana sahip çıkan ve geçmişi

37) Michel CROZIER-Erhard FRIEDBERG. *L'acteur et le système*, s. 55-69.
38) Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire*, s. 326-328.
39) Lucien GOLDMANN. *Sciences humaines et philosophie*, s. 36

yorumlayıp geleceği planlayabilen bir insan anlayışı belirmeye başladı. Yeni insanın artık yeni bir tarih düşüncesi vardı: Geçmişten şimdiki zamana, ondan da geleceğe, mantıklı ve tekçizgili bir süreci izlediğine inanılan, anlamlı bir tarih.

Machiavelli, *Hükümdar* ve *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (*Söylevler*) bu anlayışın sözcülerinden biri olacak ve geçmişle şimdiki zaman arasında bağlantı kurarak, geçmişin doğru kavranmasıyla, şimdi neler olacağının kestirilebileceğini ve buna göre davranılabileceğini ileri sürecektir. Bu Batı'nın kendi tarihini düşünme biçimidir. Gérard Mairet, Rönesans bir bağı, şimdiki anı hep bir kökene bağlayan bağı icadetti; oysa bu bağ yabancısı olmadığımız bir ad taşır: Tarih... Bugün hâlâ geçmiş-şimdiki zaman ilişkisinin, XV-XVI. yüzyıllarda oluşmuş bir gösteriminin, tarihin bir içerik kazandırdığı gösterimin içinde yaşıyoruz, der[40]. Orta Çağ'ın, kaderi Tanrı tarafından belirlendiği düşünülen kulundan, Rönesans'ın, tarihi özgürce inşa ettiği düşünülen insanına ya da insanın tanrısal tarihinden insanın tabii tarihine[41] geçilmektedir. Ama Machiavelli'siz...

Machiavelli, kendisini yeni yapan iki şeyin, siyasi deneyimi ve sürekli tarih okuması olduğunu söyler. Tarihi yaşamak ve okumak: Orta Çağ'ın bir kez ve her zaman için belirlenmiş durağan yapısını yorumlamayı bırakarak, zaman içinde kavranabilir bir hayat tarzı oluşturulabileceğini düşünmek... Buraya kadar Machiavelli çağdaştır, çünkü tarihçinin malzemesi dünyevi güç ilişkileridir. Artık tanrısal odaklı toplum kavramı parçalanmakta, yeni bir sosyal yapıyı kendi kendisini sürekli yetkinleştirerek oluşturan dünyevi güç kavramı devreye girmektedir. Ama tarihçi kendi tarihini ya da hükümdarın tarihini aşamaz: Yeni ve yalnız söylem, Kilise'nin dışlandığı bir dünyevi alanda, hükümdarın (insanların değil), talihin de yardımıyla (rastlantısal) tarihini kendi yaptığı savı üzerine kurulacaktır. Konuşan yalnızca hükümdardır. Tarihi gereğince okumasını bilen hükümdar, insanların nasıl yönetilmesi gerektiğini de öğrenir. Tarihsiz bir *Kutsal Kitap*'tan çıkarılan Tanrı/kul ilişkisinin yerine, dünyevi bir tarih kitabından çıkarılan hükümdar/yönetilen ilişkisi oturtulmaktadır. Tanrısal birliğin yerini alan siyasi birlik, salt dünyevi bir çerçevede, bu yeni güç ilişkisi tarafından sağlanacaktır. Machiavelli, Tanrı vesayetindeki feodal nitelikli münferit güç odaklarına karşı, yeni sosyal yapıyı kuracak olan hükümdarın mutlak gücünü düşünmektedir. Machiavelli söyleminin

40) Gérard MAIRET. "Moyen âge, humanisme, renaissance. Naissance d'une idéologie". *Histoire des idéologies II*, s. 237.

41) Ernst CASSIRER. *Essai sur l'homme*, s. 243.

belirleyici ögesi olan hükümdarlık, dünyevi bir eylem süreci olarak ya da ele geçiren ve yöneten hükümdarın gücü kullanması olarak, Orta Çağ hıristiyan düşüncesinin altın zincirini, Kilise'yi dünyevi alandan dışlayarak kırar. Siyasi güç olgusunu kendi (dünyevi) sınırları içinde ele almaya yönelik bu çaba, Orta Çağ hıristiyan düşüncesiyle Yeni Çağ düşüncesi arasına çekilen duvardır ve ötesinde, modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın oluşturulacağı düşünsel kesintiyi belirtir. Artık, yeni bir sosyal düzenlenme düşüncesi gündemdedir; pratikte de, hükümdarın hem feodal güçlere, hem de Kilise'ye karşı siyasi birliği sağlama kaygısı... Birliğin sağlanmasının tanrısal amacından birliğin hükümdara özgü amaç için sağlanmasına yönelik bu radikal yenilik sayesinde, 63 yıl sonra, devlet kavramının oluşturulması imkânı doğacaktır; Jean Bodin' in egemenlik kuramıyla...

Bertrand de Jouvenel, devlet, kişisel siyasi iktidar tarafından ve onun için oluşturulmuştur, der. O, monarşinin tabii ve zorunlu aygıtıdır. Kişisel siyasi iktidar demek olan monarşiden devralınan bu mirası ulusa teslim edecek olan modern siyasi düşünceyle Antik düşünce arasındaki fark burada belirir. Antik düşünce devlet aygıtını tanımaz. Çünkü, Antik *respublica*'da, siyasi mekanizmanın işlemesi için, yurttaşların özel irade ve güçlerini, karar almak ve uygulamak üzere biraraya getirmeleri gerektiğine inanılırdı. Oysa, monark, tahtında, bütünün billurlaştığı nokta, birliğin simgesidir; bütün adına, birlik adına karar alır ve uygular. Böylece, tüm parçaları kendisine bağlı bir aygıtı temsil eder: Devlet Benim. Karmaşık devlet kavramının oluşum nedeni budur. Monarşi dönemi, *sosyal corpus*'tan farklı bir *corpus* yaratmıştır. Kendine özgü bir hayatı, çıkarları, nitelikleri, amaçları olan siyasi iktidar tipi[42]...

2. *Açık Toplum Düşmanları'na Karşı Machiavelli*

Hükümdar'da, bu yeni tip siyasi iktidar ilişkisinin kurulmasına yönelik öğütler yer alır. Tarihçinin, siyaset biliminin kurucusu olarak değil –yoksa kuramcı olurdu– yeni bir söylemin yaratıcısı olarak ya da sosyolojinin bir tür tarih anlayışından kaynaklandığını ileri süren[43] yorum kabul edilirse bir sosyolog olarak, ortaya attığı yeni siyasi iktidar düşüncesinde, hükümdarın amacı yalnızca, simgesi sayılacağı birliği sağlamak üzere kendi gücünü yetkinleştirmekse, siyaset sanatı öğreticisi Machiavelli ve tabii izleyicilerine düşen, kurulu sosyal ilişkileri parçalayacak yönetim kuralla-

42) Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir*, s. 160-166.
43) Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire*, s. 332.

rını belirlemek olacaktır. Çağdaş siyaset biliminin anahtar kavramı siyasi gücü, onu meşrulaştırmaya yönelik aşkın her türlü odaktan bağımsız (kesintinin bu yanında Tanrı, öte yanında halk), kendi sınırları içinde düşünürken, bir karşı-söylem yaratan tarihçi Machiavelli'yle, amaç için her türlü aracı geçerli sayan siyaset sanatı öğreticisi, machiavelizmin yaratıcısı Machiavelli arasındaki fark burada ortaya çıkar. Biri tarihçi, öteki hükümdarın öğretmeni iki Machiavelli, aynı düzlemde ele alındıklarından, Batı siyasi düşüncesinde Machiavelli yanlıları ve Machiavelli karşıtları diye adlandırılabilecek saflar oluşmuştur. Bir machiavelizm saplantısından kaçınmanın en iyi yolu, Machiavelli'nin öğretici olarak, kime hangi dersi verebileceğini düşünmektir.

Aslında tarihten ders alan Machiavelli'dir ve gelmiş geçmiş, küçük büyük hiçbir hükümdar machiavelizm dersleri almaya gerek duymaz. Gözden düşmüş Floransalı'nın *Hükümdar*'la, döneminin yöneticilerine yaranamadığını herkes bilir. Yöntemlerini böyle açıklama cüreti gösterdiği için onları öfkelendirdiği bile söylenebilir. Machiavelli'den önce de sonra da, eşitsiz bir ilişki olarak, farklılaşmış siyasi iktidarın mantığı hep aynıdır. Yöneticinin, kendine özgü bir hayatı, çıkarları, nitelikleri, amaçları vardır. Ders istemez, ama üstüne düşünsel bir perde örtülmesi, meşrulaştırılması için hizmet bekler. Baruch Spinoza şöyle diyecektir: Bir uygulaması olan bütün bilimler arasında, kuramın pratikten en çok ayrıldığı dal siyasettir ve devlet yönetmek açısından kuramcılardan ya da filozoflardan daha uygunsuzu bulunamaz[44]. Jean-Jacques Rousseau, bu kadar kategorik olmasa bile pek farklı şeyler söylemez: Bana, siyaset üzerine yazdığıma göre, hükümdar ya da yasakoyucu olup olmadığım sorulacaktır. Hayır, diyor ve işte bu yüzden siyaset üzerine yazıyorum. Hükümdar ya da yasakoyucu olsaydım, ne yapılması gerektiğini söyleyerek zaman kaybetmez, ya bunu yapar ya da susardım[45].

Hükümdar'ı ya da *Leviathan*'ı hiçbir diktatörün başucuna koyması gerekmez. *Hükümdar*'ın yazılışından iki yüzyılı aşkın bir süre sonra, machiavelik bir siyasetin izleyicisi olacak Friedrich II, machiavelik olmadığını kanıtlamak için, 1739'da *Anti-Machiavelli*'yi[46] yazar ve yeni bir machiavelizm örneği verir. Metni, Friedrich II'nin hizmetindeki bir düşünür düzeltecektir. Machiavelli bu machiavelizmin sorumlusu değildir; tıpkı Rousseaucu Robespierre'in teröründen Rousseau'nun sorumlu ol-

44) Baruch SPINOZA. *Oeuvres IV*, s. 11.
45) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Du contrat social*, s. 171.
46) Niccolo MACHIAVELLI. *Le prince suivi de l'Anti-Machiavel de Frédéric II.*

madığı gibi... *Anılar*'ını ya da *Kavga*'larını yazanlarla, düşünceyi yazanları birbirlerinden ayırmak şarttır. Gérard Mairet, düşüncenin elinden pratik olarak dünyayı dönüştürmek gelmez, o dünyanın bir parçasıdır ve onunla değişir, dedikten sonra, şunları ekler: Zorba onun adına konuştuğunu ileri sürse bile, zorbanın eylemleri yüzünden düşünüre hesap sorulamaz[47]. Kaldı ki Machiavelli, hükümdara nasıl davranması gerektiğini anlatırken, asla, toplumu yeniden inşaya yönelik planlar yapmaz. Toplumun tabii bir bütün, insanın da sosyal bir hayvan olduğunu söyleyen Aristoteles çizgisinde, nesnel gerçekliği anlamaya ve anlatmaya çalışır. Bu açıdan da Platon'un çocukları "açık toplum düşmanları"nın[48] ya da önce toplumun sonra insanın yeniden kurulabilir ve yönlendirilebilir olduğunu düşünenlerin, nesnel gerçekliğin gözlemlenmesinden yola çıkıp kuramsal düzenlemelere ulaşan ve düzenlemelerle nesnel gerçekliğe yönelip onun istendiği gibi değiştirilebileceğine inananların ya da bütün ütopyacıların karşısında yer alır... Eğer çağdaş anlamda kuramcı olabilselerdi, Machiavelli liberalizmin, Thomas Morus da[49] totalitarizmin öncüsü olurdu; siyasetçi olmadan, düşünsel düzlemde...

Hükümdar'ı ya da Friedrich II'nin siyaset sanatını siyaset dersi almak için değil, yeni bir siyasi iktidar "okuma" biçimini kavramak için ele almak gerekir. Söylevler'e de aynı amaçla yaklaşılabilirdi: Söylevler'in iyi Machiavellisi'yle, Hükümdar'ın kötü Machiavellisi ayrımına dayanan her savın bir efsaneden ibaret olduğunu ileri süren G. Colonna d'Istria'yla R. Frapet'ye ve Claude Lefort'a göre, iki tarih kitabını ayıran yalnızca bir üslub farkıdır. Söylevler hükümdar olabileceklere, *Hükümdar*'sa gerçek bir hükümdara gönderilmiştir[50]. Ama dikkatli okur, her ikisinde de, Machiavelli'nin siyasi iktidar düşüncesini okuyacaktır:

3. Siyaset Felsefesinin Sıfır Noktası

Dünyevi düzeni sağlamaya yönelik siyasi güç kavramı, yeni bir ikileme, hükümdar/yönetilen ikilemine dayanır. Bir yanda hükümdar, öte yanda halkın oluşturduğu bu ikilem sayesinde, kurulan yeni eşitsiz somut güç ilişkileri alanından soylular dışlanacaktır. Hükümdar, yeni siyasi birliğin kurucusu olarak ortaya çıktığına göre, söz konusu birlik öncesinde, karşı

47) Gérard MAIRET. *Le dieu mortel*, s. 13.
48) Karl R.POPPER. *Açık toplum ve düşmanları*.
49) Thomas MORUS. *Utopia*.
50) G.COLONNA d'ISTRIA-R.FRAPET. *L'art politique chez Machiavel*, s. 40; Claude LEFORT. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, s. 464.

karşıya olanlar soylular ve halktır. Bir başka deyişle, tanrısal kaynaklı eski birliğin sunduğu ikilem, soylular/halk ikilemidir. Machiavelli'ye göre bu kesin bir olumsuzluğun, bir karşıtlığın ifadesidir: Soylular halka baskı yapmak isteyecek, halk da bu baskıyı istemeyecektir. Hükümdar, işe el koymadan, yeni siyasi birlik kurulmadan önce, somut gerçeklik diye adlandırılabilecek *verita effettuale* uzlaşmaz bir nitelik taşımaktadır: Yönetmek isteyen soylular karşısında, soylular tarafından yönetilmek istemeyen halk... Tüm yeniliğine rağmen, Machiavelli de burada genel kuralın dışına çıkmaz. Teoride ve pratikte, yeni düzenin kurulmasına yönelik her çaba, kaçınılmaz olarak, eski dönemin bir düzensizlik dönemi olarak karalanmasını gerektirecektir. *Hükümdar*'da, bir yandan siyasi birliğin kurulmasını sağlayan, öte yandan da onu (meşrulaştırmadan) zorunlu kılan soylular/halk karşıtlığıdır ve söz konusu karşıtlıktan çıkacak sonuçlar ya hükümdarlık ya da düzensizlik olacaktır.

Bir yanda soylular öte yanda halk olduğuna göre, hükümdarın çözmesi gereken sorun belirmiştir: Yönetmek için halka mı, yoksa soylulara mı dayanmalıdır? Hükümdar iki yolu da seçebilir; ya halka ya da soylulara dayanarak başa geçer. Ama eski güç ilişkisindeki uzlaşmazlığın vurgulanmasıyla, sorudan önce cevap verilmiştir: Soylular/halk ikileminde, olumsuzluk halkın rıza göstermemesi (halk soyluların baskısını istemez) biçiminde sunulduğuna göre, aslolan halkın isteğidir. Yeni siyasi birlik, yönetilenlerin yeni yöneticiye rızalarını göstermeleriyle kurulacaktır. Halk kendini soyluların baskısından kurtarabilmek için hükümdara sığınır. Hükümdarsa, tarihten dersini iyi almışsa, altı çizilen olumsuz *verita effettuale*'yi kendi yararına kullanarak iktidarını pekiştirecek, kimden destek alması gerektiğini bilecektir. Yine de Machiavelli bununla yetinmez ve anlayışsız hükümdarlar için daha aydınlatıcı bir genelleme yaparak ve sayısal bir mantığa başvurarak, hükümdarın, soyluların değil, halkın desteğini aramak zorunda olduğunu kanıtlar. Soyluların yardımıyla hükümdar olan, çevresinde, kendilerini ona eşit sayan ve dilediğince emir vermesini engelleyip, iktidarını sınırlayan rakipler bulacaktır. Oysa halka dayanan Tek başınadır. Gücü mutlaktır. Üstelik, soylular azınlık, halk çoğunluk olduğu için, halkın desteğini alan hükümdar, onun sayısal üstünlüğünden yararlanarak kendisini soylulara karşı koruyabilir. Machiavelli, yavaş yavaş, hükümdarın seçebileceği yollardan birini kapamaktadır. Güvenliğinin sarsılmasını istemeyeceğine göre, bir hükümdar asla halkı karşısına almamalıdır, yoksa halk onu yalnız bırakabilir. Soylularla başbaşa... Halk tarafından terk edilmek kötü bir şey olmasına rağmen, mümkün olabilseydi, akılsız bir hükümdar, soylulara dayanıp halkı karşısına alabilirdi. Ama gerçek

bir hükümdarsa, hükümdar için aklın yolu Bir'dir ve başlangıçta sunulan iki yoldan birinin imkânsız bir yol olduğu kanıtlanacaktır: Hükümdar, her zaman, halkıyla yaşamak zorundadır. Zorundadır, yani halka dayanmaktan başka çaresi yoktur. Machiavelli, çok erken bir dönemde, halkı ya da kalabalığı Bir'in karşılayacağını haber vermektedir. Bir'liğin yolu mutlak güçten geçer diyen tarihçinin mantığı çerçevesinde, hükümdarın bu birliği halkın yardımıyla sağlaması seçeneklerden biri olarak gösterilmişse de, bu sahte bir seçenektir. Hükümdar, soyluların yardımıyla tahta çıksa bile, onlara sırt çevirip halkın güvenini kazanmaya çalışmazsa ve soylulara güvenmeyi sürdürürse, Tek olmadığı, mutlak gücü ele geçirmiş sayılmadığı için, zaten hükümdar değildir. Soylulara dayanmak olan diğer seçenek, gücün paylaştırıldığı, yeni birlik öncesi hayatın, Machiavelli'nin deyimiyle düzensizliğin ya da feodal düzenin devamı demektir.

Siyasi iktidar, edilgin bir durumda olan halk ya da kalabalığın dışında elde edilir. Halk siyasi güçten pay istemediğine göre, hükümdar bu edilginliğe oynayacak, münferit güçlerini kaptırmak istemeyen soylulara karşı halka dayanacaktır. Machiavelli düşüncesinde, hükümdar olmanın tek gerçek yolu, istekleri soylulara göre daha güvenilir olan halkın sürekli desteği ya da rızasını almaktır. Halk dürüst bir çıkar için, yalnızca soyluların baskısından kurtulmaktan başka hedef gözetmeden, hükümdarın arkasında olacaktır: Halkın düşmanları kimlerdir? Hükümdarın gizli düşmanları olan soylular. Hükümdarın düşmanlarının düşmanları onun dostlarıdır. Hükümdar, siyasi gücü adına bu tabii dostluğu korumayı bilecektir. Değiş-tokuş ilişkisi kurulmuştur: Soylulara karşı, hükümranlığı ardında, halkının bağlılığını kazanmak zorunda olan hükümdarla, yine soylulara karşı, baskıdan kurtulmak için, hükümdarına muhtaç olan halk arasındaki eşitsiz güç ilişkisi... Bu ilişkide, halk yeni siyasi birliği soyluların baskısından kurtulmak için istediğine göre, hükümdar, nihai amacına uygun olarak mutlak gücünü koruduğu sürece, halkın baskıdan kurtulma isteği, hükümdarın gücünü pekiştirme isteğiyle çakışır. Halkın siyasi bir amacı olmadığı gibi, hükümdarın da halka yönelik bir amacı yoktur. Varlık nedeni ve amacı kendinden kaynaklanan siyasi güç, hükümdarın sorunudur ve bu gücün sağlamlaştırılmasında halk yalnızca, bir destek rolü oynar. Siyasi gücün ele geçirilmesi ve kullanılmasında tek belirleyici olan hükümdar, istediği yöntemi seçmekte de özgür bırakılmıştır. Machiavelli düşüncesinde, hükümdarı sınırlayan hiçbir şey yoktur, kan bağları bile...

Machiavelli'nin soyluların halka uyguladığı baskı diye adlandırdığı (feodal nitelikli) eşitsiz güç ilişkisini yokedecek, halkla arasında kurulan yeni yöneten/yönetilen ilişkisi çerçevesinde münferit güç odaklarını orta-

dan kaldıracak olan hükümdar, senyörlüğe son vermektedir. Bu doğrultuda, soylular aleyhine oluşan söylem, tanrısallıktan kopan yeni bir siyasi iktidar düşüncesine uygun olarak, hükümdara özerk bir nitelik kazandıracak, onu kişisel bazı özelliklerle bile bağlamayacaktır. Feodal değerlerden sıyrılan düşüncede, hükümdarın feodal kökenlerine önem verilmez. "Sıradan birini hükümdar yapan" derken, Machiavelli, siyaseti soyluluğun tekelinden kurtarır. Söylem, siyasi gücü ele geçirme, elde tutma, yönetme teknikleri ardında, münferit güç sahiplerinin feodal nitelikli dayanaklarını da yıkar. Machiavelli'de asıl ahlâkdışı olanı gösteren en iyi örnek de budur: Orta Çağ ahlâkını dışlayan söylem meçhul hükümdarı aramaktadır. Kitap okurunu bulacaktır. Çelişkin bir biçimde ve çok geç bir dönemde... Machiavelizm dersleri alan değil, tarihçinin siyasi güç düşüncesini en iyi yansıtan bir önderin kişiliğinde... Avrupa'ya ulusal orduyu ve tabii ulus-devleti, karşılığını kanla alarak tanıtan Korsikalı'da. Yeni siyasi birlik düşüncesi, silahlı gücün yeniden örgütlenmesi gereğini de birlikte getirmektedir. Machiavelli, birliğin başlıca temelinin iyi yasalar ve iyi ordular olduğunu söyledikten sonra, iyi orduların olmadığı yerde iyi yasaların bir işe yaramayacağını ekleyerek, öncelikle silahlı güce önem verdiğini gösterir. Sakın kullarının elinden silahlarını alma, tersine silahları yoksa ver, çünkü onların silahları senin silahlarındır, silahlı kulun sadık kulundur, yandaşındır, diyen Machiavelli'nin öğüdü öylesine anlamlı ve açıktır ki, fazla yorum gerektirmez. Hükümdar güvenliği açısından, paralı ve yardımcı askerlerden vazgeçmeli, doğrudan doğruya halkını, kendisini koruyacak bir silahlı güce dönüştürmelidir[51].

4. Haçlı Seferlerinin Perde Arkası

Gücün tek elde toplanması ve böylece korunması, yalnızca, alışılmamış büyüklükte ve nitelikte yeni bir askeri kategori oluşturulmasıyla mümkündür. Orta Çağ'ın belli bir kategoriye özgü mesleği (şövalyelik) soyluların hegemonyasından kurtarılacak ve yaygınlaştırılacaktır. Bir başka deyişle, askerlik mesleği attan inecek, süvariden piyadeye, soyludan halka geçecektir. Halk desteğinin gerekli olduğunu bilen hükümdar, gücünü ne paralı askerlere ne de soyluların silahlı adamlarına dayandırabileceğini, yeni siyasi birliğin ancak yönetilen kalabalığın silahlandırılmasıyla sağlanabileceğini bilir. Urbanus II gibi... Papa Urbanus II, Machiavelli'den hemen hemen beş yüzyıl önce, Kilise'nin kanatları altında, ruhani gücün

51) Niccolo MACHIAVELLI. *Hükümdar*, s. 50, 53, 52, 45, 60, 69, 70.

yanında cismani gücü de ele geçirmek, feodal nitelikli güç odakları karşısında dini-siyasi birliği sağlamak için Papalık'a bağlı bir silahlı güç oluşturma gereğini sezmiş ve bu amaçla, 1095 yılında ilk Haçlı seferi çağrısını yapmıştı. Odilon Cabat'nın yorumuyla, Haçlı seferleri, Kudüs'e yönelik değil, feodalitenin gücünü azaltmaya ve Avrupa'da yeni bir toplumun temellerini atmaya yönelik girişimlerin ifadesidir[52]:

Burada, Kilise'yle soylular arasındaki iktidar mücadelesine ilişkin somut bir örneğin verilmesi, yeni tür bir silahlı gücün ve buna bağlı olarak yaratılan yeni bir topluluk anlayışının öneminin vurgulanması açısından yararlı olabilir. Bütün diğer unsurlar arasında, soyluların askeri gücünü oluşturan bir unsurdan sözetmek gerekirse, şövalyelik, Orta Çağ'da, atın gücünden sistemli bir biçimde yararlanılmasıyla savaş işlevinin aldığı biçimdir. Atın savaş tekniğinde ağırlıklı bir rol oynamaya başlaması, soyluların güçlenmesini sağladı; eğer atın varlığı, doğrudan doğruya onların varlık nedeni olmadıysa... Önce Çinliler, sonra Türkler, İranlılar, Araplar ve son olarak da Franklar tarafından kullanılmaya başlanan üzenginin geliştirilmesi ve bu sayede at üzerinde dengenin daha kolay sağlanmasıyla süvariler karşı koyulmaz bir savaş gücüne dönüştüler. Yeni savaş tekniğinin gerekleri olarak da, süvarinin kullandığı ve süvariye karşı kullanılan silahlarda büyük gelişme oldu. Ne var ki bir ata ve bu geliştirilmiş silahlara sahip olmak son derece masraflıydı. Bu yüzden uzmanlaşmış, varlıklı bir savaşçı kategori oluştu ve bu sınıfın gücünü meşrulaştıran şövalyelik ideolojisi onur, dürüstlük, bağlılık gibi kavramlarla belirdi: Erdemler güçten kaynaklanacaktır ve fareler için, erdemli olmak, gereksiz bir lükstür... Kilise karşısında, savaş işlevinin bağımsızlaştığı açıktı. Savaş, yaya çoğunluğun katılmadığı, çok teknik ve zenginlik getiren bir mesleğe dönüşünce, süvarilerle yayalar arasındaki eşitsiz işbölümü, feodal düzenin sosyal ilişkilerini oluşturdu: Bir yanda savaşçılar, öte yanda onları besleyen ve korumalarına ihtiyaç duyan yayalar ya da silah taşımaları yasaklananlar; eşitsiz bir güç ilişkisinin tafafları olarak soylular/halk. Bu çerçevede, yayalar özgürlüklerini kaybederken, Kilise de, süvarilerin dayanılmaz askeri gücü karşısında, dini-siyasi otoritesini ve topraklarının büyük bir bölümünü elinden kaçırdı. Haçlı seferlerini, Kilise'nin, kaybettiği bu gücü yeniden kazanma çabası içinde değerlendirmek de gerekebilir[53]. Nitekim Machiavelli, Urbanus II'nin tanrısal birlik adına düşündüğünü yeni siyasi birlik adına düşünecek, soylulara karşı halkı silahlandıran

52) Odilon CABAT. "Les croisades". *Histoire des idéologies II*, s. 78-99.
53) Odilon CABAT. "La chevalerie". *Histoire des idéologies II*, s. 101-116

hükümdar, feodal güçlerle birlikte şövalye etiğini tarihe gömecek, bir yandan da Kilise'yi, cismani güç iddiasından vazgeçmeye zorlayacaktır.

Haçlı seferlerinin ne için yapılmadığını gösteren en iyi örnek, IV. Haçlı seferidir[54]. Aslında Urbanus II'nin, soylulara karşı askeri bir güç oluşturmak için kullandığı yöntemin, bundan çok daha önemli bir başka hedefi vardı: XI. yüzyılda, yönetilenleri, onları senyöre bağlayan somut dikey eşitsiz feodal bağ dışında, herhangi bir soyut topluluğa bağlayacak ne teknik ne de kavram gelişmişti. Kendine özgü hukuki bir statüye sahip topluluğa bağlandığını düşünen topluluk üyesi, hem maddi hem manevi açıdan senyöre bağımlılıktan kurtulacaktı. Haçlı ruhu, Urbanus II'ye, salt bir askeri güç oluşturmanın ötesinde, yeni bir topluluk anlayışının tohumlarını atma imkânı da sağladı. Çoğu toplum dışına itilmiş suçlulardan oluşan Haçlılar, ilk kez, bir yeminle, Haçlı yeminiyle, *Universitas*'ın ya da kendisini oluşturan üyelerden bağımsız soyut bütünün üyesi oldular. Bu kavramın önemi dördüncü altbölümde ayrıntılı olarak vurgulanacağından, burada, yalnızca Haçlı seferleri bağlamında, Universitas'ın, ahlâki ve hukuki varlık nedeni sözde Kudüs'ün kurtarılmasına yönelik olan, ama perde arkasındaki siyasi hedefini başka yerde aramak gereken bir topluluk düşüncesini karşıladığı söylenebilir. Kilise'nin cismani amacı bir yandan şövalyelerin askeri etkinliğini hıristiyan dünyanın dışına kaydırmak[55], diğer yandan bağlılık yemini yapmış, rızası alınmış ve varolan sosyal ilişkilerin dengesini bozacak kadar büyük bir üyeler topluluğunu ya da yaya askeri gücünü soyluların elinden kurtarıp kanatları altında toplayabilmekti. Böylece, Tanrı tarafından yaratılan ve merkezi dünya olan bir evrende, eşit ve özgür topluluk üyeleriyle Feodal Hıristiyanlık'tan Universitas Hıristiyanlığı'na geçilebilecekti.

Ama 1095'ten 1514'e ya da Hükümdar'ın yazıldığı yılın ertesinde kalkışılan bir geç kalmış Haçlı seferine uzanan süreçte, Universitas Hıristiyanlığı değil, tacirler hıristiyanlığı oluşur. Bu geç kalmış Haçlı seferini senyörler açısından incelemek yararlı olabilir: 1514'te, Macaristan'da, din adamları Türkler'e karşı girişilecek bir Haçlı seferi çağrısında bulundular. Sefere çıkmayı kabul edecek toprak kölesi ve angarya mükellefi köylüler azat edileceklerdi. Bunun üzerine köylüler toplanıp Transilvanyalı Macar Görkey Dosza'nın kumandası altına girdiler. Ama Macar soyluları toprak kölelerinin ellerinden kaçmasına yol açacak bir sefere karşıydılar. Kölelerin Haçlı ordusuna katılarak özgürleşmeleri onların gücünü

54) Georg OSTROGORSKY. *Bizans devleti tarihi*, s. 383-386.

55) Georges DUBY. "Histoire sociale et idéologies des sociétés". *Faire de l'Histoire I*, s. 165.

yok edecekti. Bu yüzden, orduya katılmak üzere yola çıkan köylüleri izleyip, binbir eziyetle, zorla geri getirmeye başladılar. Toplanan Haçlı ordusu da hedefini değiştirip Dosza önderliğinde soyluların üzerine yürüdü. Yakalananların acımasızca öldürüldüğü, öldürülmeyenlerin de, en azından burun ve kulaklarının kesildiği karşılıklı yenilgi ve zaferlerden sonra, Haçlı ordusu kesin bir bozguna uğradı ve Dosza esir edildi. Soylular, soylu bir biçimde, Dosza'yı hafif ateşte kızartıp etini taraftarlarına tattırdılar. Önderlerini yiyenler bu sayede canlarını kurtarabilmişlerdi. Sonuçta, bu Haçlı seferi girişiminde 60.000 hıristiyan köylü kılıçtan geçirildi. Soylular, Haçlı maceralarının kendileri için bir ölüm kalım sorunu olduğunu anlamış, ama çok geç kalmışlardı[56]. Haçlı seferleri bambaşka bir gelişime katkıda bulunmuş, çok gezmiş, çok görmüş, kurulu değerleri sarsılmış, mübadelenin büyüsüne kapılmış serüvencilerin, soyu sopu belli olmayan başıbozukların çoğalmasına neden olmuştu[57]. Yeni Çağ'ı kuracak sosyal kategoriyi bu serseriler, ortak simgeleri yeldeğirmenleri olan tacirler oluşturacaktı; soylu ispanyolu ve artık sıskalaşmış atını alteden yeldeğirmenleri...

Machiavelli'de de, soylular ve Kilise karşısında, hükümdarın gücünü dayandırmak zorunda olduğu silahlı güç ya da çağdaş deyimle ulusal ordu benzeri düzenleme, yeni bir topluluk anlayışını karşılar: Machiavelli'nin dışında kaldığı Batı siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecinde ona, bir siyasi iktidar tipine, kurumsallaşmış siyasi iktidar ya da ulus-devlete denk düşen toplum tipi, sivil toplum ya da ulus denecektir ya da askerleştirilmiş toplum[58].

5. *Machiavelli'nin Düşünemediği: Süreklilik*

Machiavelizm, XVI. yüzyıl İtalyası gibi güçlü komşularla çevrili güçsüz devletlerin siyaset bilimi midir[59]? Bir machiavelizm söz konusuysa, yukarıda söylenenler doğrultusunda, siyaset bilimi sözcüklerini siyaset sanatı sözcükleriyle değiştirmek gerekir. Öğretici Machiavelli'nin öğütlediği yönetim teknikleri olarak machiavelizmin önemini, büyük bir tutarlılıkla, çevre ve zaman koşullarıyla sınırlandıran bu sav, hükümdarı, güçsüz bir siyasi birliğin başına geçecek öndere dersler bütünü diye nitelendirirken, yapıtın ilk kez, varolabilmek için büyümek ve etki alanı dışında hiçbir şey

56) Friedrich ENGELS. *Almanya'da köylü savaşı*, s. 81-83.
57) Henri PIRENNE. *Histoire de l'Europe*, s. 156.
58) José ORTEGA Y GASSET. *La révolte des masses*, s. 172.
59) Georges MOUNIN. *Machiavel*, s. 203.

bırakmadan yaygınlaşmak zorundaki bir *verita effettuale*'yi düşündürdüğünü gözden kaçırmaktadır. Oysa Machiavelli'nin önemi de burada belirmektedir. O, aşkın hiçbir sınır tanımayan siyasi güç mantığını açığa çıkaran tarihçidir. Machiavelik dersler yarı aslan, yarı tilki, yarı yetenekli, yarı talihli bir hükümdara yönelmektedir ve bu yüzden, Machiavelli siyasi gücü hükümdar açısından düşünür. Ama bundan daha doğrusu, Machiavelli'nin hükümdarı siyasi güç açısından düşündüğünü söylemektir. Çünkü *Hükümdar*'da önemli olan, Cesare Borgia'yı kusursuz machiavelizmine rağmen yıkan talihsizlik gözönüne alınırsa hiç de bağımsız sayılamayacak hükümdar eylemi ya da machiavelizm değil, varlık nedeni ve amacı kendinden kaynaklanan bir gücün bağımsızlığıdır.

Hükümdar'ın, "*De Principatu Civili*" (*Sivil Hükümdarlık hakkında*) başlıklı IX, "*Quot Sint Genera Militiae et De Mercenariis Militibus*" (*Milislerin Türleri ve Paralı Askerler*) başlıklı XII, "*De Militibus Auxiliariis, Mixtis et Propriis*" (*Yardımcı, Karma ve Ulusal Askerler*) başlıklı XIII. bölümlerinin, hem machiavelizmi hem de Machiavelli'nin siyasi iktidar ilişkisi düşüncesini, ele alınan çerçevede iyi aydınlattıkları için dikkatle okunması gerekir. Siyasi iktidar ilişkisinin burada beliren özellikleri, çok önemli bir eksiklik dışında, modern siyasi-hukuki düşüncenin de vazgeçilmez özellikleri olacaktır.

Tarihçi Machiavelli'nin siyasi iktidar düşüncesinin radikal yeniliğini ve de yalnızlığını bir kez daha vurgulamak amacıyla iki çağdaş siyasi-hukuki tanıma yer ayırmak doğru olur. Birinci tanım, Jouvenel'in iktidar tanımıdır: Kendisine itaat edilmesi bir alışkanlığa dönüşen, baskı yapmasını sağlayan maddi imkânlara sahip olan ve gücü hakkında edinilen kanı, buyurma hakkı (meşruiyeti) konusundaki inanç, iyilikseverliğine yönelik ümitten destek alan, sürekli bir *corpus*[60]. İkinci tanım Joseph R. Strayer'ın devlet tanımıdır: Coğrafi açıdan yerleşik ve sürekli siyasi birimlerin belirişi, insansızlaşmış ve sürekli kurumların gelişimi, üstün bir otoritenin gerekliliği hakkındaki *consensus* ve bu otoritenin uyruklarından beklemeye hak kazandığı dürüstlükle nitelendirilebilen iktidar yoğunlaşması[61]... İktidarla devlet kavramlarının çakıştığı bu iki tanımla, Machiavelli'nin, siyasi birliği dünyevi ilişkiler çerçevesinde sağlamaya yönelik, etkinlik alanı içinde hiçbir rekabeti kabul etmeyerek münferit güç odaklarını ortadan kaldırıp merkezileşen, yönetilen büyük kitle üzerindeki düşünsel ve bedensel etkinliği yönetilenlerin rızasına dayandıran

60) Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir*, s. 54.
61) Joseph R.STRAYER. *Les origines médiévales de l'Etat moderne*, s. 23.

bir siyasi iktidar tipi düşüncesinin uyum içinde oldukları açıktır. Tarihçi buraya kadar yeni, bundan sonra yalnızdır. Güce yeni meşruiyeti kazandıran sürekliliği düşünemediği için... En azından bu, Machiavelli'yi, modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın dışında tutmaya yetecektir. Machiavelli'nin ne İtalyan birliğinin kurulması için yazdığını ne de çağdaş anlamda tüketici bir siyasi iktidar kavramı yarattığını söylemek mümkün olabilir. Tarihçi, Batı siyasi-hukuki kavramsallaşma tarihinin dışında kaldığı için, sistematik bir kurumsallaşmış siyasi iktidar kuramı oluşturamazdı. O eşitsiz güç ilişkilerini, olduğu gibi, hem de kaba bir biçimde, her türlü soyutlama ve genellemeden, kavramlardan uzak, bir siyaset kuramcısı olamadan, düşündü.

Claude Lefort, Machiavelli'nin devlet/sivil toplum ayrımını gözönüne aldığını ve sivil toplumun gelişim sürecinde, devlet iktidarının işlevini aydınlattığını, söyler[62]. Yine de, Hükümdar'ı satır aralarında okurken bile, Machiavelli'ye düşünemeyeceği şeyleri itiraf ettirmek pek doğru olmaz. Raymond Polin'e göre, siyasette öylesine yenilikçi olan Machiavelli, felsefede pek geleneksel ilkelere dayanır ve bir hıristiyan dünyada yaşayıp düşünür[63]. Colonna d'Istria ve Frapet bu savı geliştirirler: Yeni siyasi evreni anlamak için onun yeni kozmolojisini oluşturacak ve geleneksel hıristiyan ilkelerin bütünüyle yeniden değerlendirilmesini sağlayacak temel kavramların gün ışığına çıkarılması gerekir. Oysa, Machiavelli'de, bu yeni ilkeler sistematik bir yapı içinde dile getirilip, biçimlendirilmemiştir... Bu düşünceden başlayarak, bir evren parçalanır, ama onun yerini hangi dünya ve tabiat kavrayışının alacağını kestirmek oldukça zordur. Açıkça belirtilmeyen bu ilkeler, yalnızca, Machiavelli'nin, döneminin kozmolojik kavrayışına –genelde Aristotelesçi ve hıristiyan– yönelttiği eleştiriler içinde sezilebilir[64]. Pierre Manent'sa, Machiavelli'nin, Kilise'nin ya da dinin saldırılarına başarıyla karşı koyabilecek bir kurum düşüncesi geliştiremediğini, bu görevi Hobbes'un üstleneceğini söyler[65]. Gérard Duprat, sorunu bir başka yanından yakalayıp Machiavelli düşüncesinde siyasi kuram olmadığına, ancak bir tek kuralın varlığından söz edilebileceğine, bu kuralın da, bir ampirizm ya da teknik siyasi yöntemlerle koşulların karşılıklı uyarlanması olduğuna ve başka her türlü kuralı dışladığına değinir[66]. Veyne'in yorumu,

62) Claude LEFORT. *Les formes de l'histoire*, s. 140.

63) Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes*, s. 208.

64) G.COLONNA d'ISTRIA-R.FRAPET. *L'art politique chez Machiavel*, s. 20.

65) Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, s. 48.

66) Gérard DUPRAT. "Expérience et sciences politiques: Machiavel, Hobbes". *Revue Européenne des sciences sociales* 49, s. 105.

Machiavelli'nin, pragmatik tarih yaparken ve geçmişten taktik reçeteler çıkarmaya çalışırken oldukça yoksul sonuçlara ulaştığı yolundadır[67]. Noktayı François Regnault koyacaktır: Hiçbir düşünür bir kesintinin içinde duramaz, Machiavelli de... Kesintinin ya bu yanında, ya öteki yanında durulur. Canguilhem'in Galileo Galilei için söylediği Machiavelli'ye de uyar. O gerçeğin içindeydi, gerçeği söylemiyordu. Şu farkla ki, Machiavelli gerçeğin içinde pek bir şey söylemez, yalnız bir atlı gibi birkaç adım atsa da[68]. Yeldeğirmenlerine doğru mu?..

Universitas kavramının henüz *siyasi corpus/societas* kavramlarını doğurarak parçalanmadığı bir dönemde, Machiavelli, siyasi iktidarı, modern siyasi-hukuki kavramlar bütünü içinde kavrayamazdı. O, bir tarihçi olarak, verita effettuale'yi izlerken, soyut giysilerine bürünmemiş (meşrulanmamış) bir güç ilişkisini, iki düşünce tipi arasındaki boşlukta ya da Orta Çağ hıristiyan düşüncesinden Yeni Çağ düşüncesine geçilirken beliren sıfır noktasında, tüm çıplaklığıyla gördü. Ve bir kavramsallaştırma eksikliği, Machiavelli'yi, siyasi kuramlar oluşturan düşünürlerden daha çarpıcı kıldı. Tabii sınırsız bir siyasi gücü düşünürken, siyasi eylemi en yalın biçimiyle tanımlaması, bir machiavelizm efsanesine can vererek söz konusu çarpıcılığı artırdı. Özetle, Machiavelli, yöneten/yönetilen, yani sınırsız bir siyasi güçle özdeşleşen hükümdar ve bu güçten pay istemeyen halk ya da siyasi gücü eline geçiren ve yöneten gerçek kişiyle, sayısal toplam dışında bir özelliğe sahip olmayan gerçek yığınlar arasındaki eşitsiz güç ilişkisini, hükümdarın somut eylemleri düzleminde aktarmaktan başka şey yapmadı. Daha sonraki dönemin siyasi kuramları açısından vazgeçilemeyecek egemenlik, sosyal sözleşme, devlet-sivil toplum, meşruiyet, birey, ulus, modern cumhuriyet... gibi kavramlar, Machiavelli düşüncesinden türetilemez. Hükümdar "bir siyaset felsefesi eseri değildir"[69]; Machiavelli devlet felsefesi yapmaz.

Ya modern siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecine açılan kapı; ona, bir "pratik siyasi psikoloji" kitabından[70] ya da *Hükümdar*'dan bakılabilir mi? Ne olursa olsun, kapıyı ilk açan ve süreci başlatan Jean Bodin olacaktır.

67) Paul VEYNE. *Comment on écrit l'histoire*, s. 129.
68) François REGNAULT. "La pensée du prince". *Cahiers pour l'analyse* 6, s. 137.
69) Ayferi GÖZE. *Siyasal düşünceler ve yönetimler*, s. 113.
70) Julien FREUND. *Qu'est-ce que la politique?*, s. 162.

III. Birinci Kurucu Kavram: Egemenlik

1. Meşruiyet Kaygısı

Altbölüm II'nin başında verilen tanımla Machiavelli'nin siyasi iktidar düşüncesinin benzeştikleri belirtilmişti. Artık, Machiavelli'nin siyasi iktidarı nasıl düşündüğü belirlendiğine göre, bir tür "Modern-Hükümdar" diye adlandırılabilecek olan *Aktör ve Sistem*'i *Hükümdar*'la aynı doğrultuda bir kez daha okumakta yarar var: Michel Crozier ve Erhard Friedberg'in genel iktidar tanımlarına göre, sosyal düzenlenme tabii bir olay değil, bir insan yaratısı, bir *artefact*'tır. Bir başka deyişle, her sosyal düzenlenme yapaydır. Toplu eylem olarak, insanların tabiata karşı, maddi sorunlarını çözümlemek için biraraya gelerek yapılandıklarını gösterir. Bu yapılanma, iktidar ilişkilerinin belirlediği eşitsiz bir alan oluşturur ya da her toplu eylemin yapısı, kaçınılmaz olarak, bir iktidar sistemi biçiminde ortaya çıkar. Yapılanma=iktidar ilişkilerinin varlığı. Sosyal açıdan iktidar evrenseldir, her toplu eylemin hammaddesidir. Bir eşitsiz güç ilişkisi olarak, hiçbir aşkın zorunluluktan, tarihötesi hiçbir meşrulanmadan güç almaz. Ve iktidarın, sosyal varoluşun bu kaçınılmaz ve gündelik mekanizmasının iki temel özelliği vardır: Önce, sürekli yeniden kurulan bir eşitsiz güç ilişkisinin ifadesidir; bir kez ve her zaman için belirlenmiş eşitsiz güç ilişkileri yok, deyim yerindeyse, hep, yeniden yaratılan eşitsiz güç ilişkileri vardır. Sonra, bu eşitsiz güç ilişkileri, bütünüyle denetlenebilecek ilişkiler değil, tam tersi, ele avuca sığmayan, maddi sorunların çözümlenmesi açısından, "belirsizlik" özellikleri taşıyan değişken ve karmaşık ilişkilerdir. Eşitsiz güç ilişkilerinin avantajsız olan tarafları da, kendilerine sistemin yüklediği ve bazen çok ağırlaşabilecek zorlamalar içinde bile, stratejik biçimde kullandıkları bir özgürlük payına sahiptirler. Bu özgürlük payı, avantajlı kesimin tasarladığı en mükemmel düzenlenmelerin bile sınırlarını zorlayabilir. İktidarla ayrılmaz bir bağlantısı olan sosyal düzenlenmede, tarafların çıkar ve stratejilerinin çeşitliliği yüzünden, ortak bir amaç izlenemez. Olsa olsa, farklı amaçların çakışması söz konusu olabilir[71].

En kaba çizgileriyle özetlenen bu iktidar tanımı çerçevesinde, Machiavelli'nin siyasi iktidar düşüncesine yeniden göz atılırsa, hükümdarın düzenlenme çabasının ya da eşitsiz güç ilişkilerinin belirlendiği somut bir mekanizma olarak siyasi eylemlerinin, hükümdarın bedensel varlığına

71) Michel CROZIER-Erhard FRIEDBERG. *L'acteur et le système*, s. 13-31, 80.

bağlı, her hükümdarla yeniden kurulan bir *artefact* olduğu görülür. Hükümdar, koşullar doğrultusunda, bu eylemler arasında seçim de yapabilmekte, bir strateji çokluğundan yararlanabilmektedir. Hiçbir aşkın odağa bağlı olmayan, dışsallıksız güç düşüncesi, Machiavelli'nin talih sözcüğüyle dile getirdiği bir belirsizlik taşımaktadır. Hükümdar, bir eşitsiz güç ilişkileri alanında, siyasi iktidarı yeteneğiyle yeniden kurar, ama bunun için talihin de kendisine yaver olması gerekir (*virtu* + *fortuna*). Öte yandan, eşitsiz güç ilişkisinin tarafları olan hükümdar ve halkın, yukarıda da değinildiği gibi, ortak amaçları yoktur: Hükümdarın amacı siyasi gücün pekiştirilmesi, halkın amacı zulüm görmemektir. Bu farklı amaçlar ardında, tarafların, denilebilirse, asgari müştereklerde birleşmesi söz konusudur.

Hükümdarın eylemiyle belirlenen ve yaveriyle sınırlanan, kendi dışında bir odağa da bağlanmadığı için dışsallıksız, meşrulaştırılmamış kalan bu eksik unsurlu siyasi güç düşüncesi, ahlâkdışı ya da Orta Çağ ahlâkına sınır çeken bir kesinti oluşturur. Ama duvarcı, çektiği duvarın bu yanında kalmıştır. Bir düşünür Duvar-Geçen olamaz; ya da Dutilleul gibi duvarın içinde sonsuza kadar sıkışıp kalır. Hiçbir devrin adamı sayılamayacak Machiavelli'nin siyasi iktidar düşüncesinde, her şeyden önce, süreklilik yoktur: Tanrısallıktan soyutlansalar da, eşitsiz güç ilişkileri, Orta Çağ düşüncesi doğrultusunda, dünyevi, geçicidirler. Sürekli, sonsuz ve ahlâki sözcükleri anlamsızlaşmıştır: Tanrı yoksa, her şey mümkündür. Ama siyasi-hukuki kavramsal bütün içinde, meşrulanma unsurunu aramayan bir siyasi iktidar kavramı düşünülemez. Siyasi güç kaynağını Tanrı'da bulamayacaksa bile, ona yeni bir kaynak icadetmek gerekecektir. İşte bu görevi, çağdaş siyasi iktidar düşüncesine (ya da siyasi iktidar tipine), öncelikle süreklilik unsurunu katmayı başaran, modern anlamda ilk siyaset kuramcısı Bodin üstlenecektir.

Bodin, egemenliğin iki temel özelliğinin bölünmezlik ve süreklilik olduğunu söyler. Bu iki özellik açısından, Bodin'in siyasi iktidar düşüncesi Machiavelli'ninkiyle karşılaştırılırsa, Machiavelli'nin de bölünmezliği, kavramsal biçimde dile getirmeden düşündüğü görülür. Üstelik Machiavelli'de hükümdarın gücü iki düzlemde bölünmezdir: O, gücü başka güç odaklarıyla paylaşmadığı gibi, güce tanrısal kaynakta ilke aramaz. Güç, yalnız ve yalnız hükümdarın somut eylemlerinin tümü olarak, mutlaktır. Oysa Bodin'in düşündüğü güç, birinci düzlemde bölünmezdir[72] ya da bölünmezlik, Bodin'in, siyasi gücün yalnızca kralın elinde kalması gerektiğine yönelik, pratik bir siyasi önermesidir. Bir *respublica*'da, tek

72) Jean BODIN. *De la République*, s. 15.

bir egemen olur, birden çok egemen varsa, bunların hiçbiri gerçek egemen sayılmaz. Ancak, egemenin elindeki gücün mutlak olması yeterli değildir, çünkü bedensel varlık ortadan kalktığında, güç kaçınılmaz olarak sarsılacaktır.

Machiavelli'den 26 yıl sonra, Bodin'den 37 yıl önce, ispanyol düşünür Francisco de Vitoria, sistematik bir bölünmezlik tanımlaması yapmıştı; kusursuzluk sözcüğünü kullanarak, ama sürekliliği keşfedemeden... Vitoria *De Iure Belli*'de şunları yazmıştı: *Respublica* kusursuz bir topluluktur. Kusursuz eksiksiz demektir, kusurlu da kendisinde bir şey eksik olan. Kendi kendine bir bütün oluşturan bir siyasi topluluk, bir başkasının parçası olmayan, kendi yasalarına, meclisine, yargıçlarına sahip olan bir siyasi topluluk kusursuzdur[73]. Bölünmezlik egemenliğin temel unsuru olsaydı, egemenlik kuramını ilk biçimlendiren düşünürün Vitoria olduğunu söylemek gerekecekti. Bu söylenemeyecekse, gücü gerçekten güç yapan bir boyutu kimin keşfettiğini sormak gerekecektir. Sürekliliği...

Gérard Mairet şöyle der: Gücün egemenliği, hep, kalabalığın kalıcı ilkesi olarak Bir'i öne sürmekten ibarettir. Bu yüzden güce sürekli denir: Doğrudan doğruya devletin ilkesi olan bir ilkenin sürekliliği[74]... Bodin'in yaratıcısı olduğu bir egemenlik kuramından sözedilecekse, bu kuramın özgün, daha önce düşünülmemiş savının süreklilik olduğunu kabul etmek gerekecektir. Siyasi gücü hep bir ilkin, yeninin, kurucunun eylemiyle özdeşleştiren Machiavelli düşüncesinde eksik olan ve onu, modern siyasi-hukuki kavramsallaşma dışında tutan budur. Machiavelli'de, siyasi iktidar ilişkileri, hükümdarın genel eylem süreci olarak onun bedensel varlığına bağlıyken, yeni siyasi-hukuki kavramsallaşmada, ayırıcı niteliği süreklilik olan bir egemenlik kuramı sayesinde, siyasi iktidar kavramı gücü kullanandan (uygulamadan), ilkeye (Yasa) özgü yanıyla, bağımsızlaştırılacak, yeniden ama bu kez farklı bir dışsallığa (dünyevi) kavuşacaktır. Laik modern devlet düşüncesini bu işlem kuracaktır; Orta Çağ'ın, gerekli meşruiyeti Tanrı'da bulan siyasi güç düşüncesinden kesin bir biçimde koparak...

2. Zamanı Düşünmedeki Farklılık

Burada, Bodin düşüncesini izlemeyi bir an keserek, sürekliliğin egemenliği besleyen özelliğini, Orta Çağ'ın zaman düşüncesiyle Yeni Çağ'ın zaman düşüncesi arasındaki farka değinerek incelemek yararlı olabilir. Tabii bu iki düşünce arasındaki fark, Kilise'yle, Yeni Çağ'ı temsil eden sosyal

73) Francisco de VITORIA. *Vitoria et Suárez*, s. 24.
74) Gérard MAIRET. *Le dieu mortel*, s. 37.

kategorinin, tacirlerin topludeğerleri arasındaki farktır. Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a geçmek, Orta Çağ hıristiyan etiğinden, Yeni Çağ ticaret etiğine geçmek demektir. Bu yüzden sorunu, Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a, kentlerin ve tacir sınıfının oluşumu çerçevesinde ele almak aydınlatıcıdır:

Avrupa'da tek tük XII. yüzyılda ortaya çıkan ve XIV, XV. yüzyıllarda yaygınlık kazanan kentlerde, ticaret etiği, kârın bir ilerleme, mübadelenin bir uygarlık aracı olarak görüldüğü[75] yeni bir ahlâk, Kilise'yle soylulara karşı verilen dişe diş bir ideolojik mücadele sonunda gelişti. Batı'nın yarattığı ilk bürokratik organ olan[76] Kilise, başlangıçta, tacirlerin zenginleşmesine hoşgörüyle bakmamıştı, çünkü Yeni Çağ düşüncesini belirleyen en önemli unsurlardan biri, yukarıda vurgulandığı gibi, zamanı düşünmedeki farktı. Ve Kilise, ticaret etiğine, zaman kavramına ilişkin öğretilerle karşı çıktı. Hıristiyanlık kârı reddetmişti. Aralarında Aquinolu Tommaso'nun da bulunduğu dinbilimcilere göre, örneğin tefecilikte satılan şey olsa olsa zamandı; oysa, zamandan kâr sağlama amacıyla yararlanılamazdı, çünkü o yalnızca Tanrı'ya aitti[77]. Bu örnek, Orta Çağ'ın dünyevi hayat karşısında göksel hayata, geçici hayat karşısında sonsuz hayata ağırlık veren anlayışıyla, Yeni Çağ'ın dünyevi hayatı ön plana çıkaran anlayışı arasındaki farklılığı ortaya koyar. Augustinus'a göre, zaman süredir, oysa merkezi dünya olan evrenin yaratılmasından önce, ne zaman ne de tabii süre vardır. Zaman, süre, hareketin ölçüleridir, sonsuzluk ve Tanrı'ysa hareketsizdir. Tanrı için zaman olmaz[78]. Tanrı evrenin merkezi olan dünyayı yaratırken ona hareket vermiş, dolayısıyla onu süreli kılmıştır. Ama aslolan, sonsuz hayattır, sürekliliktir, zamandışılıktır. Bu, dünyevi hayatın geçiciliğini, önemsizliğini savunan öğreti ve geçici güç ilişkilerinin kaynağını sonsuzluğa, yani Tanrı'ya gönderen kuramsal temeldir. Ticaret etiği, bunun karşısında, dünyevi hayata ağırlık verecek, zamanın dünyevi amaçlar doğrultusunda kullanılmasını meşrulaştıracaktır. Geleneksel zaman anlayışının çöküşünün izdüşümünde, bir dünya görüşünün, bir kozmos tasarımının parçalanmasıyla[79] geleneksel adalet anlayışı da çöker: Yeni bir dünya, yeni bir *episteme*; bağrında hak ve adalet, değerler ve karşılaştırılabilirlikleri sorusunun bütünüyle yenilenmiş temeller üzerinde ortaya atılmasını gerektiren yeni bir düşünme biçimi[80]... Feodal nitelikli

75) Gérard MAIRET. "L'Ethique marchande". *Histoire des idéologies II*, s. 212.
76) Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, s. 103.
77) Gérard MAIRET. "L'Ethique marchande" *Histoire des idéologies II*, s. 222.
78) Alfred WEBER. *Histoire de la philosophie Européenne*, s. 139.
79) Fernand DUMONT. *Les idéologies*, s. 58.
80) François EWALD. *L'Etat Providence*, s. 567.

hukuki ve idari düzen, mesleğinin ahlâkıyla yoğurulan sosyal kategoriye uymayacaktır. Tacirler, ihtiyaçları doğrultusunda, yeni hukuki düzenlemeler isteyecek, feodal adaleti sağlamaya yönelik hukuki yöntemlere karşı çıkacaklardır. Düello bunlardan biridir. Bir kez ve her zaman için belirlenmiş düzende, ilahi adaletin haksız olanı gösterdiği yöntem... Tacir eski hukuk sistemine karşı çıkarken, Tanrı'nın el atmadığı bir dünyevi düzenin savunuculuğunu yapmakta, bir dünyevi adalet istemektedir. Artık tanrısal adalet Öteki Dünya'da gerçekleşecektir. Bu dünyadaysa, adalet, baştan sona dünyevi bir şeyin (ya da bir kurgunun) Mülk'ün temeli olacaktır. Bu doğrultuda ona, yeni bir sonsuz kaynak aramak gerekecektir. Kaynağa en uygun adı da, 1880'de Johann Gottlieb Fichte koyacaktır[81]...

Ancak hemen belirtmek gerekir ki, yeniden doğan insan bir tanrıtanımaz değildi: Yeni düzenin sözcüleri de dinsel inançları son derece güçlü insanlardı. Bu dönemde yapılan her ticari sözleşme, Tanrı, İsa, Meryem... sözcükleriyle başlıyordu. Yalnız, artık eyleminin belirleyicisi sayılan insanla yaratıcısı arasındaki ilişki farklı biçimde düşünülüyordu... Tacir dünyevi işleri, ticari etkinlikleri, Tanrı'nın karışmadığı bir alanda sürdürdüğünü savunuyordu. Laikleşme sözcüğünün anlamını bu farklılıkta (dünyevileşme) aramak gerekir: Dünyevi ilişkileri Tanrı yönlendirmediğine göre, onun yerini alacak yeni bir yönlendiriciye, kapalı ya da açık, ticari devlete ihtiyaç duyulmaktadır. Modern siyasi-hukuki kavramsallaşma bu arayışın ifadesi, Tanrı'nın dünyevi alandan dışlanması da modern kavramların varlık nedenidir.

Ticaret etiğine karşı verdiği mücadelede, Kilise, mübadelenin başa çıkılmaz gücü karşısında adım adım geriler ve zamanı tacire kaptırır. Mesafeler, ölçüler, sayılar gibi, zamanı da yeniden düşünmek tacirin görevi olmuştur. Orta Çağ'ın aydını olan din adamının yerini, pratik kaygılar ardında, kağıt kalem kullanarak iş yapmak zorunda olan yeni bir aydın tipi, Kilise'nin yerini de bu yeni aydını yetiştirecek olan okul alacaktır. Değişken tanrısal zamana, değişken dini bayramlara göre düzenlenmiş Kilise takvimi ve bu takvime uygun hayat tarzı, geleceğe yönelik kâr hesapları peşinde, değişmez bir zamanlamaya ihtiyaç duyan tacire uymamaktadır. Düzenli ticari hesapların yapılabilmesi için, yıl 25 Mart ya da 25 Aralık ya da 22 Mart'la 25 Nisan arasındaki belirsiz bir tarihte değil, hep 1 Ocak'ta başlamalıdır[82]. Sosyal hayat, güneş saatini izleyen ve dolayısıyla mevsimlere bağlı olarak değişen çan seslerine göre değil, yirmi dört eşit saati vuran ve tacirin eseri olan meydan saatlerine göre düzen-

81) Johann Gottlieb FICHTE. *L'Etat commercial fermé.*
82) Gérard MAIRET. "L'Ethique marchande". *Histoire des idéologies II*, s. 227.

lenmelidir. Kent meydanlarında Kilise çanlarıyla rekabet etmeye başlayan bu saatler, zamanın ve dolayısıyla, sosyal hayatın laikleşmesinin işaretleri olurlar. Artık, dünyevi etkinliklerin kendilerine özgü bir zamanı vardır; düşüncenin de yeni bir tarihi... 1336'da Milano'da, ilk meydan saati yeni zamanı haber verir; 1324'te, yeni sosyal kategorinin sözcüsü Padovalı Marsilius, *Barışın Koruyucusu*'nu yazmıştır. Bu yüzden, Yeni Çağ'ın Milano'da 1336'da, modern düşüncenin de 1324'te Padova'da müjdelendiği söylenebilir. Tabii, Orta Çağ'la Yeni Çağ'ı birbirinden ayıran temel farkın zamanı düşünmedeki fark olduğu kabul edilirse ve yalnızca düşünsel açıdan işlevsel olduğu için, Avrupa'nın teoride ve pratikte, sözde topyekun Yeni Çağ'a sıçradığı bir tarihi mutlaka benimsemek gerekiyorsa.

Çalışmada başlangıç tarihi 1576 olarak belirlenen bir düşünsel kesinti üzerinde durulduğunu bir an için unutup, bu tür kurgusal kaygılardan kurtularak, pratikte, Yeni Çağ'a geçişin ne olamayacağını düşünmek gerekebilir: Tarih ve tabiat düşüncesi açısından, Orta Çağ'la Yeni Çağ arasında bir kesinti olduğu açıksa da, pratikte, tarihin kronolojik kesintilerine, ya da Yeni Çağ'ı temsil eden her şeyin kesin olarak ortadan kaybolduğu "tarihi bir *no man's land*"e ulaşmak için, 775'lerin Batı toplumuna geri dönmek gerekecektir[83]. Bu tarihten, XV-XVI. yüzyıllara doğru çıkarken de, sık sık, Orta Çağ'a özgü unsurlara rastlanacaktır. Kentlerin ticarete bağlı gelişim sürecini de, daha doğrusu her kentin farklı tarihini de aynı mantıkla izlemek gerekir. Kuzey İtalya ve Belçika'da kentsel gelişimin ilk belirtileri X. yüzyılda görülmeye başlandı, ama XV ve XVI. yüzyıllarda bile, Avrupa'nın birçok yöresi, özellikle de doğu kesimi, feodal niteliğini koruyordu. Zamanı düşünmedeki farklılığın önemini vurgularken, nesnel gerçekliğin bu yönünü gözardı etmemek doğru olur.

Zamanın dünyevi amaçlar doğrultusunda kullanılmasını meşrulaştırma gereği, sonsuzluğun ya da sürekliliğin bir odaktan başka odağa kaydırılması gereğine eşlik eder. Dünya ötesi sonsuzluk düşüncesi, dünyevi süreci devri bir hareket olarak sınırlıyordu: Sonsuz hayatla noktalanan geçicilik... Dünyevi ilişkileri bu geçicilik, bu önemsizlikten kurtaracak, hayatın ötesinde değil, hayatın içinde, yeni bir sürekli güç, bir sonsuzluk kaynağı bulunmalıydı: Orta Çağ'ın devri zaman anlayışının yerine yeni bir tarih düşüncesini, Yeni Çağ'ın evrimci, tekçizgili zaman anlayışını anlamlı kılan bir odak... Siyasi düşünce tarihinin bir diğer adı, "tarihi düşünme siyaseti" olabilir. Machiavelli öncesinde tanrısallıkla meşrulaştırılan, Machiavelli'de tanrısallıktan soyutlanarak hiçbir şey tarafından

83) Lucien FEBVRE. *Combats pour l'histoire*, s. 127.

meşrulaştırılmayan bir siyasi güç ilişkileri düşüncesinin yerine, Yeni Çağ'da, egemenlik kuramı sayesinde, dünyevi ilişkileri anlamlı kılacak ve onları tekçizgili bir gelişim sürecinde sunacak, tanrısallık dışında süreklilik kazanmış ve meşruiyetini de doğrudan doğruya bu süreklilikten almış bir siyasi güç ilişkileri düşüncesi...

– Eşitsiz (dünyevi, geçici) güç ilişkileri kaynağını tanrısallıkta buluyor. Orta Çağ düşüncesi.

– Eşitsiz (dünyevi, geçici) güç ilişkileri tanrısallıktan soyutlanıyor. Machiavelli düşüncesi.

KESİNTİ

– Eşitsiz (dünyevi, sürekli) güç ilişkileri kaynağını süreklilik kazandırılan tanrısallıkdışı bir ilkede (dünyevi Yasa) buluyor. Yeni Çağ düşüncesi ve yeni bir tarih düşüncesi.

3. Siyasi İktidar = Yasa/Uygulama Bağlantısı

Mairet, "*La genèse de l'Etat laique*" ("*Laik devletin doğuşu*") adlı makalesinde, egemenlik kuramının Batı siyasi düşünce tarihi içinde oynadığı çok önemli rolü anlatırken, Batı siyasi-hukuki kavramsallaşmasının sınırlarını kesin bir biçimde çizer: Laik modern devletin XVI ve XVII. yüzyıllarda, teoride ve pratikte, Batı'da oluştuğu savı, onun, özellikle egemenlik kavramını içeren ayırdedici niteliklerine dayanır. Soruna böyle bakıldığında, "Orta Çağ'da teoride ve pratikte devlet var mıydı?" sorusu, anlamsız bir soru olarak belirecektir. Laik modern devletin özgün niteliğini kavrayabilmek için, önce egemenlik kavramını çözmek gerekir. Laik modern devlet öğretileri, bu kurucu kavram çevresinde toplanırlar. Avrupa siyasi kurumlar tarihi açısından da, devlet ideolojisi denen şeyin aydınlatılabilmesi için, egemenliğin kesinlikle belirleyici olduğu kabul edilmelidir. Tekçizgici bir yaklaşımla, belli bir toprak üzerinde, belli bir yönetime itaat eden, belli bir topluluk söz konusu olduğunda, hemen, devlet sözcüğünü kullanmaktansa, sınırları kesinlikle çizilen çerçeve dışında kalan siyasi oluşumları devlet saymamak ve devlet hakkında, egemenlik kavramına ayırdedici özellik tanıyan kesin bir tanımlama yapmak gerekir: Egemenliğe ilişkin sorun, siyasi iktidar öznesinin –hukuken ya da fiilen gücü kullanan (uygulayan)– kim ya da ne olduğunu bilme sorunudur ve bu sorun, Orta Çağ hıristiyan

düşüncesinin de temel sorunuydu. Ama Orta Çağ hıristiyan düşüncesi, siyasi iktidar sorunsalını, egemenlik çerçevesinde oluşturmadı. Yeni Çağ düşüncesiyle arasındaki can alıcı farklılık da budur. Orta Çağ'da, Papa'yla İmparator arasındaki çatışma, Paulusun, teokratik bir anlayışın ifadesi olan şu açıklamasıyla belirlenmiştir: İktidar yalnızca Tanrı'dan gelir ve iktidardakiler Tanrı tarafından atanmışlardır. Bu anlayış, egemenlik kavramıyla asla uyuşamayacak bir anlayıştır. İki güç arasındaki çatışma, bir egemenlik çatışması değil, kaynağını Tanrı'da bulan bir siyasi çatışmadır.

Mairet'ye göre, XIV ve XV. yüzyıllarda, tabii daha önce de, gücün tanrısal odaklı olmadığı düşünülemezdi. Orta Çağ hıristiyan düşüncesinde, güç hep tanrısallıkla birleştirilir ve onun Tanrı tarafından kime verildiği araştırılırdı. Siyasi gücün meşrulaştırılmasına yönelik bu kuramsal çaba, devlet kavramının oluşumuna izin vermeyecek bir engeldi. Siyasi iktidarın tanrısallığı düşüncesi aşılamıyordu. *A priori* tanrısallık yüzünden, Orta Çağ hıristiyan düşüncesinde, siyasi iktidar ilişkisi sorunu, hep Tanrı'yla bağlantısı açısından ele alınabilmiş, bir yönünü ilke açısından Tanrı'nın, diğer yönünü kullanım açısından uygulamanın başında olanın –sahibi değil– oluşturduğu ikibaşlı bir sorun olarak kalmıştı. Bu çerçevede sorulabilecek soru, Papa'yla İmparator'dan hangisinin, tanrısal ilke (Yasa) adına, siyasi gücü kullanabileceğine ilişkin soruydu ve iki odak arasında gidip gelen bu düşünce, egemenlik kuramıyla Yeni Çağ'da keşfedilecek ve devlet kavramını oluşturacak çözümü bulamadı: Egemenlik kuramıyla, devlette, Orta Çağ'ın hep ayrı tuttuğu ilke (Yasa) ve kullanımın (uygulama) birleştirilmesi... Bu sayede, ilke-kullanım eski bağlantısı değişikliğe uğrayacak ve artık, siyasi güç, uygulamanın Yasa'ya bağlanması demek olan meşruiyetini tanrısallıkdışı bir odakta bulacaktı. Tanrısal ilke-kullanım (Yasa/uygulama) eski bağlantısının sürdüğünü ya da siyasi gücün meşruiyetini Tanrı'dan aldığını düşünen bir dönemde, devlet ve tabii egemenlik kavramlarının hiçbir anlamı olamazdı. Bunları, aşırı bir titizlikle, yalnızca belli bir kavramsal alan içinde kullanma çabası, basit bir sözcükler kavgası sayılamaz. Egemen devlet sözcükleri, her türlü siyasi iktidar anlayışının iki vazgeçilmez unsurunun yepyeni bir bağlamda eklemlendiklerini gösterir: Güç ilkesi (Yasa) ve gücün kullanımı (uygulama). Bu açıdan, egemenlik, devlet kuramının temel kuramsal unsurudur[84]... Yeni Çağ'ın yeni ilişkisi: Zamandışı Bir'le, bireysel ya da toplu *corpus*, aşkın egemenlikle dünyevi hayat arasında[85]...

84) Gérard MAIRET. "La genèse de l'Etat laïque". *Histoire des idéologies II*, s. 284-287, 288, 289, 310, 312.

85) Claude LEFORT. *Essais sur le politique*, s. 317.

4. Devletin Kapısını Açan Sihirli Sözcük

Egemenlik, siyasi gücün kullanımını meşrulaştırmak için yeni bir dışsallık oluştururken, yeni bir siyasi iktidar tipi düşüncesini mümkün kılacaktır: Devlet ya da kurumsallaşmış siyasi iktidar. Ve egemen devlet Bir'dir. Tekrarlamak gerekirse, Machiavelli de, hükümdarın siyasi gücünü Bir olarak düşünmüştür. Ama Machiavelli ötesinde, söz konusu olan, dışsallığın farklı bir biçimde yeniden kurulması, tanrısallıktan bağımsızlaşmış bir siyasi güç düşüncesinin hükümdarın bedensel varlığına bağlı kalmaktan kurtarılması, egemenlik denen ve soyut niteliğini zamandışılıktan, süreklilikten alan kavramın oluşturulmasıdır. Bölünmezlik siyasi gücün kullanılmasına ilişkindir. Somuttur. Süreklilik ilkeye ilişkindir. Kavrama dışsal anlamını kazandırır. Soyuttur ve bu yüzden, egemenliği egemenlik yapan özelliktir. Modern siyasi-hukuki kavramların en belirsizi, en kapalısı olan egemenlik, onun sayesinde, tanrısallıkdışı gizemliliğe kavuşmuştur. Laikleşme diye adlandırılan süreç ya da her siyasi iktidar düşüncesinin vazgeçilmez meşrulaştırıcı unsuru dışsallığın ya da kutsallığın, Batı düşüncesinde bu kez tanrısallık dışında oluşturulması, süreklilikle beslenen egemenlik kavramıyla başlar. Devlet onunla kutsaldır.

Meşruiyet arayışı, zorunlu olarak, siyasi gücün onu kullananlardan ayırdedilmesini gerektirir, başka bir çözüm yoktur, çünkü meşruiyet bir bağlantıyı zorunlu kılar. Kendiliğinden meşruiyet olamaz, şu ya da bu ilke adına meşruiyet vardır, ama güç bir kez, onu kullananların kişiliklerinden ayrıldığında, soyut bir dayanağa ihtiyaç duyan antiteye dönüşür, bu dayanak da devlet olacaktır[86]. Devletin ortaya çıkmasını sağlayacak adım atılmıştır: O, egemenlik sayesinde, varlık nedenini ve amacını kendinde bulan bir siyasi iktidar tipidir (kurumsallaşmış). İlkesini başka yerde aramaz; deyim yerindeyse, dışsallığı içselleşmiştir. Meşruiyetini kendinden alır ya da o doğrudan doğruya meşruiyettir[87]. Machiavelli, sosyolojik diye adlandırılabilecek bir yaklaşımla, siyasi gücün kullanıldığı somut eşitsiz ilişkiler alanını tanımlamıştı. Ama devletin düşünülebilmesi için, onun soyut bir bütün olarak açıklanabilmesi gerekiyordu; Machiavelli'nin yaptığı gibi, hükümdarın somut eylemini düşünmek değil, devleti egemenlikle tanımlamak ve gücün uygulanmasını yeni bir Yasa'ya (dünyevi) bağımlı kılmak gerekiyordu. Orta Çağ'da siyasi gücü kullananlar nasıl tanrısallığın temsilcileriyse, Yeni Çağ'da da siyasi gücü kullanan-

86) Georges BURDEAU. *L'Etat*, s. 46.
87) Gérard MAIRET. "La genèse de l'Etat laïque". *Histoire des idéologies* II, s. 309.

lar, devletin (sonra da ulusun) temsilcileri olacaklardı. Devlet Louis XIV olamazdı. Kral ölecek ve "yaşasın Kral!" diye bağırılacaktı.

John Rawls, kurumu, önce soyut sonra somut boyutlarıyla şöyle tanımlar: Kurum, her şeyden önce, soyut bir nesne, bir kurallar sistemiyle dile getirilmiş, olası bir davranış biçimidir; sonra da, bu kuralların buyurduğu eylemlerin, belli bir anda ve yerde, belli kişilerin düşünce ve davranışlarında somutlaşmasıdır[88]. Kutsallaşmış siyasi iktidar tipinden kurumsallaşmış siyasi iktidar tipine geçiş sözcükleri, kişiden kuruma, somuttan soyuta geçişin en açık belirtileridir. Siyasi iktidarın ne olduğunu ve nerede olduğunu kesin olarak saptamak bundan böyle imkânsızlaşacaktır. Kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi olarak devlet (ulus-devlet), egemenliği altındaki gerçek kişilerin –siyasi gücü kullananlar kadar yönetilenlerin de– bedensel varlıklarından bağımsızlaştırılarak ya da insansızlaştırılarak düşünülecektir. Yoksa, devletin, belli bir anda etki alanı içindeki bu gerçek kişilerin tamamının hayata veda ettiği zaman ortadan kalkması ya da doğan ve ölen her gerçek kişiyle nitelik değiştirmesi söz konusu olurdu. Fani insan karşısında, devletin kalıcılığına inanıldığına göre, bu inanca denk düşecek özellik, söz konusu siyasi iktidar tipinin kurumsallaşmışlığıdır. Bu yüzden, kurum sözcüğünü, sürekliliğe ilişkin bu anlamıyla düşünmek gerekir. Her toplum, dünyasını anlamlı kılmak zorundadır; totemleriyle, tanrılarıyla, Tanrı'sıyla, kralının hem ölümlü hem ölümsüz çifte bedeniyle... Topluluk, onların sayesinde ve ölümlü üyelerin ötesinde sürekli bir bütün olarak ortaya çıkar: Biz... Modern Batı düşüncesinde de bu kez belirip, Batı toplumunu ve Ötekiler'i birbirlerine göre anlamlandıran kurum (önce kral-devlet, sonra ulus-devlet), zorunlu olarak, bir simgesellik ağı içinde kurulur[89].

Bodin, özgün basımı 739 sayfadan oluşan *Les six livres de la République*'in (*Respublica'nın altı kitabı*) ilk cümlesinde şöyle der: "Respublica, birçok ailenin ve ortak çıkarlarının, egemen bir güçle, doğruluk üzere yönetilmesidir"[90]. Egemenlikle, devleti siyasi gücü kullanandan ayıran ve ondan önce varolup ondan sonra da varolacak olan soyut bir güçle... Laik modern devleti doğuran ve dört yüzyılı aşkın bir süredir etkinliğini koruyan efsane budur. Temel özelliği süreklilik olan egemenlik efsanesi: Devletin ruhu[91]. Devlet, siyasi gücü kullananın ötesinde, bir insan yaratısı olarak, ruhuna, yani ölümsüzlüğe kavuştuktan sonra varolabilirdi.

88) John RAWLS. *Théorie de la justice*, s. 86.
89) Cornelius CASTORIADIS. *L'institution imaginaire de la société*, s. 207.
90) Jean BODIN. *De la République*, s. 11.
91) Gérard MAIRET. "La genèse de l'Etat laïque". *Histoire des idéologies II*, s. 310.

5. *Bodin'in Düşünemediği: Sosyal Sözleşme*

Buraya kadar, Bodin'in yarattığı egemenlik kuramı, birdenbire ve dolaysız olarak, "görünmez"[92] devlete can vermişçesine incelendi. Ne var ki, Bodin'in bir kuramcı olarak, siyasi-hukuki kavramsallaşma içindeki yeri belirlenmedi ya da henüz Bodin'e şu soru yöneltilmedi: Süreklilikle beslediği bu egemenlik kuramı, bugünkü anlamında, laik modern devletin düşünülebilmesine imkân verir mi? Vermezse, devletin ilerde düşünülmesini sağlayacak kuramı yaratan Bodin'i, devleti düşünmekten alıkoyan sınırlar nelerdir? Ve Bodin'in egemenlik kuramı, Leviathan'ı tek başına oluşturamayacaksa, bu soğuk canavarı, ölümlü tanrıyı oluşturmak üzere, söz konusu kuramsal çabaya başka hangi çabanın eklemlenmesi gerekir?

Kitabında, *siyasi corpus*'a denk düşen bir *edebi corpus*'u tanımlayan Pierre Brunel, Georg Jellinek, Carré de Malberg, Georges Burdeau'nun savlarından yola çıkarak şöyle der: Bodin'in kuramsal çabası, Fransa krallarının, dışta Papalık'a, içte de feodaliteye karşı mücadelelerinde, krallığı güçlendirme kaygısınca belirlenmişti. Bodin, *summa potestas* diye adlandırdığı egemenlikle, *respublica*'nın otoritesini belirginleştirmeye çalışan bir Fransız usulü egemenlik kuramcısıdır. Öncelikle, Bodin'in düşüncesini biçimlendiren bir siyasi misyon vardır: Fransa kralını, Papa ve feodal güç odakları karşısında bağımsız kılmak[93]... Bodin, bir yandan egemenliği siyasi gücü kullanandan bağımsızlaştırırken, *respublica* halini yönetim biçiminden ayırırken, öte yandan bir çelişkiyle, kralı egemenlikle özdeşleştirmekten geri kalmaz. Sonra, egemenlik kuramının tüm özgünlüğüne rağmen, Bodin, Aristotelesçi izler taşıyan bir siyasi düşüncenin sahibidir. Üstelik, egemen hükümdar hâlâ, Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsünden başka bir şey değildir. Bütün bu düşünsel sınırlar birbirine eklenince, ortaya, uyrukların krala, kralın da tabii yasalara itaat ettiği bir Fransız monarşisi[94] savunusu çıkar. Louis XIV, Leviathan'ın yazıldığı 1651'de değil, ama 1576'da, laik modern devlete karşı, *respublica* olabilirdi; çünkü Bodin düşüncesinde, gerçek anlamda devlete yer yoktu.

Söz konusu düşünsel sınırları hukuki çerçevede ya da kaynağını bir insan yaratısı olarak devlette bulan pozitif hukukla, toplum ve hukukun, tabii ya da tanrısal bir düzenin ifadesi olduğuna ilişkin Aristotelesçi-hıristiyan tabii hukuk çatışması içinde ele almak aydınlatıcı olabilir: Egemenlik, son çözümlemede ya da savaş açmak, barış yapmak, memur

92) Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, s. 120.
93) Pierre BRUNEL. *L'Etat et le souverain*, s. 116.
94) Ayferi GÖZE. *Siyasal düşünceler ve yönetimler*, s. 124.

atamak, bağışlamak, para basmak, vergi koymak gibi yetkilerden önce, yasa yapma ve yasayı iptal etme gücüdür[95]. Bu nedenle, Bodin düşüncesinde egemenlikle özdeşleşen kral, hukukun kaynağına dönüşür. Yalnızca o kurallar koyabilir ve bu kurallara uyulması için zora başvurabilir. Ayrıca, koyduğu kurallar kendisini sınırlamaz. Bodin'in bölünmez egemenliğiyle, siyasi-hukuki merkezileşme gerçekleşmiştir.

Buraya kadar, Bodin yenidir, çünkü henüz hukukun kaynağı ne Tanrı'dır ne de tabiat. Bodin, egemen gücün eski yasaları iptal etme, yeni yasalar yapma imkânından sık sık sözederken[96], pozitivist hukuk kuramlarının ilk temel taşını yerine yerleştirir[97], ama bir adım ileriye gidemez. Sınır, kralın tabii yasalara uyması gerektiği söylendiği anda çekilmiştir: Adalet yasanın amacıdır, yasa hükümdarın eseridir/SINIR/Hükümdar Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsüdür, öyleyse hükümdar yasası tabii yasayı örnek almalıdır[98]. Hukuki düzenin kaynağı olarak sunulsa da, egemen güç ya da kral, önünde sonunda, Tanrı'nın temsilcisidir ve Ona karşı sorumludur: Kaynağın da kaynağı vardır ve hukuk Bodin düşüncesinde yeterince pozitifleşmemiştir. Bu açıdan, Bodin'in, süreklilik sözcüğünü kullanırken, bugün egemenlik çerçevesinde bu sözcüğe verilen anlamı hedefleyip hedeflemediği, haklı olarak sorulabilir. Görünüşe bakılırsa, Bodin, egemenliği yalnızca sınırlı süreli olarak siyasi gücü kullananların kişiliklerinden soyutlamak istemiştir. Bunun için de, *respublica* halleri olan monarşik, aristokratik, popüler hallerle, yine monarşik, aristokratik, popüler olabilecek yönetim biçimlerini birbirinden ayırmıştır. Bu ayrımla, her bir hale üç yönetim biçimi denk düşeceğinden, sonuçta, dokuz yönetim biçiminin düşünülebilmesi sağlanmıştır: Monarşik halde, monarşik, aristokratik, popüler yönetim biçimleri; Aristokratik halde monarşik, aristokratik; popüler yönetim biçimleri; Popüler halde, monarşik, aristokratik, popüler yönetim biçimleri... *Respublica* hallerine sınırlı süreli yönetim biçimleri karşısında süreklilik kazandıran bu keşif sayesinde, *respublica*'nın yönetim biçiminden bağımsızlaşmasıyla, egemenlik kavramı ortaya çıkacaktır. Ama popüler halde egemen güç halk, aristokratik halde halkın küçük bir kesimi, monarşik halde de kraldır[99]. Bunlar belli kişileri, belli süreler için, siyasi gücü kullanma yetkisiyle donatırlar.

Bodin sürekliliğe egemenlik kavramını yeterince dışsallaştıracak anlamı vermemiş, önce egemenliği siyasi uygulamanın başındakinden, sonra da bu sonuncuyu Tanrı'dan bütünüyle bağımsızlaştıramamıştır.

95) Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, s. 493.
96) Jean BODIN. *De la République*, s. 48-55.
97) Thomas FLEINER-GERSTER. *Théorie générale de l'Etat*, s. 181.
98) Mehmet AKAD. *Genel kamu hukuku*, s. 28.
99) Jean BODIN. *De la République*, s. 13.

Hiçbir ülkenin, başlangıçta, aristokrasi ya da halk tarafından yönetildiğinin görülmediğini, ilk *respublica* halinin –en tabii hal– monarşi olduğunu söyleyen Bodin, egemenliği yalnızca monarşi açısından düşünmüş[100], Mairet'ye göre halkın olası her egemenliğin sınırını oluşturduğunu görememiştir[101]. Bodin, devlete doğru kendi kuramını aşamaz. Bu yolda, onu kuramı aşacaktır. Egemenlik kanlı canlı bir kişiyle, Louis XIV'le özdeş kalmaktan kurtulacak, kendisini gerçek egemenlik yapacak olan gerekli bağlantıyı soyut bir bütünle kuracaktır. *Societas*...

Artık, Bodin'in eksik unsurlu egemenliğinden eksiksiz egemenlik kuramına[102] geçilmesi gerekmektedir: Sosyal sözleşme kuramının katkısıyla... Hükümdar egemenliğini tanrısal hukuka dayanarak meşrulaştırırken –Tanrı inayetiyle hükümdar olduğu için ilahi yasalara bağlı kalmalıdır– sosyal sözleşmeyle yeni bir meşrulanma tipi doğacaktır; sosyal sözleşme, egemenliği kendi dışında kurulmuş aşkın bağlardan kurtaracaktır[103]: Bodin düşüncesinden... Fransa'dan İspanya'ya, Lân'dan Salamanca' ya, Francisco Suárez'i keşfetmek için yapılan bir yolculuk sonunda... Georges Balandier, E. Kantorowicz'in *The King's two bodies*'de, "*kralın iki bedeni*" ya da "*corpus*"u kurgusunu nasıl açıkladığını aktarırken, Yasa'nın hem tanrısal hem de insani yanlarını hatırlatan ya da tanrısallığın iki boyutu görünen-görünmeyen ayrımına dayanan[104] bu ilahiyatçı-hukuki kurgu sayesinde, egemenin iki varlığa kavuştuğunu söyler: Ölümlü bedensel "*corpus*"la tabii bir varlık, ölümsüz "*siyasi corpus*"la mistik bir varlık[105]...

Suárez düşüncesinde, sosyal sözleşmeyle kurulacak olan, bu *mistik siyasi corpus*'tur. Tanrı gölgesinde...

IV. İkinci Kurucu Kavram: Sosyal Sözleşme

1. Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı

Klasik siyasi düşünce tarihi, Jean Bodin'in egemenlik kuramından Hobbes'un sosyal sözleşme kuramına sıçrayarak, kestirme yoldan laik modern devlet düşüncesine ulaşırken, bu yolda önemli bir köşebaşını, XVII. yüzyıl

100) Jean BODIN. *Oeuvres philosophiques. Corpus général des philosophes français* V-3, s. 383.
101) Gérard MAIRET. *Le dieu mortel*, s. 80.
102) Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, "Halk ya da ulus egemenliğinin kuramsal temelleri üzerine birkaç düşünce." *AÜSBF dergisi*, XLI. 1-4.
103) Thomas FLEINER-GERSTER. *Théorie générale de l'Etat*, s. 185.
104) Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, s. 73.
105) Georges BALANDIER. *Le détour*, s. 27.

İspanyol düşüncesini ve Francisco Suárez'in sosyal sözleşme kuramını ısrarla görmezden gelir. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, basit ve haksız neden, genelde, Batı düşüncesinin Pireneler ötesi düşünceyi, en azından İspanya AET'ye girene kadar yoksaymasıdır. Oysa laik modern devleti, Katolik Dünya İmparatorluğu hedefi ardında, dünyanın dört köşesine taşıyarak bir sömürgeleştirme ağı içinde en basit toplumdan en gelişmiş imparatorluklara kadar farklı devletsiz toplum tipleri karşısına koyarak, Batılı/Öteki ilk ikilemini kuran düşünce ispanyol düşüncesidir. Bu sömürgeleştirme ya da sivilleştirme, devletleştirme çabasını meşrulaştırma görevi, aralarında Andrés de Olmos, Toribio de Benavente Motolinía, Bernardino de Sahagún gibi[106] Latin Amerika'daki ilk etnologlar diye adlandırılabileceklerin de yer aldığı, genelde din adamı olan ispanyol düşünürlere düşmüştür. Bu nedenle, söz konusu düşünceyi bir yana itmek, laik modern devlet mantığının kavranmasını zorlaştıracak önemli bir hata olur. Cristóbal Colón Amerika'yı 1492'de keşfetti, izleyicisi Machiavelli de siyasi iktidarın mantığını 1513'te... Siyasi düşünmeyi keşfetmek, aynı zamanda Yeni Dünya'yı keşfetmek, Öteki'ni ya da bir Ayna'yı keşfetmektir. İkincisi, önemli nedense, Suárez'in, Machiavelli'den Hobbes'a ulaşan tutarlı çizgide, aykırı bir noktada durmasıdır. Cizvit düşünür, Papalık'a karşı laik modern devleti oluşturan süreçte, kuramsal çabasını Papalık'ın savunusuna adamış görünür. Buna rağmen de, söz konusu kavramsallaşma sürecine vazgeçilmez bir katkıda bulunur. Bu, siyasi düşüncenin, öngörülen hedeflere taban tabana zıt bir düzleme kayabileceğini gösteren ilginç bir örnektir. Papalık'a karşı ilk siyasetbilimci ve de şeytanbilimci Bodin'in oluşturduğu egemenlik kuramına, Papalık yanlısı Suárez'in sosyal sözleşme kuramı eklenecek ve bu aykırı birleşmeden, laik modern devlet düşüncesi doğacaktır. Suárez'e rağmen Suárez'i, bu yolda, yalnız bırakmamak doğru olur.

Bodin'de egemenlik, tanrısallıktan tam anlamıyla soyutlanamadığı için eksik unsurlu bir güç olarak tanımlanmıştır. Sosyal sözleşme kuramı egemen gücü Tanrı yerine toplumla bağlantılı kılarak *consensus*'le eksiksizleştirecektir. Artık soyut güç, varlığını yönetilenlerin rızasına dayandıracaktır. Bu, ulus egemenliğine açılan yoldur... Her ilk arayışı genellikle yanıltıcıdır, çünkü İlk'in de ilki vardır. Ve sosyal sözleşme deyince, kavramı ortaya atan o olmasa da, akla önce Thomas Hobbes gelir. Oysa ispanyol düşüncesine ve Suárez'e hakkını vermek için sosyal sözleşmeyi Hobbes'a gerekli kavramsal olgunluğa eriştirenin Suárez olduğunu kabul

106) Christian DUVERGER. *La conversion des indiens de Nouvelle- Espagne*, s. 195.

etmek gerekecektir. Tabii, Suárez düşüncesinde açıkça kurumsal bir yönde gelişip serpilen sözleşme kuramını yavaş yavaş ona hazırlayan da Calvinci akım olmuştur; öte yandan, bu kuramın köklerinin Antik Yunan düşüncesinde bulunduğuna ilişkin savları hatırlamak yerinde olur[107].

Sosyal sözleşme kuramı ötesinde, 1651'den 1690'a, *Leviathan*'dan *Two treatises of government*'a (*Sivil yönetim üzerine iki deneme*) gidildiğinde, bir başka deyimle, klasik ekonomi politiğin kurucusu sayılan John Locke'a gidildiğinde, totaliter düşüncenin temsilcisi sayılan Hobbes'dan liberal düşüncenin temsilcisi sayılan Locke'u ayıran bir mülkiyet kuramına ulaşılır. Siyasetbilimcilere göre Locke, insanın kendi kendisinin ve dolayısıyla emeğinin maliki olduğunu söyleme dehasını göstermiş, böylece özel mülkiyeti doğrulamış ve Adam Smith'in kamusal alan/özel alan ikilemini oluşturmasını sağlamıştır. Kuram gerçekten Locke'un yaratısı olsaydı, Hobbes'un totaliter düşüncesinin, liberal düşünceye göre, kavramsal önceliğine getirilen açıklamalardan birini oluşturabilirdi. Ne var ki, bu sav da, ispanyol düşünürler dominiken Francisco de Vitoria (1480-1546) ve cizvit Francisco Suárez'in (1568-1617) kuramsallaştırdıkları bir savdı. Onlar, insanın kendi bedeninin maliki olduğu (*dominus sui corporis*) düşüncesine dayanmışlardı. Suárez şöyle demişti: İnsan kendiliğinden ve de akla sahip olduğu için, kendisi, yetenekleri ve yeteneklerini kullanmaya yönelik organları üzerinde güç sahibidir ve bu yüzden tabii olarak özgürdür[108]. Bu, Locke'a atfedilen kuramdır: İnsan özgürdür ve bu özgürlük kendi kendisinin maliki olmasından kaynaklanır. Böylece mülkiyet sorunu ön plana geçmiş ve meşruiyetin ana konusu olarak ele alınmayı gerektirmiştir[109]. Öyleyse, hem sosyal sözleşme hem de özel mülkiyet kavramlarını bugünkü anlamında kullanan Suárez'i, örneğin Locke'un yerine, liberalizmin öncüsü sayılmaktan alıkoyan nedir? –Öncelikle, sorunu Papalık'ın sözcüsü olarak çözümlemek zorunda kalması... Hobbes ve Locke, dünyevi ilişkilere laik bir bakış atarlarken, Suárez onları tanrısal kaynaktan –en azından bütünüyle– soyutlamadan düşündüğünü ileri sürüyordu.

Geç-Rönesans döneminde, krallarla Papalık arasındaki çatışmada, kişiselleşmiş siyasi iktidar tipi (kral-devlet) karşısında Papalık'ı eski gücüne kavuşturmak isteyen ve 1534'te Ignacio de Loyola tarafından kurulan

107) Ayferi GÖZE. *Siyasal düşünceler ve yönetimler*, s. 11, 35, 122; "Onaltıncı yüzyıl düşünürlerinde baskıya karşı direnme." *İÜHF Mec. XXXIV, 1-4*.

108) Pierre-François MOREAU. "Nature, culture, histoire". *Histoire des idéologies III*, s. 42.

109) Pierre ANSART. *Idéologies, conflits et pouvoir*, s. 193; Gérard MAIRET. "Le libéralisme". *Histoire des idéologies III*, s. 152.

cizvit tarikatına bağlı düşünürler, Karşı-Reform hareketi içinde ilginç bir kurama dayandılar. Fikir babalığını "her türlü güç, halk aracılığıyla, Tanrı'dan gelir" diyen Aquinolu Tommaso'nun yaptığı bu kurama göre, kral gücü doğrudan doğruya Tanrı'dan değil, bir tür sözleşmeyle (*pactum*), halk aracılığıyla Tanrı'dan alıyordu. Böylece, gücün delegasyonla verildiği kral, eylemleri açısından belli bir sorumluluk yükleniyordu. Tabii, asıl amaç, kralı Papa karşısında sınırlı yetkili kılabilmekti. Bu düşünceyi sistemleştiren Francisco Suárez, *De Opere LV, VII, No.3*'te şöyle diyordu: Aile ve bireyleri, toplumun yöneticisine ya da üstün bir otoriteye bağlayan ve topluluğun varlık koşulu olan, açık ya da zımni bir anlaşma yapılmadan doğamayacak, belli bir siyasi birlik[110]... Toplum, bu tanımla Suárez'in de amacının ötesinde, yöneticiler karşısında bir ikilemin tarafı olarak devreye girmeye başlamıştı. Bu yüzden ilk önemli sosyal sözleşme kuramcısı sayılması gereken Suárez'in, egemen gücün bir sözleşmeyle kurulduğuna ilişkin düşüncesi, Hobbes'da kral, Rousseau'da da ulus adına yetkinleşecek ve çağdaş devlet/ulus (sivil toplum) ikilemine ulaşacaktır.

Suárez'in yaşadığı çalkantılı dönem gözönüne alınırsa, soylular, Kilise, krallar, köylüler ve tacirler arasındaki çokyönlü, karmaşık mücadelenin sona erdiği, soyluların, soylularla da mücadele eden Kilise'nin ve herkesle mücadele etmek zorunda kalan köylülerin kesin olarak devre dışı kaldıkları bir yüzyılda, sosyal sözleşme kuramının Papa'ya kaybettiği otoriteyi kazandıramayacağı açıktı. Karşı-Reform çabası içinde, yeni sosyal gerçekliğe ayak uydurmaya çalışan, ama bir şeyleri de, örneğin tabii hakları, Reformist yangından kurtarmak isteyen cizvitler, dünyevi her şeyi kapsayan dinsel bütün kavramının, *Universitas*'ın parçalandığı bir ortamda geliştirdikleri bu kuramla, büyük bir yenilik yapacaklardı. Tanrı'nın dışlandığı bir eşitsiz güç ilişkileri alanında, kral/halk ikileminin ilk sözcüleri olarak, kralı hedef almak için geliştirdikleri silahla, önce Papalık'ı vuracaklardı.

2. *Universitas'tan Soyut Topluluk ve Bireye*

Sosyal sözleşmenin ne denli önemli bir düşünsel değişikliğin ifadesi olduğunu kavrayabilmek için, insanların kendi aralarında anlaşarak soyut bir bütün oluşturabileceklerine ilişkin düşünceyi mümkün kılan bir çekirdek kavramı incelemek gereklidir: *Universitas*...ya da Suárez'in kamusal

110) Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir*, s. 67.

gücü tanımlamak üzere kullandığı sözcüklerle, bir bileşim olduğu için kalabalık, bir *corpus* oluşturduğu için de Bir olan şey...[111].

Gérard Mairet'nin, Pierre Michaud Quantin'in *Universitas. Expressions du Mouvement Communautaire dans le Moyen-Age Latin* (*Universitas. Latin Orta Çağ'ında toplulukçu akımın tezahürleri*) adlı kitabına dayanarak yazdığı makaledeki[112] tanıma göre, *Universitas*, Hıristiyanlık'ın Orta Çağ'da oluşturduğu kavramdır ve bu kavramın parçalanmasıyla Yeni Çağ'a özgü kavramlar doğacaktır. *Universitas* sayesinde, kendisini oluşturan üyelerin bedensel varlıklarından bağımsız, onlardan üstün soyut bütünü düşünmek mümkün olmuştur. Bu sözcük, XIII. yüzyılda, öncelikle, bir bütün olarak Tanrı tarafından yaratılan evreni anlatıyordu. Hıristiyanlardan oluşan topluluk, Kilise de *Universitas* kavramıyla karşılanıyordu ve Padovalı Marsilius Kilise'yi "*universitas fidelium*" diye adlandırırken, Ockhamlı William ona yalnızca "universitas" diyordu. Yine Marsilius'a göre, site halkı bir "*universitas civium*" oluşturuyordu[113]. Kentler gibi siyasi-sivil topluluklar, giderek tacir ortaklıkları gibi daha basit sosyal topluluklar da birer *universitas*'tı. Bu kavramın kendine özgü bir hukuki statüye sahip her türlü topluluğu ifade edebileceğine en iyi örnek, bugün de üniversite adı verilen bütündür. Simone Goyard-Fabre, *universitates* kuramının ilk olarak XIV. yüzyılda, onları Roma korporasyonlarına yaklaştıran Bartole tarafından oluşturulduğunu, Nicolas Losaeus'un, 1601'de, *Tractatus de Iure Universitatum*'da bu kavramı yeniden gözden geçirip yenileştirdiğini, özellikle de Althusius'un, 1603'te, *Politica*'sında Losaeus'un bu çabasını pekiştirerek yinelediğini, Althusius'un kamusal topluluğu bir *Universitas* olarak sunduğunu yazar[114]. Bu hukuki kavramı ya da yalnızca düşünsel bir çabayla oluşturulabilecek soyut gerçekliği, dönemin hukuk kuramcıları, *res incorporalis*, bir bedene sahip olmayan şey diye tanımlıyorlardı. Tanım, *Universitas*'ın, modern siyasi-hukuki kavramsallaşmanın Orta Çağ'da atılan tohumu diye nitelendirilmesini haklı çıkarmaktadır. Orta Çağ'da, böyle soyut bir gerçekliği düşünmek tam anlamıyla (düşünsel) bir maceraydı ve kendisini oluşturan üyelerden bağımsız soyut bütünü düşünebilmenin yolu, soyut bir bedeni, ya da *corpus*'u (*incorporalis* derken bile) düşünmekten geçiyordu: *Corpus*; *Universitas*'ın yapısı. Örneğin, hıristiyanlar topluluğu Kilise, İsa'nın baş, hıristiyanların da organlar olduğu bir *corpus*'tur. Modern siyasi-hukuki kavramsallaşma

111) Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, s. 105.
112) Gérard MAIRET. "L'Universitas". *Histoire des idéologies II*, s. 183.
113) Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, s. 225.
114) Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, s. 107.

sürecinin belli bir aşamasında, laikleşme diye adlandırılabilecek bir dönüşümün (*Corpus Ecclesiae Mysticum*'dan *Corpus Republicae Mysticum*'a)[115] ifadesi olarak Hobbes, bir *corpus* biçiminde devleti ya da Leviathan'ı düşünebilecektir. Bu insanbiçimci düşünceye göre, insanların kendi aralarında anlaşarak oluşturdukları dev, İsa'nın bedeni kuramından türemiş Tanrısız Bir'dir... Örneğin gösterdiği gibi, *Universitas* kavramı, soyut bütünleri kavramaya yönelik bir çekirdek kavram olarak, modern siyasi-hukuki kavramsallaşma sürecinde, diğer soyutlamaları, devleti, sivil toplumu...mümkün kılacaktır. Egemenlik düşüncesi, *sosyal corpus*, sivil toplum gibi kavramların henüz düşünülemese bile, en azından düşünülebilir olduğu bir toprak üzerinde filizlenebilirdi[116]. *Universitas* üzerinde... Tabii, kavramsallaşma sürecinin başlarında, *Universitas*, *corpus*, *societas*, kesin çizgilerle birbirinden ayrılamayacak kavramlar olarak kalacak ve örneğin bir sivil toplum kavramı, Hobbes'da ileride karşıtına dönüşecek bir hali anlatacaktır: Tabii hal karşısında, siyasi corpus içinde, sivil hal.

Kısaca, *Universitas*'ın, *Universitas*'ın yapısı olarak *corpus*'un ve de *societas*'ın, her şeyden önce, soyut bütün içinde ve bedenin organlarla ilişkisi çerçevesinde, ondan ayrılmaz bir statüye sahip organ ya da topluluk üyesi düşüncesini, modern siyasi-hukuki düşüncenin temel iki kavramını doğurduğunu belirtmek gerekir: Hukuki statüye sahip topluluk ve soyut bütün içinde, bağımlı statüye sahip topluluk üyesi; siyasi (devlet) ya da sosyal (toplum) *corpus* ve birey... Bu anlamıyla kavram, feodal düşünceden çağdaş düşünceye geçiş açısından önemli bir değişikliğin ifadesidir: Feodal dönemde, dikey sosyal yapılanma içinde, senyöre bağımlılığa dayanan somut, eşitsiz güç ilişkileri çerçevesinde düşünülebilen sosyal bağın yerini, *Universitas* sayesinde, soyut bir bağ, topluluk-topluluk üyesi bağı alacaktır. Bu, feodal düşüncenin sonu demektir: Münferit güç odakları yerine, bireyi soyut ve global bir gücün kanatları altında düşünmeye yönelik kuramsal bir çabanın başlangıcı... Bireylerin bireyselliği bir bireyselleştirme çabası sonunda oluştu[117]: Farklılığı, hiyerarşik eşitsizliği, değerler eşitsizliğini tabii bulan Aristoteles-Aquinolu Tommaso çizgisi karşısında laik modern devletin, üyelerini kanatları altında eşitleyecek pozitif düşünme ya da bireyselleştirme çabası... Alexis de Tocqueville'in, "panzehiri özgürlüktür" diye sunduğu bu eşitliğe[118] denk düşecek birey ancak Bir karşısında varolabilirdi; sosyal sözleşme kuramı-

115) Claude LEFORT. *Essais sur le politique*, s. 295.
116) Gérard MAIRET. "L'Universitas". *Histoire des idéologies II*, s. 192.
117) François EWALD. *L'Etat Providence*, s. 365.
118) Ayferi GÖZE. *Siyasal düşünceler ve yönetimler*, s. 255-259

nın yetkinleşmesiyle... ve belki de tohumu Tektanrı inancının doğuşunda atılarak ve bu inanç içinde gelişerek... Tabii, Hıristiyanlık içinde filizlenen bu sürecin izdüşümünde, sürekli bir merkezileşmenin ifadesi olan siyasi mücadele vardır. Batı siyasi tarihi de, Batı siyasi-hukuki kavramsallaşma süreci de, hep bu Bir'e indirgeyen tutarlı çabanın ışığında okunabilir: Çoktanrılı dinlerden tektanrılı dinlere, münferit güç odaklarından Bir'in gücüne, değişik kültürlerden tek kültüre, ulusal topluluklardan ulusüstü topluluğa... eşitlikçi, tekçi, bütünleştirici bir çaba... Bu doğrultuda, modern siyasi-hukuki düşüncenin kurucu mitosları *Universitas* içinde doğacak, soyut bütünlerin düşünülebilmesi sayesinde, insanların toplu iradeleriyle, Suárez'in *mistik siyasi corpus*'unu oluşturmak üzere aralarında anlaşmaları demek olan sosyal sözleşme kavramı belirecek, kurgusal bir anlaşmayla kurulan soyut toplulukta, topluluk üyeleri ya da artık, "toplumun ideolojik bir gösteriminin kurgusal atomları"[119], kurucu bireyler kendilerini aşan bir güce rıza göstereceklerdir.

3. *Reform ve Karşı-Reform*

Universitas'tan *societas*'a giden yol, aynı zamanda, yeniden biçimlendirilmiş, aykırı bir deyimle pozitifleşmiş, bir tabii hukuk kuramına giden yoldur. Tanrı'nın kendi görüntüsünde yarattığı ve akla sahip insanların, bağımsız iradeleriyle aralarında anlaşarak kurdukları bir *artefact* (insan yaratısı), farklı bir tabii hukuk düşüncesini gerekli kılıyordu. İspanyol düşünürler söz konusu değişikliği gerçekleştirirken ya da tabii hukuku göklerden yeryüzüne indirir ve onu bir yönüyle pozitifleştirirken, devleti sosyal ve siyasi bir sözleşmeye dayandıran kuramın yaratıcıları oldular[120]. Henri Rommen'in Joseph Kohler'den aktardığı gibi, bugün bir tabii hukukun yeniden biçimlendirilmesi istense, kökleri, Altın Çağ'ın özellikle Salamancalı düşünürlerinde bulmak gerekecektir[121]. Onlar acil olarak çözüm bekleyen iki sorun karşısındaydılar:

Birinci sorun Reform hareketine karşı alınması gereken tavırdı. Luther'in, *Hükümdar*'dan on yıl sonra, dünyevi güce itaat sorununu ele almak için kaleme aldığı metin, *Hükümdar*'a itaatın ilahiyatçı doğrulamasından başka şey değildi: Luther'in kuramı Tanrı'ya ait olan ruhla, hükümdara ait olan beden ayrımına dayanır. Kimse inancı konusunda zorlanamaz; ama *hükümdar* herkesi bedensel açıdan itaata zorlayabilir: Ege-

119) Michel FOUCAULT. *Surveiller et punir*, s. 195.
120) Louis DUMONT. *Essais sur l'individualisme*, s. 80.
121) Henri ROMMEN. *Le droit naturel*, s. 83.

men olmak dünyevi düzlemde bedenlere hakim olmaktır. Dünyevi otoriteye itaatsizlik mümkün değildir ya da hükümdara boyun eğmek bir zorunluluktur. İtaatsizlik ancak inanç düzleminde mümkündür ya da Papa'ya itaat edilmeyebilir. Reform, Tanrı kulu insanı, somut bir gücün, hükümdarın kuluna dönüştürmektedir[122]. Luther'in Katoliklik'e göre son derece muhafazakâr olan karşı çıkışı, gelişmekte olan ticaret etiğine daha uygun bir hareket olarak yorumlandıysa, bunun nedeni, Lutherci hareketin patlak verdiği Kuzey Avrupa'nın kendine özgü koşullarıydı. O dönemde, bölgede ağırlığını koruyan feodal ilişkiler, merkezi bir gücün yokluğu, Lutherci hareketin, sosyal isteklerle patlayan köylü savaşlarına ve anabaptizme dönüşmesine yol açtı. Başlangıçta salt Katolik Kilise'nin yeniden düzenlenmesine yönelik mücadelesinin kendi iradesi dışında kazandığı bu popüler nitelik, Luther'i, Reform'unu koruma kaygısıyla, bölgedeki çıkarları Papalık'a karşı olan güç odaklarının kanatları altına sığınmaya itti. Böylece, Reformcu, çelişkili bir biçimde, hükümdarların dünyevi güçlerini destekleyen bir dinsel kuramın yaratıcılığına soyunurken, bambaşka bir yoldan, çağın yeni aydınlarının ulaşmakta olduğu noktaya doğru yürüdü; hümanistlerin... Katoliklik, Hümanizm, Protestanlık arasındaki çelişkili ilişkilerin incelenmesi sorunun aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır: 1511'de dönemin en çok okunan kitabı *Deliliğe Övgü*'yü yazan Erasmus, 1516'da *Utopia*'yı yazan Thomas Morus gibi hümanistler, Tanrı'nın dışlandığı dünyevi alanda, sosyal hayatın yeni kurallarını saptamak istiyorlardı; her şeyden önce de geleneksel düşüncenin önerdiği çileci hayat biçimini eleştiriyorlardı. Rabelais, *Gargantua* ve *Pantagruel*'de (1532) Yeni Çağ'ın hayat felsefesini, bir tür hazcılığı en iyi yansıtan yazardır. Hümanistlerin insanlık ideali, kuşkusuz, Hıristiyanlık'la yoğrulmuş bir idealdi, ama bu ideal, dünyevi varoluşun yeni gereklerine uyarlanmıştı. O nedenle, çileciliğe, geleneksel ilahiyata, skolastik ahlâka saldırıyorlardı[123].

Doğrusu Kilise'nin başındakiler de pek çileci sayılmazlardı: Hatta sıradan bir Katolik için bile, Papalar'ın o dönemde dünyevi tahtlarını çevreleyen gayrımeşru çocukları arasında sürdürdükleri görkemli hayat tek sözcükle bir skandaldı. Özellikle üst düzeyde din adamları arasında, skolastik ahlâka kulak asan hemen hemen kalmamıştı. Frantz Funck-Brentano, dönemin etkili din adamlarının çoktanrılı Antik düşünceyi yücelten hümanist harekete katıldıklarını, o tarihlerde Katoliklik'in,

122) Gérard MAIRET. "Le protestantisme et la justification du glaive". *Histoire des idéologies II*, s. 278, 279.

123) Henri PIRENNE. *Histoire de l'Europe*, s. 437.

çelişkin bir biçimde, Antik Yunan tanrılar kültüyle kaynaştığını anlatır[124]. Tektanrılı inanç çokodaklılığa yönelerek özgürleşme yolunu tutmuştu... Kilise'yi, genel olarak, Hümanizm ve Rönesans karşısında saymak tarihi gerçekliği atlamak olur. O dönemde her türlü sistematik bilginin üretildiği tek kurumsal yapının Kilise olduğunu da unutmamak gerekir. Dönemin bütün aydınları ve bilginleri, burada, her şeyden önce eksiksiz bir dinsel eğitimden geçiyorlardı. François Châtelet, Nietzsche'nin deyişini hatırlatırken bunu vurgular: "Bilim ilahiyatın kızıdır"[125]. Protestanlık'tan önce Katolik ilahiyatın... Kilise, şartlar çok zorlamadıkça, kuramsal açıdan en yıkıcı savları bile benimsemeye hazır görünüyordu. Evrenin örgütleyicisi rolünü kaptırmamaya çabaladığı bir dönemde de başka türlü davranamazdı. Üstelik bu, salt bir oportünizm işareti de sayılamaz. Kilise'nin büyük bir bölümü yeni değerlere gönülden katılmıştı[126]. Skolastik'e ya da geleneksel durağan ilahiyata karşı, insana mutluluk ve yetkinlik kazandıracak bir bilimler kültürüne dayanan ve Hümanizm adını alan akım, Kilise' yi derinden etkilemişti. Bu açıdan, hümanistlerin ona neden karşı çıktıklarını ilk bakışta kavramak pek kolay olmaz. Ta ki, Hümanizm'in aslında, Kilise'nin artık yavaş yavaş boş bırakmaya başladığı bir alanda kurulması gereken güçlü dünyevi yönetimin sözcülüğünü yaptığı anlaşılsın...

Hümanizm'in, tam karşıtı sayılması gereken bir hareketle, Reform'la birlikte anılmasının nedeni budur. Hümanistler, Katoliklik'in çileci temellerini sarstıkları bir sırada, Hümanizm ve Rönesans'la uzaktan yakından ilişkisi olmayan, inancı dönemin yücelttiği irade ve akla üstün sayan, mistik, hoşgörüsüz bir dinsel hareketle karşılaştılar. Bu hareketi, skolastik ahlâka güçlü darbeler indirdiği için başlangıçta alkışlamaktan geri kalmadılar, ama Reform'un uyguladığı kaba şiddet karşısında, kısa sürede, dehşete kapıldılar. Luther-Erasmus çatışması bunun iyi bir örneğidir. Protestanlık da, Hümanizm gibi, güçlü bir dünyevi yönetimin sözcülüğünü yapmıştı, ama bu yönetime İncil'e harfi harfine bağlı bir dinsel bireycilikten ulaştığı için, hıristiyan dogma karşısında kuşkucu bir tavrı ifade eden Hümanizm'in amansız rakibiydi[127]. Dolayısıyla, Hümanizm'i izlediği ileri sürülen Reformizm, aslında, Yeni Çağ değerleri karşısında uzlaşmaz bir tutumu belirliyordu. Katolikler 1600'de, Roma'da, evrenin sınırsızlığını savunan Giordano Bruno'yu yakmadan önce, Calvinciler 1553'te

124) Frantz FUNCK-BRENTANO. *La renaissance*, s. 107-110.
125) François CHATELET. "L'idéologie de la nature" *Histoire des idéologies II*, s. 267.
126) Max HORKHEIMER. *Akıl tutulması*, s. 131, 132.
127) Ernst CASSIRER. *La philosophie des lumières*, s. 155.

Cenevre'de, hümanist Miguel Villanovano Serveto'yu aynı ateşte kızartmışlardı. Katoliklik'e karşı dinsel hareketleri hoşgörüyle eşanlamlı saymış mekanik yorumları çürüten olgulardan biridir bu... Kopernik'e daha sağlığında Luther karşı çıkmıştı. Katolikler onu bir sapkın sayabilmek için yüz yılı aşkın bir süre beklediler. Bu düzlemde, Katoliklik hiç de Yeni Çağ dışı değildi ve hoşgörüsüzlükte Protestanlık'tan en az bir asır geride kalmıştı. Arthur Koestler, *The sleepwalkers*'da (*Uyurgezerler*), başlangıçta Galilei'yi destekleyen Papa Urbanus II'nin ve Cizvitler'in, Galilei'nin kişisel saldırganlığı ve taktik hataları yüzünden ona karşı tavır almak zorunda kaldıklarını, bu tavrın da oldukça hoşgörülü olduğunu anlatır. Kilise-Galilei ya da Kilise-Bilim çatışması bir efsaneden başka şey değildir. Kabaca totaliter diye adlandırılabilecek Protestan görüş karşısında, liberalizmi temsil ettikleri söylenebilecek olan Katolikler, KarşıReform çabası içinde, tabii olan her şeyi bir günah eseri sayan ve Tanrı'yı günahkâr insanoğluyla dünyevi alandan, her türlü bağlantıyı neredeyse koparacak biçimde uzaklaştırıp, ilk günah yüzünden acı çekmeye mahkûm kulları dünyevi yöneticinin ellerine terkeden pozitivist anlayışa karşı, Papalık yanında, insanoğlunu yeni bir tabii hakka kavuşturmak zorundaydılar.

Yine tabii hak sorununu gündeme getiren ikinci olay, Yeni Dünya'nın fethi ya da *conquista*'ydı. sömürgeleştirme hareketi içinde, Amerika'daki yerli halklar karşısında, Katolik Dünya İmparatorluğu siyasetini kuramsal temeller üzerine oturtmak gerekiyordu. Pratikte, *conquistador*'lar dünyanın yaşadığı en büyük soykırımını gerçekleştirerek, Yeni Dünya'yı şaşırtıcı bir hızla yerlisizleştirirken[128], Salamancalı düşünür Vitoria, masasının başında, yerlilere tanınması gereken tabii haklar üstüne düşünüyordu[129]. Vitoria'nın cevaplandırmayı başardığı soru şuydu: Yerliler'in hakları olabilir mi? Bu sorunun hemen akla getireceği bir önsoru da şuydu: Yerliler insan mı? –Vitoria birinci soruyu, önsoruya verdiği olumlu cevapla karşıladı. Yerliler insandı ve hıristiyan olmasalar bile, yalnızca insan oldukları için, tabii haklara sahiptiler. Demek ki, inançtan bağımsız, evrensel bir insan tabiatı vardı. İnsanın Tanrı'nın yeryüzündeki görüntüsü olduğuna ilişkin geleneksel sava dayanan bu düşünce, bir yandan uluslararası hukukun temellerini atarken, yerliler de dahil bütün insanlara *societas* oluşturma hakkı tanıyarak, toplumu insanın ya da artık bireyin tabii hakları üzerine oturttu[130]

128) Tzvetan TODOROV. *La conquête de l' Amérique*, s. 138.

129) Camilo BARCIA TRELLES. *Francisco de Vitoria*, s. 129.

130) Pierre-François MOREAU. *Le récit utopique*, s. 134; Rodrigo OCTAVIO. *Les sauvages américains devant le droit*, s. 220, 221.

Bu, yeni tabii hak kuramında laikleşme diye nitelendirilebilecek önemli bir farklılığın işaretidir: Tanrı'yla hükümdarın arasına birey girmiştir. Klasik anlayışa göre, merkezi dünya olan evrendeki her şeyin, siyasi gücün de dolaysız yaratıcısı ve sahibi Tanrı'dır. Oysa yeni anlayışa göre, artık *sosyal* ve *siyasi corpus*'un yaratıcısı, Tanrı'nın kendi görüntüsünde yarattığı bireydir. Birinci durumda, Tanrı'nın dolaysız eseri siyasi gücü kullanan, siyasi gücün asıl sahibine karşı sorumlu, dolayısıyla da yönetilenler karşısında sorumsuzdur. İkinci durumda, siyasi gücü kullanan, bireylerin oluşturduğu *corpus*'a karşı sorumludur. "Tanrı'dan başka kimseye verilecek hesabım yoktur" diyemez. Bir başka deyişle, siyasi gücü kullanan artık yalnızca Tanrı'nın onayına değil, *corpus*'un onayına da ihtiyaç duyacaktır.

4. Mistik Siyasi Corpus'u Kurmak

Suárez, XVII. yüzyıl başında, Kraliçe Elisabeth'in ardından tahta çıkan İngiltere Kralı James I'e karşı verdiği ideolojik mücadelede, Aquinolu Tommaso ve Aristoteles'e dayanarak, ama onların düşüncelerini bambaşka bir düzlemde bileştirerek, Leviathan'ın resmini çizmeye başlar. Küçücük varlıkları bir *corpus* içinde biraraya getirerek... Tabii Suárez'den önce Bodin'in yarattığı tacı, Suárez'den sonra, bu devin başına koyup, kılıçla asayı eline vererek, "İşte devlet" diyecek olan Hobbes'dur.

Suárez, *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore* (1612) adlı eserinde şöyle der: İnsan tabiatı gereği ortak hayata yönelik sosyal bir hayvandır. Eğer tek başına sosyallik maddi sorunların tümünü çözebilseydi, ortak hayatın ilk ve en basit örneği olan aile adlı topluluktan öteye gitmek gerekmeyebilirdi. Ama insanlar, ihtiyaçları doğrultusunda, hep, daha geniş topluluklar kurma yoluna gitmiş, ilk örneği site olan siyasi bütünler oluşturmuşlardır. Tabii zorunluluk yüzünden, sosyalliğe siyasilik de eklenmelidir. İnsanoğlu, hangi koşullarda olursa olsun, siyasi bir topluluk kurmalıdır. Kısaca, Suárez'de, siyasi iktidar ilişkisinin kurulması tabiidir; en azından başlangıçta... Buraya kadar, Aristoteles-Aquinolu Tommaso öğrencisi Suárez'in, kendisinden öncekilerden farklı bir şey söylemediği açıktır. Siyasi düzen, tabii bir düzen olarak, Tanrı'nın istediği düzendir. Suárez'in yeniliği, sözleşme sözcüğü devreye girdiği zaman ortaya çıkar; bir çelişkiyle... Çünkü tabii siyasi iktidar ilişkisi, aynı zamanda tabii olmayan bir şey, bir *artefact* olur. O, tanrısal kökenli (tabii), ama bireysel görüntülü (*artefact*) bir işlem olarak bireylerin bağımsız iradeleriyle, bir sosyal sözleşmeyle kurulmaktadır. Böylece, Pierre Mesnard'ın Otto

Gierke'den aktardığı gibi, Orta Çağ Universitası'nın korporatif kuramının yerini, *societas*'ın sözleşme kuramı almaktadır[131]. Bertrand de Jouvenel, Suárez'in, sosyal sözleşme kavramının yaratıcısı olarak, siyasi iktidarın kurulmasını bir rızaya dayandırdığını belirtir[132]. Siyasi iktidar ilişkisi, Tanrı'nın isteğine ve insan tabiatına uygun olarak, bağımsız iradelerin biraraya gelmesiyle kurulur ve bağımsız iradelerin uyuşmasının bir işareti olarak herkes, üstün bir otoriteye, kamusal güce boyun eğer. Bu kamusal güç, *suprema in suo ordine* ya da egemen güçtür ve temel niteliği yasa yapma işleviyle belirlenir. Yasaları kim yapıyorsa, kamusal gücü ya da egemen gücü taşıyan odur[133]. Suárez sorar ve cevabını verir: Yasa yapma yetkisiyle tanımlanan bu gücü ellerinde tutacak olanlar kimlerdir? Söz konusu güç, asla şu ya da bu kişiye ait değil, ancak insanların tümüne ait olabilir[134]. Şu ana kadar, egemenlik tanımlamasında, Bodin düşüncesine bir şey eklememiş olan Suárez, artık sosyal sözleşme kavramına dayanarak, Bodin'i ayakları üstüne dikmekte ya da egemenlik kuramını sosyal temeline oturtarak eksiksizleştirmektedir: Egemen güç yalnızca topluluktan kaynaklanabilir. Krallar, siyasi gücün sahipleri değil, olsa olsa *respublica*'nın hizmetindekiler, delegasyonla siyasi gücü kullananlardır. Yine de, bunun, egemen gücü halkla özdeşleştirmek olmadığını söylemek gerekir. Egemen gücü halkın da, kralların da dışına taşıyacak olan, sözleşmeyle kurulmuş *mistik siyasi corpus*'tur; siyasi gücü delegasyonla kullandıracak olan da[135]... İnsansızlaştırma işlemi başlamıştır.

Suárez'de, siyasi gücü kimin nasıl kullanacağı sorunu, çifte delegasyonlu bir kurgusal çaba sonucu gerçekleşmiştir: Önce, Jacques Chevallier'in de belirttiği gibi[136], Tanrı halka *siyasi corpus*'u oluşturma yetkisi verir (birinci delegasyon), sonra sosyal sözleşmeyle kurulan *siyasi corpus* krallara siyasi gücü kullandırır (ikinci delegasyon). Bu kurgusal çaba sayesinde, insanlar tarafından kurulan bir *siyasi corpus*'un tabii niteliği korunmakta ya da Tanrı'yla bağlantısı kesilmemektedir. Görüldüğü gibi, siyasi gücün kullanımı sorunu varsayımsal bir demokrasi düşüncesi üstüne inşa edilmiştir, çünkü siyasi güç, *a priori* topluluğa verilmiştir. *Siyasi corpus*'un kurulması ve ardından gelen ikinci delegasyonla, siyasi güç onu kullanana devredilecektir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Suárez'in

131) Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, s. 622, 627.
132) Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir*, s. 67.
133) Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, s. 628, 630.
134) Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, s. 105.
135) Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*... s. 631.
136) Jacques CHEVALLIER. *Histoire de la pensée chrétienne II*, s. 667.

hedefi krallar olmasına rağmen, düşünür geleneksel sınıflandırmayı izleyerek, siyasi gücün farklı biçimlerde, demokratik, aristokratik, monarşik biçimde kullandırılabileceğini kabul etmektedir[137]. Ayrıca, üstünde durulması gereken bir nokta da, sözleşmeyle, *siyasi corpus*'un sahip olduğu siyasi gücü kullandırma yetkisinin, kralın vekalet görevini açıkça yerine getirmediği durumlar[138] dışında, rastgele geri alınabilecek bir yetki olmamasıdır. Delegasyon, *siyasi corpus*'un geleceğini belirleyen önemli bir edimdir. *Siyasi corpus*'u kuranlar, ancak, bunu gerçekleştirme anında ya da sözleşirlerken çok önemli bazı çekinceler ileri sürmüşlerse, bunlardan yararlanabilirler... Varsayımsal demokrasi düşüncesi önemli sonuçlar verir: Her şeyden önce, monarşi, başlangıçta, yönetilenlerin rızasını ifade eden bir işlemden kaynaklanmak zorundadır ve bu, kalıtsal monarşi için de söz konusudur, çünkü en azından ilk monarka, delegasyonla, siyasi gücü kullanma yetkisi verilmiştir. Monark meşruiyetini delegasyondan alır. Bu, monarkın sınırlı yetkili kılınmasıdır; ama öte yandan, monark ya da değil, siyasi gücü kullanan, sözleşmeyle *siyasi corpus*'un oluşturulması, sonra siyasi gücü kullanma yetkisinin bu *corpus* tarafından verilmesi sayesinde, biraz önce değinildiği gibi bireyler topluluğunun üstüne çıkar ya da görece olarak ondan bağımsızlaşır. Suárez düşüncesinde, kral krallığa üstündür. Siyasi gücü kullanan ya da kullananlar, doğrudan doğruya halka karşı değil, ama *siyasi corpus*'a karşı sorumludurlar. Suárez'in kullanamayacağı kavramlarla konuşmak gerekirse, onları devlet egemenliği sınırlar. Tabii bundan çıkarılacak en önemli ders, siyasi gücü kullananların izlemek zorunda oldukları üstün amacın, bireylere yönelik değil, siyasi corpus'un kendi kendine yönelik amacı olduğudur. Siyasi gücü kullanan ya da kullananlar, kamusal yarar diye adlandırılabilecek bu amacın sınırları içinde hareket etmek zorundadır[139].

5. *Suárez Tabii Hukukçu mu?*

De Legibus adlı eserinde, yukarıda çizilen iç sınırları belirleyen Suárez, Papalık'ın yüklediği görev doğrultusunda James I'le mücadele ederken, siyasi gücü kullananların karşısına bir dış engeli, Kilise'yi dikmek amacıyla, *Defensio Fidei*'yi (1613) yazar ve *De Legibus*'un Yeni Çağ düşünürü, Kilise yanlısı bu zoraki amacı açısından, ister istemez bir Orta Çağ düşünürüne dönüşür. Ne var ki, *Defensio Fidei*, çarpıcı bir biçimde, bir *De*

137) Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, s. 632.
138) Camilo BARCIA TRELLES. *Francisco Suárez*, s. 484.
139) Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, s. 633, 634, 638.

Legibus yadsımasına dönüşmez; olsa olsa, kolayca çıkarılıp atılabilecek (Kilise'yle) bir parça olarak, *De Legibus*'a, onun kuramsal tutarlılığını bozmadan eklemlenir. Çünkü bu eklem, birinci eklemden kesinlikle ayrı tutulmuştur. Suárez'in siyasi iktidarı kullanan James I'i dıştan sınırlama yöntemi, *siyasi corpus*'la Kilise arasına aşılmaz bir duvar çekmekten ibarettir. Bu öyle bir düşünsel duvardır ki, kaynakları aynı olan iki alanı, bu benzerlikten yararlanarak farklılaştırmaktadır.

Suárez'in bunu nasıl gerçekleştirdiğini görmek, tabii yasayla pozitif yasa arasındaki Suárezci bağlantıyı sergilemesi açısından ilginçtir. Suárez düşüncesine göre, *siyasi corpus*'u kurmak, Tanrı'nın kendi görüntüsünde yarattığı insanın tabiatı gereği, tabii bir zorunluluktur. İnsanların bağımsız iradeleriyle kurdukları kamusal güçten kaynaklanan (insani) pozitif yasa da, bu anlamda, aynı zamanda tabiidir. Kilise'yse Tanrı'nın iradesiyle kurulmuştur[140]. Burada da söz konusu olan (tanrısal) pozitif yasadır. Bunlar biri cismani öteki ruhani, farklı alanlara ilişkindirler, ama ikisi de hem kaynak açısından tabii hem de pozitiftir. Farklı alanlarda, ama benzer oldukları için de çelişmeden, yan yana, etkili olmamaları için hiçbir neden yoktur. Bunların bir Leviathan'ın eline verilmesi bu yüzden anlamsızdır. Suárez'in nesnelliği burada ortaya çıkar; *Defensio Fidei*'nin *De Legibus*'u anlamsızlaştırmayan nesnelliği... Çünkü, Suárez'in kralı ruhani alana el atmaktan alıkoymak için başvurduğu, benzerlik-farklılık ilişkisine dayalı karmaşık yöntemin, Kilise'yi cismani alana el atmaktan alıkoymak için de kullanılabileceği açıktır. Suárez, *Defensio Fidei III. V. No. 2*'de şöyle der: "Kilise'ye bağlı tüm krallıklar üzerinde, Papa'ya doğrudan cismani egemenlik gücü veren hiçbir şey yoktur...Yalnızca *respublica* biçiminde düzenlenmiş kusursuz bir insan topluluğu, kendi kendisi üstünde egemenliğe sahiptir. Kilise manevi bir *corpus*'tur; İsa'nın *mistik corpus*'u... O, siyasi bir birlik oluşturmaz. Siyasi düzlemde, aralarında hiçbir ortaklık olmayan krallık ve *respublica*'lar içerir. Kilise'nin cismani alanda doğrudan ve evrensel egemenliğinden sözedilemez"... Ve bunu söyledikten sonra, dayanak olarak Vitoria düşüncesini alıp *Defensio Fidei XVIII.I. No. 4*'te şunları ekler: "Kilise'nin her yerde *Kutsal Kitap*'ın öğretilerini yayma hakkı varsa, bu hakkın kullanımını zorla engelleyen herkes Kilise'ye karşı haksızlık etmiş olur. O zaman, Kilise onunla mücadele edip hakkını koruyabilir"[141].

Suárez önce cismani güç karşısında Papalık'ı, sonra da ruhani güç karşısında kralı sınırlamaktadır. İki güç, yani monarşiyle Kilise arasındaki

140) Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, s. 648.
141) Francisco SUAREZ. *Vitoria et Suárez*, s. 193-195.

mücadelede, her iki güç de, karşıtının kesin üstünlüğünü engelleyecek bir dengelenmeden medet umuyorsa, bu sava, cismani alanla ruhani alanın kesin olarak birbirinden ayrılmasına ilişkin sava başvuracaktır. Söz konusu sav, her şeyden önce, mücadelede koşullar gereği avantajsız olan tarafın, siyasi güçten kendi payına düşeni savunma durumunda olduğunu göstermektedir. Terazinin dengesi, bir tarafın lehine kesin olarak bozulduğunda, siyasi gücün tekçi mantığı gereği, üstün gelen taraf her iki alana da hükmetmek isteyecektir. Çünkü, ruhani-cismani ayrımı sahte bir ayrımdır. Kutsal Kitaplar, başka bir dünyayı değil, bu dünyayı düzenleyen metinlerdir. Batı düşüncesi, laikleşmeyi, gerçek anlamını gizleyerek, cismani alanla ruhani alanın, devletle Kilise'nin kesin olarak birbirinden ayrılması diye sunmuştur. Oysa, laikleşme, yeni siyasi iktidar ilişkisinin mantığı gereği, monarşinin, devlete ulaşan yolda, hem cismani hem ruhani alana sahip çıkması, Kilise'yi devlet içinde eritmesinden başka şey değildir. Devlette Yasa ve uygulama, asa ve kılıç biraraya gelir. Leviathan Quasimodo'yu alteder... Aslında, nesnelliği ötesinde, Suárez'i bir yanıyla ya da *Defensio Fidei*'yle Orta Çağ'da bırakan yalnızca kendisine yüklenen boş görevdir: Leviathan'a giden yolda, Kilise'nin çökmekte olan gücünün bir kısmını, ruhani alandaki gücünü ümitsizce korumaya çalışmak... Suárez, bu amaçla, kral ya da James I, yanıbaşındaki güç odağını, Kilise'yi etki alanı içine katmak isteyince, tabii yasayla pozitif yasa arasındaki bağlantının hiyerarşik mantığı gereği –önce tabii yasa vardır– Kilise'nin bir kralı tahtından indirebileceğini ileri sürecektir; tabii kral, Tanrı'nın istediği *siyasi corpus* düzenine aykırı davranırsa...

Suárez'in, tarihi koşullarca belirlenen bu kuramsal misyonu, onu tabii hukukla pozitif hukuk arasında bir köprü kurmak zorunda bırakmıştır. Bu yüzden, bir yandan *mistik siyasi corpus*'u bir *artefact* olarak sunarken, öte yandan, kabaca sözleşmeci görüşün karşısında yer alması gereken tabii hukuka sarılır görünmekten başka çaresi kalmaz. Böylece, sözleşmeyle kurulan siyasi corpus'u aykırı bir göbek bağıyla Tanrı'ya bağlar. Bu göbek bağını kesecek, pozitif hukukla tabii hukuku kesinlikle birbirinden ayıracak olan Hobbes'dur. Pratikte, 1651'i beklemeye gerek de kalmamıştır. Siyasi gücü kullananların, sürünerek Papa'nın huzuruna çıktıkları dönem geride kalmıştır ve bu olguyu kuramsal açıdan en iyi yansıtan kitaplardan biri, Suárez'in *De Legibus*'udur. Üstelik Suárez, Leviathan'a giden yolda, düşünsel rakibi James I'den bile ileridedir: Kralın karşısına halk ya da ulus denecek soyut bütünün çıkacağını haber verdiği için... Bu açıdan da, Hobbes düşüncesinin Suárez düşüncesinin tabii bir uzantısı olduğu ileri sürülebilir. Oysa Goyard-Fabre, Suárez'in "hükümdar iktidarı

delege bir iktidardır" dediğini söyler, ama bu nedenle, Hobbes'un, Suárez düşüncesini yakından tanıdığının ve teknik bir otorite delegasyonu ya da temsil çözümlemesiyle, *De Legibus*'daki bir boşluğu doldurduğunun ya da bir sapmayı düzelttiğinin ileri sürülemeyeceğini savunur[142]. Yine de, tarihi konjonktür göz önüne alınırsa, Hobbes'un, James I'in başdüşmanı olan bu ispanyol düşünürün eserini yakından tanıdığını kabul etmek gerekecektir. Hobbes, *De Legibus* yayınlandığında yirmi dört, James I'in casuslarının sıkı gözaltında Madrid'de redaksiyonu yapılan *Defensio Fidei* yayınlandığında yirmi beş, çileden çıkan kral İngiltere'de bu eseri yaktırdığında yirmi altı yaşındadır. Ve şaşırtıcı bir biçimde, XVII. yüzyıl başlarında, bir ispanyol düşünürün yazdığı kitap, Avrupa'nın belli başlı merkezlerinde hemen tanınmakta, olumlu olumsuz ses getirebilmektedir. "Halk egemenliği kuramcılarının mirasçısı Hobbes"un [143], yaratıcısı olduğu söylenen kavram "*a feigned or artificial person*"a bir mirasçı olarak ulaşmasını sağlayan, büyük bir ihtimalle, Suárez'in delegasyonudur.

Tabii, mirasından yararlanılanlar arasında Althusius'u, Grotius'u ve önce o vardı denilebilecek Bodin'i de unutmamak gerekir. Hobbes'un selefleri ve en başta Suárez, *siyasi corpus*'u inşa ettiler. Hobbes'un bu yapı içinde onların başaramadığı bir şeyi yaptığı, *author*'la *actor*'u, insanla maskeyi, kurgusal kişiyle gerçek kişiyi birbirinden ayırdığı ileri sürülür. Ne var ki, *siyasi corpus* için *persona ficta* deyimini kullanan Suárez, hep kendisi olarak kalan sürekli *siyasi corpus*'un toplu kişiliğiyle gerçek kişileri birbirinden ayırma kaygısı taşımıştır[144]. Delegasyon kuramının vazgeçilmez kıldığı bir kaygıdır bu... Öte yandan, yine Suárez, Aquinolu Tommaso'nun savına dayanarak[145], "kendini savunma, insanın hayatını ve varlığını koruma tabii eğilimden kaynaklanır ve bu tür korumayı tabii yasa emrederken, bu yasa ussallıkla yüklüdür" demiş ve böylece, Hobbes kuramının temel dayanaklarından biri olan "ölümden kaçma eğilimi"ni hemen hemen aynı biçimde dile getirmiştir.

Hobbes, kendisi için hazırlanmış bu parçaları, sistematik bir devlet düşüncesinde, biraraya getirmeyi ve noktayı koymayı bilecektir. Ama böylece yarattığı mitos öylesine güçlü ve kışkırtıcıdır ki, hâlâ kafalarda, yüreklerdedir. Modern devletin doğuşunu bir kez ve her zaman için belirleyen bir şey varsa, o da bu mitostur[146].

142) Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, s. 105, 106.

143) Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, s. 232.

144) Pierre MESNARD. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, s. 625.

145) Ayferi GÖZE. *Siyasal düşünceler ve yönetimler*, s. 80.

146) Alessandro PASSERIN D'ENTREVES. *La notion de l'Etat*, s. 130, 131.

V. *Merkez Kavram*: Devlet

1. Totalitarizm, Liberalizm ve Bireycilik

Hobbes tabii hukukla pozitif hukuk arasındaki bağlantıyı keser. François Rangeon, kopukluk diye nitelendirdiği bu olguyu şöyle tanımlar: Tabiatın zorunlu düzeni karşısına, insani olanın keyfi ve konvansiyonel düzeni dikilir. Siyaset kurucu, yaratıcı bir etkinliğin konusudur. Bu bağlamda, kurum teması, Hobbes'un siyasi sisteminde temel önemde bir yer tutar. Hobbes'dan bu yana, siyasi ve hukuki olan, geleneksel anlayışa göre, çok farklı biçimde düşünülmektedir. Hobbes'un eseri, XVII. yüzyıl ortasında, Batı düşüncesindeki bir kopukluk döneminde yerini almıştır; modern siyasi ve hukuki düşünce çağını ilan eden ve Aristotelesçi gelenekle ilişkisini kesen bir dönem[147]...

Egemenlik ve sosyal sözleşme kavramlarıyla bir kurum olarak devleti ortaya çıkaran düşüncenin mantıklı dayanağı, tabii olanın devre dışı bırakılmasıdır. Egemenlik kuramcısı Bodin ve sosyal sözleşme kuramcısı Suárez'in başaramadıkları budur. Bodin'de monark tabii yasaların sınırlarını aşamamıştı. Suárez'se bir *artefact* olarak kurulan *siyasi corpusu*, aynı zamanda –tabii son aşamada– Tanrı'nın da istediği bir düzenin, tabii bir zorunluluğun ifadesi olarak sunmak zorunda kalmıştı Bunlar, laik modern devletin gereğince tanımlanabilmesini engelleyen çelişkilerdi. Hobbes *artefact*'ın onu bir *artefact* olmaktan çıkaran tabii uzantısını keserek, laik modern devletin resmini çizen ilk düşünür olacak ve o günden bu yana, siyasi-hukuki düşünmenin ufkunu, Hobbes'a karşı ya da Hobbes'dan yana görüşleri içeren çerçevede, bu insanbiçimci devlet tasarımı oluşturacaktır. Söz konusu tasarım göze alındığında, Hobbes uzmanlarının yıllardır üzerinde çok mürekkep akıttıkları bir sorunun önemi azalmıştır. Sorun şudur: Hobbes kuramıyla Locke'un liberalizmi arasında bir devamlılık var mıdır, yoksa Hobbes'u totaliter düşüncenin ilk kurucularından biri olarak görmek mi gerekir?[148] Düşünürler, en azından yakın bir döneme kadar, iki şıktan birini seçme yoluna gitmişlerdir[149]. Örneklemek gerekirse, bir C.B.Mc Pherson Hobbes'un liberalizmin habercisi olduğunu ileri sürerken[150], bir Gérard Duprat onun totaliter dü-

147) François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit*, s. 120.

148) Pierre ANSART. *Les idéologies politiques*, s. 128.

149) Ayferi GÖZE. *Siyasal düşünceler ve yönetimler*, s. 143-146.

150) C.B.McPHERSON. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, s. 71-79.

şüncenin öncüsü olarak kaldığını söyler[151]. Ne var ki, üçüncü bir görüşe göre, devletin düşünülebildiği kavramsal yelpaze içinde anlam kazanabilecek iki kavram, totalitarizm ve liberalizm, devleti ilk düşünebilen Hobbes'un kuramında yan yana durur.

Hobbes'da devlet hem totaliter, hem de liberaldir. Hobbes metinleriyle, hem ekonomik liberalizmin, hem de mutlak monarşik devletin çifte kuramsal doğrulamasını yapmaya çalışır[152]. Pierre Manent, Hobbes'un oluşturduğu ve bugün hâlâ geçerli olan ahlâki ve siyasi dilde, hak kavramının yarar kavramının yerini aldığını, modernlerin Hobbes'dan sonra bireyin hakkını konuştuklarını, bunun da liberalizmin dili ve değeri olduğunu söyledikten sonra, Hobbes'un temsil düşüncesiyle de, liberalizmin kurucu bir diğer kategorisini yarattığını ekler. Ama aynı Manent, beş sayfa sonra, Hobbes'un kesinlikle bireyci olduğu ölçüde mutlakiyetçi sayılması gerektiğini de, kendi mantığı içinde çelişkiye düşmeden savunacaktır[153]. Bernard-Henri Lévy'ye göre, bir tür totalitarizm içermeyen ya da onu müjdelemeyen bireycilik düşüncesi yoktur[154]. Bireyciliğin parçalayıp atomlara ayırdığını, İnsan'dan ve topluluktan kopan insanları[155] totalitarizm "Bir"araya getirir. Aşırı bireyciliğin, genellikle sanıldığı gibi anarşizme mi, yoksa ara kurumları yoketmiş, siyasi özerkliğe sahip, aşırı merkezileşmiş, tekno-bürokratik yapıda, güçlü bir organa ya da bir süper–devlete mi denk düştüğünü yeniden düşünmek gerekebilir. Ve bu kadar aşırı bir düşünceden kaçınanların bile, bireyciliğin mutlaka liberalizmle çakışmayacağını kabul etmeleri doğru olacaktır[156]. Lucien Jaume da, Leviathan kuramının modern çağı etkileyen ideolojik kategoriler açısından sınıflandırılamaz olduğunu, bu yüzden kuramın hiç kimseyi memnun etmediğini, Hobbes'da mutlakiyetçi her unsurun karşısına, liberal bir unsur çıkarılabileceğini ileri sürecektir[157]. Hobbes düşüncesinde ilerlemek, totalitarizm ve liberalizmin, her türlü genellemeyi anlamsızlaştıran biçimde, farklı köşebaşlarını tuttuklarını görmektir.

Hobbes bir kurumu ya da bir *artefact*'ı tabii fazlalıklarından arındırmanın yolunu varsayımsal bir tabii hal tanımlamasında bulacaktır: "*homo*

151) Gérard DUPRAT. "Expérience et sciences politiques: Machiavel, Hobbes". *Revue Européenne des sciences sociales* 49, s. 101- 132; "Le regard idéologique". *Analyse de l'idéologie*, s. 283, 284.

152) François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit*, s. 39.

153) Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, s. 63, 68.

154) Bernard-Henri LEVY. *La barbarie à visage humain*, s. 74, 75.

155) Claude LEFORT. "Droits de l'homme et politique". *Libre 7*, s. 11.

156) Serge-Christophe KOLM. *Le contrat social libéral*, s. 66, 67.

157) Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, s. 152.

homini lupus" ya da "insan insanın kurdudur" Ünlü devlet parolasının karşıtı "insan insanın kurdu değil, insandır" önermesinden başka şey olamaz. İkinci önerme tabii düzene olumlu, Hobbes'un önermesiyse tabii düzene olumsuz bakışın ifadesidir. Karşıt kutupların birinde tabii hukuk, diğerinde pozitif hukuk vardır. Luc Ferry'nin Leo Strauss düşüncesini yorumlarken aktardığı gibi, bu aynı zamanda, idealle gerçek arasındaki kesin ayrılıktır[158]. Laik modern devleti anlamak, her şeyden önce, tabii hukukla pozitif hukuk arasındaki kesin ayrılığı anlamaktır.

2. Ölüm Karşısında Eşitlikten Devlete

İnsan insanın kurdudur, çünkü tabii olarak akılla donatılmamıştır; hayvanlardan tek farkı, konuşma yeteneğine sahip olmasıdır. Sözcükler sayesinde, geleceğe yönelik hesaplar yapmayı, bir başka deyimle aklı kullanmayı öğrenecektir[159]. İnsanın tabii olarak akla sahip olduğuna ilişkin geleneksel savı reddettiğine göre, Hobbes'da akıl bile kurulur. Hobbes insanının özelliği, konuşma sayesinde, tabiatından kurtulmaya, gerek bireysel gerekse sosyal hayatında bir "yaratı" olarak ortaya çıkmaya dayanır[160]. Hobbes'un mekanist kuramında insanoğlu bile bir tür yapaylığa doğru ilerler ya da onun insanı ussal bir otomattır[161]. Yapaylığa doğru bu ilerleyiş, tabii halden sivil hale ilerleyişten başka şey değildir.

Bu kadarıyla bile, Hobbes'un tabii hali insanoğlu için imkânsız bir hal olarak sunacağı kestirilebilir. O, tabii halde, aslanlar, ayılar ve kurtların bir gömlek üstünde, yarı-hayvansı bir dünyaya gözlerini açmıştır. Bu dünyada, iyi-kötü, haklı-haksız, doğru-yanlış ayrımları hiçbir anlam taşımaz[162]. Tabii halde, insanın her istediğini yapmasını, her istediğini elde etmesini engelleyen hiçbir kural yoktur. Bu konuda tek ölçü güçtür ve güç herkese eşit olarak dağıtılmıştır. Tabii hali mutlak eşitlik, özgürlük ve yalnızlık sözcükleriyle tanımlamak yanlış olmaz. İnsanlar güç açısından eşit, her şeyi yapabildikleri için de özgürdürler. Ve yalnızdırlar: Ne sürü, ne klan! Üstelik Alexandre Matheron'un belirttiği gibi Hobbes'un varsayımsal tabii halinin bağrında aile denen topluluğa hiç yer verilmemiştir[163]. Burada üzerinde önemle durulması gereken nokta, tabii halde güç açısından herkesin eşit olduğu savıdır. Hobbes'a göre, herhangi bir insan, ne

158) Luc FERRY. *Philosophie politique I*, s. 46.
159) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 27, 38.
160) Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, s. 99.
161) Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, s. 99.
162) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 126.
163) Alexandre MATHERON. *Individu et communauté chez Spinoza*, s. 147.

kadar güçsüz gözükürse gözüksün, bir kurnazlığa başvurarak ya da hemcinslerinden bazılarıyla birleşerek en güçlü olanı öldürme imkânına sahiptir. Tabii haldeki mutlak eşitliğin dayanağı budur ve bir taşla vurulan iki kuştur: Her insanın her insanı öldürebileceğine dayanan mutlak eşitlik savı, bir yandan tabii halin ne kadar tehlikeli bir hal olduğunu gösterirken, öte yandan tabii halden sivil hale geçişi sağlayacak sözleşmeye biçimsel tutarlılık kazandıracaktır. Sözleşme ancak güçleri ve çıkarları açısından eşit düzlemde bulunanlar arasında mümkündür. Sözleşenlerden biri, sözleşmeyle karşısındakinden daha fazla şey kaybedecekse, bir rızayı belirten sözleşmeye katılması imkânsızlaşacaktır. Bir başka deyimle, en zayıfın en güçlüyü öldürme imkânı olmasaydı, en güçlü, sözleşmeyle, gücünden feragat etmeye asla yanaşmayacaktı. Tabii hal bir eşitlik hali olarak sunulduğuna göre, bir eşitsizlik hali olması gereken sivil hale geçişin kuramsal temeli, her şeyden önce, bütün insanların ölüm karşısında eşit olmalarıdır. Hobbes'un *Leviathan*'da açıkladığı biçimde, iyi-kötü onları kullanan kişiye bağlı, görece kavramlardır. Ancak görece kötü olan şeylerin üzerinde mutlak bir kötülük vardır: İnsanın ilk ve en temelli korkusu olan ölüm. Özellikle, hiç kimsenin ölümden kaçınamayacağı bir eşitliğin hüküm sürdüğü tabii halde, en belirleyici duygunun bu korku olması gerekir. Ölüm korkusunun hemen ardından da temel bir tutku gelir: Güç tutkusu. Her insan, tabii halde, hiçbir biçimde sınırlanamayacak istekleri doğrultusunda, herkese karşı, her şeyi elde etmeye çalışacaktır. Tabii hali bir savaş hali yapan da budur[164]. Tabii hale karşı, sürekli bir siyasi düzenin istikrarı, ancak ölüm korkusuyla güç tutkusu arasında bir uzlaşma sağlanarak elde edilebilir[165]; savaşın kaynağı güç tutkusuyla, barış isteğinin kaynağı ölüm korkusu arasında bir uzlaşma...

Güç tutkusuyla açığa vurulduğu gibi, insanoğlu sosyal hayata yönelik tabii bir eğilimle doğmamıştır. İnsanları sosyalliğe ya da sivilleşmeye ya da Leviathan'ı oluşturmaya itecek olan, tabii halde güç tutkusuyla uzlaşması mümkün olmayan ölüm korkusu ve dolayısıyla barış ya da güvenlik isteğidir. Bu yüzden Hobbes' da devlet barıştır; barışla devlet, barışla toplum özdeşleşir[166]. Pierre Clastres, İngiliz düşünürün devletle savaş arasındaki derin bağı ortaya çıkarmayı bildiğini, devletle savaşın karşıt kavramlar olduğunu, savaşın devleti, devletin savaşı engellediğini belirtir[167]. Yalnızca savaştan kaçma isteği, insanları Leviathan'a ya da

164) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 121, 48, 129.
165) François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit*, s. 87.
166) Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes*, s. 194.
167) Pierre CLASTRES. "Archéologie de la violence". *Libre 1*. s. 171.

ortak bir güce itaat etmeye itebilecektir. Ölüm korkusu, bu ortak gücün tanınmasının ve bir itaatın başlangıcıdır[168]. Sosyal sözleşmenin ya da *consensus*'ün varlık nedeni güvenlik isteği olacaktır. İnsanın hayatını koruma, bedensel varlığını sürdürme eğilimi, onu bu amaç ardında diğer insanlarla anlaşmaya, mutlak eşitlik ve özgürlüğünden vazgeçmeye yöneltecektir. Bu karşılıklı vazgeçme gereği, tabii halden sivil hale geçiş için, sözleşmeyi de vazgeçilmez kılmıştır. Sözcükler ya da yeterli işaretlerle (sessizlik) belirtilen rıza ya da sözleşme olmadan –Hobbes'un aralarında fark gözetmeden kullandığı kavramlarla– *siyasi corpus*, sivil toplum, site, *respublica* ya da devlet kurulamaz. Şu kadarını da belirtmek gerekir ki, tabii halden sivil hale geçişin nedeni yalnızca güvenlik isteğine bağlandığından, Hobbescu düşüncenin totaliter bir özelliğinin altını çizmek için, örneğin, devletin varlık nedeninin burada adaleti gerçekleştirmek olmadığı söylenebilir. Hobbes düşüncesinde, devletin ilk ve tek amacı yurttaşların güvenliğini sağlamaktır ve *artefact*'ı kuran sosyal sözleşmenin nedeni de bunun sağlanmasıdır. Bu yüzden Hobbes, egemene itaat yükümlülüğünün sınırını güvenlikle çizer: Güvenliğin sağlanmadığı yerde itaat de beklenemez. Her şeyi ölüm korkusu belirlediğinden, sözleşene yönelik ölüm tehdidi, sosyal sözleşmenin gereklerine uymamayı, egemene boyun eğmemeyi, yasalara karşı çıkmayı meşrulaştıran bir neden olacaktır. Güvenlik isteğiyle kurulan bir düzende, egemenin, yurttaşın bedensel varlığını tehdit eden eylemlerine karşı çıkmamak, sözleşme mantığına aykırıdır. Bu durumda, sözleşen, yaptığı sözleşme sonucunda, kendi canına kasdetme gibi bir anlamsızlığın içine düşecektir. Hobbes, Leviathan'ın XXI. bölümünde, açık bir biçimde, yurttaşın egemenin isteği doğrultusunda kendini öldürmekten ya da yaralamaktan, hayatı için gerekli şeylerden vazgeçmekten, suçunu itiraf etmekten, gönüllü ya da paralı asker değilse savaşmaktan kaçınabileceğini belirtir. Öyle ki, bu durumda, egemenin savaştan kaçan yurttaşı cezalandırma hakkı olmadığı gibi, işkenceyle elde edilen bir itiraf da asla yeterli kanıt sayılamayacaktır. Devletin dayanağı ölüm korkusu olduğuna göre, yine ölüm korkusu, her türlü karşı çıkışın da dayanağı olmalıdır. İnsanın kendi hayatını koruma hakkı hiçbir biçimde devredilemeyecek bir haktır[169], yoksa sosyal sözleşme bütün anlamını kaybeder. Herkesin, şartlar ne olursa olsun, hayatını korumak için "direnme hakkı" ya da "itaatsizlik özgürlüğü" vardır. Ve bir anlamda, bütün diğer haklar, bu Hobbescu temel haktan türetilebilecektir. Polin, Leviathan'da ilk kez ortaya çıktığını ileri sürdüğü bu vazgeçilmez hak kavramının,

168) Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, s. 20.
169) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 133, 230-231.

özellikle insan hakları tarihine damgasını vurduğunu belirtir[170] ve bu açıdan, Hobbes düşüncesinin liberal yönünü vurgulayanlarla birleşir.

3. *Tabii Yasalar ve Haklara Karşı Egemen Söz*

Hobbes, güvenlik isteğine dayalı sosyal sözleşmeyle, tabii hukuk ve Tanrı'yla bağlantısı kesilmiş, soyut, yapay bir devlet modeli oluşturur. Böylece, gerek kullandığı dil, gerekse devlet anlayışıyla bir öncü olarak belirir ve Aquinolu Tommaso-Aristoteles geleneğine karşı çıkarak, bir otomata benzetilen, mekanist ve organisist devlet kuramının yaratıcısı olur. Bu devin ya da Leviathan'ın "yapay ruh"u, Bodin'in kuramsallaştırdığı egemenliktir: Bodin'in tanımına sadık kalınarak Yasa yapma gücü. Ama Bodin'in ötesinde, artık, egemenlik varlığını doğrudan doğruya sözleşenlerin yaptığı sosyal sözleşmeye borçludur. Egemenliğin kaynağı Tanrı değil, toplumdur. Rangeon, egemenlik kavramının Hobbescu kuramda temel bir yer tuttuğunu ve devletle egemenlik kavramlarının eşanlamlı olduklarını söyler[171]. Hobbes'da egemenle devlet de ilk bakışta özdeşleşmiş görünür. Belki de, kuramın teknik açıdan en zayıf yönü budur: Sözleşmeyle tutarlı biçimde kurulan yapay devin yerini, kanlı canlı bir monark almaktadır. Sosyal sözleşmenin "yaratıcılar"ı, tek tek, tabii halde sahip oldukları güçlerinden vazgeçer ve bunları, egemenliği verdikleri ve sözleşmeye taraf da olmayan kişiye devrederler. Sözleşmeye taraf olmadığı için egemeni bağlayan hiçbir şey yoktur: Yasaları yapar, Bunların uygulanması için zor kullanabilir, ama kendi yasalarıyla bağlanmaz, onları dilediğince değiştirebilir. egemenin sözü Yasa'dır ve bu yüzden o Yasa'nın üstündedir. Yalnız sivil halde söz konusu olabilecek iyi-kötü, haklı-haksız, doğru-yanlış ayrımlarının tek belirleyicisi odur. Yurttaş yasanın haklılığı ya da haksızlığı konusunda değerlendirme yapamaz; sözleşmeyle, bedensel varlığını ya da kamusal gücü tehdit edenler dışında, bütün yasalara uymayı kabul etmiştir. Yine de bu aşamada, ilginç bir noktaya değinmek gerekir: Hobbes'a göre, yurttaş bilemeyeceği bir yasayı çiğnemişse, bağışlanmalıdır, çünkü bu yasa onun açısından yok sayılır; deliler ve çocuklar için de aynı şey söz konusudur. Bu, Hobbes'un, egemenliğin oluşturuluşu sırasında rızaya verdiği özel önemin işaretidir: Açık rıza yoksa, Yasa da yoktur. Öyleyse, her hukuk sisteminin yumuşak karnı diye adlandırılabilecek sorunu çözmeye çalışırken, düşünürün hiç de totaliter gözükmediğini belirtmek gerekir. Öte yandan, Yasa'nın sustuğu yerde, bireyin diledi-

170) Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes*, s. 139.
171) François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit*, s. 21, 22, 84.

ğince davranma hakkı vardır. Burada da, Hobbes, yalnızca Yasa'nın izin verdiğini değil, Yasa'nın yasaklamadığını da yapabilirsin derken, totaliter değil, liberal görüşlüdür[172].

Liberal ya da totaliter, Hobbes, siyaset felsefesinde, tabii hak kuramını bir kez parçaladıktan sonra, Batı hep pozitif düşündü ya da devleti düşündü. Hobbes'un tanımladığı biçimiyle, tabii halde insanların sahip olabilecekleri, geleneksel anlamda tabii haklar yoktu. Bu açıdan, haklardan egemen lehine vazgeçme sözcükleri, aslında, insanların tabii halde sahip oldukları her şeyi yapabilme güçlerini ya da mutlak özgürlüklerini, onlardan feragat ederek egemene devretmeleri diye yorumlanmalıdır. Aynı doğrultuda, tabii halde insanları belli bir biçimde davranmaya zorlayan tabii yasalardan sözetmenin de imkânı olmayacaktır. Eğer mutlaka tabii yasa sözcüklerini kullanmak gerekecekse, bu, Hobbes'un *Leviathan*'ın XIV. ve XV. bölümlerinde sıraladığı çeşitli tabii yasaları özetleyen şu cümleyle mümkündür: Birisinin sana yapmasını akıldışı bulduğun şeyi sen de başkasına yapma[173]... İlk ve en temel tabii yasa barış istemektir. Bu Yasa, devletin kurularak güvenliğin sağlanmasına yönelik olduğuna göre, çelişkin bir biçimde, tabii olanı devre dışı bırakacak olan bir tabii yasa sayılmalıdır. Hobbes'a göre, tabii yasalar bile, zorlayıcı güce ancak sivil hale geçildiğinde, devlet kurulduğunda kavuşurlar. Bu aslında, yalnızca devletin belirlediği yasalar vardır ya da bütün yasalar pozitiftir demekten başka şey değildir. Tabii yasayı yorumlayacak, onu pozitifleştirecek, etkili kılacak olan devlettir. Bu açıdan, pozitif yasaları belirleyebilecek, onları sınırlayabilecek ya da onlarla çatışabilecek tabii yasaları düşünmek Hobbes'da imkânsızdır.

Bireyselleşme sorunu da aynı bağlamda ele alınmalıdır: Sözleşmeyle sivil hale geçiş, aynı zamanda, bir bireyler topluluğuna geçiştir. Tabii halde birey yoktur, çünkü herkesin her isteğini elde etmeye yönelik eşit gücü, hiçbir bireysel hakkın tanımlanabilmesine imkân vermez. Hobbes'da, yalnızca pozitif yasaların olduğu yerde, bireysel haklar ve bireyler varolabilir. Bireyselleşmeye giden yol, insanın sivil hal çerçevesinde, tabii güç ve yeteneklerinden feragat edip pozitif yasaların belirleyiciliğini kabul etmesiyle açılır. Bir örnek vermek gerekirse, tabii halde malik olunamaz, çünkü güçle elde edilen şey, bir karşı güçle elden çıkabilir. İnsan, sivil halde bir malike dönüşerek, tabii halde sahip olmadığı bir farklılık ve özerkliğe kavuşur. Bu Hobbes'un düşüncesini ekonomik liberalizm yönünde yorumlayanların dört elle sarıldıkları savdır. Ancak Hobbes'da mülkiyetin tabii bir hak olmadığını unutmamak gerekir. Herkese sahip

172) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 289, 232.
173) François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit*, s. 86.

olacağı şeyi dağıtan egemendir. Ona karşı hiçbir mülkiyet hakkı ileri sürülemez. Yurttaşlarla egemenin malik oldukları şeyleri birbirinden ayıran bir sınır da yoktur, çünkü son aşamada her şey egemenindir ve özel mülkiyet, sonunda, egemenin ya da devletin bir bağışından ibarettir[174]. Bunun da, Hobbes'u, bu kez, ekonomik liberalizmden ekonomik totalitarizme ulaştırdığı söylenebilir.

Kendiliğinden haksız yasa ve yasasız hak olmaz; egemenin buyruğu, yasanın haklılığının ve hakkın yasallığının tek ölçütüdür. Bu bağlamda, hiçbir şeyle sınırlanamayacak olan egemeni, yalnızca kendi çıkarı ya da özdeşleştiği devletin çıkarı sınırlayacaktır. Akıllı bir egemen, hep bu çıkarı göz önünde tutarak, mantıklı davranmak, her şartta, *siyasi corpus*'un kurulma nedeni olan güvenliği sağlamak zorundadır. Bunun Machiavelli düşüncesinde de varolan bir görüş olduğu ileri sürülebilir. Ancak, Machiavelli yalnızca hükümdarı düşünür. Oysa Hobbes'un sistematik devlet kuramında, tüm güçlü görünüşüne karşın, egemenin ardında, sosyal sözleşmenin yaratıcıları, *author*'lar vardır. Temsil sorunu işlendiğinde açıkça görüleceği gibi, egemen, yalnızca, eylemlerinin asıl yaratıcıları olarak sunulan yurttaşlar adına hareket eden *actor*'dır[175].

4. *Ulusun Aynası Olarak Bir*

Hobbes'un kuramında, devlet kavramının yanında doğan ulus kavramı olacaktır. Temelini sosyal sözleşmenin oluşturduğu egemen güç, sözleşenlerin tüm güçlerinin toplamından meydana gelmiştir. Modern kavramlarla konuşmak gerekirse, üyelerin kendi aralarında anlaşarak, güçlerini devretmeleriyle kurulan egemenlik, ulus egemenliğidir. Egemenlik "yaratıcılar"da ya da ulustadır[176]. Ulus devletle doğar ya da halk devletin kurulmasından önce varolamaz, o devletin kurulmasının sonucudur[177].

Çalışmanın birinci altbölümünde, modern siyasi-hukuki kavramların ancak anlamlı bir bütün içinde ve birbirleriyle bağlantıları çerçevesinde ele alınmaları gerektiği, ulusla özdeşleşen sivil toplum kavramının ancak laik modern devletle birlikte düşünülebileceği söylenirken anlatılmak istenen de buydu. Jaume, halkın tabii bir gerçeklik değil, yapay bir gerçeklik olduğunu belirtirken[178], Rangeon gibi, bir kavram olarak halkı aynı

174) Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, s. 114, 115, 199-202.
175) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 161.
176) Simone GOYARD-FABRE. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, s. 117.
177) François RANGEON. *Hobbes, Etat et droit*, s. 146.
178) Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, s. 50.

bağlamda ele almaktadır. Sosyal sözleşme ve egemenlik kuramlarını kendinden öncekilerin başaramadığı bir radikallikte kullanan Hobbes devletle ulus ya da sivil toplum bağlantısını kuran ve temsille belirlenmiş bir çağdaş demokrasi düşüncesini gündeme getiren ilk düşünürdür. Aynı şey farklı bir biçimde, Hobbes düşüncesi, herkesin rızası üzerine kurulmuş egemenlik kavramını oluşturdu, diyerek ifade edilebilir[179].

Suárez'in siyasi corpus'u açıklamak için kullandığı sözcüklerin Bir ve kalabalık olduğu görüldü. Kamusal güç, kalabalığın Bir'e dönüşmesiyle oluşuyordu. Laik modern devlet, kalabalık. –Bir ilişkisi çerçevesinde tanımlanacaksa, bu, çağdaş temsil düşüncesi ışığında, monarşi ve demokrasi tanımlarının da yeniden gözden geçirilmesini gerektirecektir: Çalışmanın birinci bölümünde vurgulandığı gibi, laik modern devlet teori ve pratikte Batı monarşisiyle belirdi. Monarşi devlet kavramını eksiksiz bir biçimde karşılar... Egemen-halk ayrımının devletin oluşturucu unsuru olduğunu söyleme imkânı veren monarşidir[180]. Demokrasi idealinin matrisi de monarşidir[181]. Bir ve kalabalık, devlet ve ulus, her şeyden önce monarşik kavramlardır. Bu açıdan, teori ve pratikte, gerçek yapısal değişiklik, düşünsel kesintinin bir yanından öteki yanına, Machiavelli'den Bodin'e ve feodal güç odaklarından monarşiye (kral-devlet) geçişle gerçekleşir. Monarşiden demokrasiye (ulus-devlet) geçiş diye adlandırılan dönüşümse, adı üstünde, bir yapısal değişiklik değildir. Geleneksel monarşi-demokrasi ayrımı, yukarıda tanımlandığı biçimiyle, laik modern devlet düşüncesi açısından belirleyici bir ayrım olamaz. Hobbes'da açıkça görüldüğü gibi, monarşik yapı, laik modern devletle özdeşleşerek, ulus egemenliği düşüncesini içerir. Demokrasi kalabalığın, herhangi bir biçimde Bir'i oluşturmasıdır. Monarşik ya da değil, modern devlet düşüncesi, ancak onunla varolabilecek halk ya da ulus düşüncesine dayanır. İster ulusun temsilcileri aracılığıyla ulus-devlette egemenliği kullandığı, ister Hobbes monarşisinde olduğu gibi kral-devlette egemenliği bir kişiye devrettiği düşünülsün, bu farklılık, temsilcinin ötesinde, devletin, meşruiyetini aldığı sosyal temelle belirlenen ayırdedici niteliğini değiştirmez. "(Kral)-devlet Benim" denecektir ya da "(ulus)-devlet Biziz", ama devlet hep aynı devlettir.

Temsil düşüncesi sistematik bir devlet kuramı içinde nihai yerini almıştır. Dışsallığın içselleşmesiyle, siyasi iktidarı kullanan ya da kullananlar, Tanrı'nın değil toplumun temsilcileri olarak sunulacaklardır; ve tabii toplumun aynası olarak insansızlaştırılmış Bir'in de temsilcileri... Hobbes,

179) Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, s. 77.
180) Gérard MAIRET. *Le dieu mortel*, s. 80.
181) Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, s. 250.

gerçek *persona*'dan (kişi), yapay ya da kurgusal *persona*'ya geçiş imkânını hazırlayan temsil kuramını açıklarken, *persona*'nın latincede sahnede taklit edilen bir insanın dış görünüşünü ya da daha sınırlı olarak, yüzünü gizleyen maskeyi anlattığını söyler[182]. Temsil sözcüğü de, akla hemen teatral bir mekânı getirir. Bu mekânda oyun yalnızca sahnede oynanmaz: Aktörler gerçek olmayan bir dünyayı gerçekmiş gibi yansıtırlar, ama izleyiciler de oynar; onlar da, gerçek olmayan bir dünyayı gerçekmiş gibi kabul edenlerin rolüne bürünmüşlerdir. Ve siyasi iktidar ilişkisinin kendini sahneye koyduğu[183] modern teatral mekânda, izleyiciler, oyunun "yaratıcılar"ına dönüştürülmüşlerdir. Oyunu sahneye onların koyup, sonra rolleri aktörlere dağıttıkları varsayılır. Ya da temsilciler görevlendirilmeden önce, Hobbes'un deyimiyle, "yaratıcılar"ın yapay devi, Leviathan'ı yarattıkları ileri sürülür. Modern siyasi-hukuki kavramlarla konuşmak gerekirse, ulus devleti, soyut bir bütün bir başka soyut bütünü oluşturur. Kanlı canlı bir egemenin ardında, Hobbes'un bu kurgusu vardır. Devlet düşüncesiyle varolan ulus devletin önüne geçecektir...

Leviathan'ın 1651 baskısının kapağındaki ünlü resim hatırlanırsa, ölümlü Tanrı'nın gövdesini oluşturan "yaratıcılar"ın sırtları dönüktür. Aslında onlar, bir Ayna'ya bakan kalabalık olarak düşünülmüşlerdir. Ayna'da gördükleriyse Bir'dir ya da gövdesini oluşturdukları Leviathan. O başka yere bakar: *Non est potestas super terram quoe comparetur ei Job*... Hobbes benzerlik ve Ayna düşüncesi üstünde oynamayı sever, Leviathan onu kuran insancıkları taklit eder, örnek alır, ama Ben'leri değil, maskeleri, ussal otomatları ya da soyut topluluk içinde varlık kazanan bireyleri. Bireyler topluluğu karşısında bir Ayna... Tanrısal odak dışarıda kaldığı sürece anlamlandırdığı bütün tekparçalıdır ve bölünebileceğini düşünmenin hiçbir anlamı yoktur. İçselleşmenin tamamlanmasıyla, *sosyal corpus*'tan (sivil toplum) kopan Ayna'yı (devlet) düşünmek mümkün olacaktır; ikisuratlı bir maske gibi... Temsil sözcüğüyle anlatılmak istenen budur: Modern siyasi-hukuki düşünce, bu kavramlarla aktörlerin değil, Bir'in kalabalığı, aynı bütün içinde, kusursuz bir Ayna gibi yansıttığı savına dayanacaktır. Artık meşruiyet, kalabalıkla Bir arasındaki bu yansıma ilişkisi bağlamında aranacak ve egemenlik kayıtsız şartsız ulusun olabilecektir. Hobbes düşüncesinde, insanlar devleti kurar ve temsille, temsilciden önce, kendi kurdukları *siyasi corpus*'a tabi olurlar. İtaati de, meşruiyet tanrısallıkta aranmadığına göre, yalnızca bu meşrulaştırabilir. Dışsallığın içselleştiği bir düşüncede, siyasi iktidarı kullanana itaatin

182) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 161.
183) Georges BALANDIER. *Le détour*, s. 99.

tek dayanağı, Bir'i kalabalığın aynası yapmaktır. Böylece, temsil sayesinde, "yaratıcı", "aktör"e kendisini yönetme yetkisi veren birine dönüşür[184] ve genel olarak, yöneticinin eylemlerinin sorumluluğunu üstlenir. Ama soyut topluluğu yansıttığı varsayılan Ayna, ikinci ve üçüncü altbölümlerde tanımlandığı biçimiyle, dağınık somut güç ilişkilerini yansıtmaz ya da temsil etmez. Demokrasi sözcüğü düz anlamıyla halk gücü anlamına gelir, temsili demokrasiyse, bu gücün, halk için halk adına kullanıldığını, ama halk tarafından kullanılmadığını anlatır. Hobbescu kuramda temsilden anlaşılan budur. Hobbes'dan bu yana, aynı siyasi-hukuki kavramsal alan içinde bulunulduğunu ve XVII. yüzyılda biçimlenen devlet, egemenlik, ulus, halk, temsil... gibi kavramların pek de kılık değiştirmeden bugüne ulaştıklarını kabul etmek gerekecektir.

Bu açıdan, arkaik bir yorumla siyasi katılma türü diye sunulan seçim mekanizması, Hobbes'un geliştirdiği ve önemli unsurları aktörler ya da temsilciler değil, devlet ve ulus olan temsil kavramının niteliğini değiştirmez. François Bourricaud kalabalığın bu yoldan nasıl temsil edilebileceğini sorar ve şöyle der: Esrar! Seçim mekanizması kalabalık içindeki çıkar çatışmalarını da açığa vurduğundan, temsili güç nereden kaynaklanır? Yalnızca, fiili bir durumun hukuki bir duruma dönüştürülmesinden[185]. Ayrıca varsayımsal olarak seçimle kurulacak dengenin kalabalığın tümünü eksiksiz temsil ettiği düşünülse bile, bir x anında seçilenin, temsilci olarak görev yaptığı bir y süresinde seçmenlerin doğrudan denetimi altında kalması mümkün değildir. Temsilcilerin eyleminin temsil edilenlerin ilk iradesiyle çakışacağını ne garanti edebilir[186]? Seçim, seçenle seçilen arasındaki gerçek bir temsil ilişkisini ortaya koymaktan çok, yönetilenlerin kime oy verirlerse versinler, genelde, temsilciler ötesinde sisteme rızalarını gösteren bir mekanizmadır. İlk etkisi, bir seçimi öncekinden ayıran süre boyunca, yurttaşlarla parlemento arasındaki ilişkiyi kesmek olan ve Rousseau'nun, karşısına, temsilcilerin aşırılıklarına karşı seçmenleri korumak için emredici vekaleti diktiği mekanizma ya da temsili vekalet[187]...

5. *Din ve Devlet*

Tanrısallıktan soyutlanan bu düşünce Yeni Çağ insanının farklı tabiat kavrayışının ürünüdür. Tanrı'nın yarattığı evrenden Tanrı'yı dışlamak, evrenin yeniden yaratılması demektir.

184) Lucien JAUME. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, s. 185, 111.
185) François BOURRICAUD. *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, s. 293, 294.
186) Lucien SFEZ. *L'enfer et le paradis*, s. 13.
187) Laurent COHEN-TANUGI. *Le droit sans l'Etat*, s. 78.

Orta Çağ'da her türlü değişikliği yadsıyan statik bir evren düşüncesi hakimdi. Merkezi dünya olan bu evrende, Yaratıcı'dan yaratılan en önemsiz varlığa uzanan değişmez bir kozmik hiyerarşi, bir "altın zincir" sosyal düzeni meşrulaştırıyordu. XII. yüzyıla kadar, Augustinus'un Hıristiyanlık'la kaynaştırdığı Yeni-Platonculuk bu evren anlayışını belirledi. XII. yüzyılda, Avrupa, Endülüs Emevileri sayesinde Aristoteles'i tanıdı ve tabiatın anlaşılabilirliği düşüncesiyle karşılaştı. XIII. yüzyılda Aquinolu Tommaso Aristotelesçilik'i Hıristiyanlık'la birleştirerek tabiatı anlamaya çalışan insanın sözcüsü oldu. Bu açıdan, XIII. yüzyıla bir erken Rönesans dönemi demek mümkündür. Giordano Bruno'dan Kopernik'e, Tycho Brahe'ye, Kepler'e, Galilei'ye... kadar, skolastik düzenin kozmik yapısını alt üst edenler, XIII. yüzyılda doğan bu düşüncenin mirasçısıydılar. Ancak, Aristoteles'in evreninin kalbi de dünyaydı. XV ve XVI. yüzyılda, Bruno felsefi, Kopernik de bilimsel düzlemde, dünyanın evrenin merkezi olmadığını söylerken, "altın zincir"i kırdılar ve bir kozmik demokrasi anlayışı geliştirdiler[188]. Evrenin sonsuzluğu, güneş çevresinde dönen bir dünya savları, *Universitas* içinde Tanrı/kul organik ilişkisini kopardılar ve Orta Çağ astronomi haritalarında Tanrı'ya ayrılan yeri yokettiler. Birbirine taban tabana zıt iki görüş, Hobbes'un pozitif, Hugo Grotius'un[189] tabii görüşü bu gelişim sonucunda ortaya çıktı: İkisi de tanrısallıkdışı, ama birincisi olumsuz, ikincisi olumlu tabii hal...

Bir olumsuzlama olan tabii hal Tanrı'yı tabiatın dışına çıkarır ya da Hobbes düşüncesi tabii haklar tanımlamasında Tanrı'yı devre dışı bırakmıştır[190]. Bu ilk bakışta, akla Grotius'u getirebilir, çünkü o da Tanrı'yı tabiattan uzaklaştırmıştır. Ama bunu, tabii hakları Tanrı'ya rağmen düşünüp yüceltmek için yapmıştır. Tabii haklar, değişmez ve evrenseldir, Tanrı bile onlara dokunamaz. Grotius hakkın Tanrı buyurduğu için hak olmadığını, hak olduğu için Tanrı'nın onu buyurduğunu şöyle savunmuştur: "Çok korkunç bir suç işleme karşılığında, Tanrı'nın varolmadığı ya da bir Tanrı olsa bile insan işleriyle hiç uğraşmadığı kabul edilseydi, bütün bu anlattıklarımız gene de böylesine geçerli olacaktı... İşte, Tanrı'nın bağımsız iradesi, hukukun, doğa yanında, bir başka kaynağı olmaktadır"[191]. Geleneksel tartışmanın bir başka versiyonu da şu sorunun cevaplandırılmasında ortaya çıkar: İyi ya da kötü, Tanrı böyle buyurduğu için mi iyi ya da kötüdürler; yoksa kendiliklerinden iyi ya da kötü oldukları

188) Arthur KOESTLER. *Les somnambules*, s. 256.

189) Ayferi GÖZE, "Onyedi ve onsekizinci yüzyıl düşünürlerinde baskıya karşı direnme". *İÜHF Mec. XXXV, 1-4.*

190) Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes*, s. 44.

191) Hugo GROTIUS. *Savaş ve barış hukuku*, s. 7.

için mi, Tanrı birini iyi diğerini kötü diye sınıflandırır? İkinci şıkkın seçimi halinde, Tanrı'nın ötesinde, bir başka evrensellik odağının oluşturulduğu açıktır. Grotius bu çizgide Tanrı'nın bile karışamayacağı bir tabii düzen düşüncesiyle, saf tabii haklar kuramının temsilcisi olmuştur. Ama dinbilimciler, birer sapkına dönüşmek istemiyorlarsa, iyi ve kötü gibi, hakları da Tanrı'nın belirlediğini savunmak zorundadırlar. Hobbes'un cevabı da, temel bir farklılık dışında, aynı doğrultudadır. Ne kendiliğinden iyi ve kötü, ne de kendiliğinden haklar vardır. Bunları bir odak belirleyecektir ne var ki artık bu, tanrısal odak olmayacaktır. Hobbes bu yüzden, tabii olan her şeyi yıkmaya çalışır: Tabii halde, ne kaynağı Tanrı'da ne de Grotius'un tanımladığı biçimde Tanrı ötesi bir evrensellik odağında olan bir üstün adalet fikri belirleyici olabilir. Hatta Protestan düşüncenin *hikmetinden sual olmaz* Tanrı'sı[192] bile, Hobbes'un kaosunda kendisine yer bulamaz ve bu nedenle, söz konusu kaosun yerine ussal bir düzeni oturtacak değişim, Tanrı'nın asla karışmadığı bir değişimdir. Tanrı insanları akılla donatmadığından, tabii saçmalığın yerini yapay ussallık alıyorsa, düzenlenmenin kaynağı yalnız ve yalnız insandır. Hobbes'un Tanrı'yı daha tabii halde neden unuttuğu açıktır.

Bütün bunlar, Hobbes düşüncesinin dindışı bir kuram olduğunu mu gösterir? Soruyu cevaplandırırken, fazla aceleci davranmamak gerekecektir. Polin, Hobbes'un, insanlar için, onları oldukları gibi düşünerek, bir siyaset felsefesi oluşturduğunu, kuramını yaptığı ilahiyat dışı devletin dinsiz ve Kilise'siz bir devlet olamayacağını, çünkü dinsel düzenlenmenin de tarihi bir olgu olduğunu, Hobbes'un dini siyasetin unsurlarından biri olarak gösterdiğini söyler[193]. Devletin bir dini de olacaktır; olmaması gereken şey, Kilise'nin devletin yanında bir diğer kamusal otorite olarak varlığını sürdürmesidir[194]. Çünkü bu durumda, devleti çatışma ve parçalanma tehlikesi bekler. Kilise'nin ruhani, devletin cismani gücü ayrımı sahte bir ayrımdır ve ruhani cismani sözcükleri, insanların birer sarhoş gibi, Bir'i iki görmelerine, meşru egemen konusunda yanılgıya düşmelerine yol açacaktır. Egemen Bir olmalıdır: Ya Kilise, ya devlet... Seçilen devletse, siyasi olan her şeyi, dini ya da Kilise'yi etki alanı içinde tutmalıdır. Devlet, bir dinsel düzenlenmenin, devlete bağlılık da, yalnızca siyasi bir bağlılığın değil, aynı zamanda dinsel bir bağlılığın ifadesidir.

Sorunu, sivil yasalara bağlılık açısından incelemek gerekirse, öncelikle tüm tabii yasaların Hobbes'da, sivil yasalara dönüşerek pozitifleştiği yukarıda

192) Max WEBER. *Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu*, s. 83.
193) Raymond POLIN. *Hobbes, Dieu et les hommes*, s. 50.
194) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 416.

görüldü. Öte yandan, Kilise yasaları da, devlet Kilise'yi içinde erittiği için sivil yasalar arasında yer alacaktır. Kutsal metinleri bile egemen yorumlar. Sivil yasalara uymak, aynı zamanda tabii yasalara ya da Kilise yasalarına uymaktır. Bunları belirleyen egemen, yorum yanlışı yapmışsa, günahı boynunadır. İnanan, devlete boyun eğerken, inançlarına aykırı davranıp davranmadığı konusunda kuşkulara kapılmamalıdır. Devlete itaat, Tanrı'ya itaattır; ve boyun eğmek tapınmaktır. Tabii bu, Hobbes'un düşündüğü devletin, ilkenin tanrısal odaktan *sosyal* ya da *siyasi corpus*'a kaydırılmasıyla kazandığı yeni soyut, simgesel, mitolojik, mistik ya da dinsel boyutu bilinçli bir biçimde gördüğü anlamında yorumlanamaz. Hobbes'un devlet dinini belirleyen düşüncesi pratik bir siyasi çözümün ürünüdür. Bu basit düzlemin ötesinde ve ancak sisteme dışarıdan bakıldığında perdenin arkası hayal meyal görülebilir ve bu anlamda, Lévy, Batı'nın iktidarı tanrısallığın aynasında yansıtmaktan hiç vazgeçmediğini, bugüne kadar geleneksel dinsel bağdan daha iyi bir sosyal bağ bulamadığını, siyasetin dinin bir yüzünden başka şey olamayacağını ve hiçbir zaman da olmadığını anlatır[195]. Arkaik ya da değil, sosyal ve dolayısıyla siyasi hiçbir *corpus* aşkın bir odağa gönderme yapmadan varolamaz. Régis Debray de siyasetin kaynağının mistik olduğunu ve Julien Benda'nın bu yüzden "devlet, parti, sınıf bugün açıkça Tanrı'dır" dediğini yazar[196]. Modern Batı düşüncesinde laikleşme diye de adlandırılabilecek sürecin arkasında yatan esrar budur.

Güvenliği yapay, güvensizliği tabii kılan varsayımsal bir tabii hale dayanarak tabii hukuk kuramının parçalanması, insanoğlunun Tanrı ve Kilise'den, devlete terkedilmek üzere, uzaklaştırılmasıdır. Ama egemenin seçtiği ve buyurduğu kutsal değerler, bir devlet dinini ortaya çıkaracaktır; Hobbes'un, döneminin büyük siyasi sorununa getirdiği çözüm budur. Devlet uygun bulduğu dini kurumsallaştırır. Tabii ya da tanrısal Yasaları yorumlamak onun işidir... Kısacası din onun işidir[197]. Bir başka deyişle, laik modern devlet Tanrı'nın yerini almaktadır. Dünyanın nedeni olarak Tanrı benzetmesinden kaynaklanan bir nedensel birleştirme ilkesi uyarınca, kalabalığın Bir'leştirilmesi[198]... Manent Hobbes düşüncesinin Leviathan-Tanrı bağlantısını şöyle anlatır: Leviathan'ın oluşumu Tanrı idesinin oluşumunu da karşılar. Hobbes'un *siyasi corpus*'unun ortaya çıkışını izlemek bu idenin ortaya çıkışını izlemektir. Hobbes insan yaratısının, bu idenin

195) Bernard-Henri LEVY. *La barbarie à visage humain*, s. 147.
196) Régis DEBRAY. *Le scribe*, s. 93, 94.
197) Raymond POLIN. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, s. 146.
198) Gérard MAIRET. *Le dieu mortel*, s. 31.

anlamına nasıl sahip çıktığını gösterir[199]. Yeni anlamsal alanın sözcükler bütünü dindışı, ama bu sözcükleri birbirine bağlayan kurallar dinseldir[200]. Herman Melville, *Moby Dick*'e sık sık *Leviathan* der ve romanda kaptan Achab'ın beyaz balinaya karşı verdiği savaş Tanrı'ya karşı verilen bir savaşı simgeler; Hobbes'daysa, Tanrı'yla savaşan *Leviathan*'dır, ölümlü bir Tanrı olarak...

6. *Sivil Toplum/Ötekiler: Kurgu Karşısında Olgu*

Klasik yorum, Hobbes düşüncesinin totaliter özelliğini, Hobbes'un içinde yaşadığı toplumun tarihi konjonktürüyle açıklar: Hobbes'un güvenlik isteği, döneminin güvensiz ortamından kaynaklanmış, kuram doğmuştur. Ancak, düşünceyle somut gerçeklik arasında kurulan bu dolaysız bağ yeterli bir açıklama nedeni olabilir mi? Her şeyden önce, böyle tekyönlü bir yaklaşımın, Hobbes'un kuramının sık sık vurgulanan liberal yanını açıklamayacağı açıktır. Kaldı ki, Gaetano Mosca, 1625'e kadar dönem İngilteresi konusunda görece pembe bir tablo çizerek genel kabul gören dolaysız ilişki savını sarsar[201]: Hobbes beş yaşındayken (1603) James I tahta çıkar. Stuartlar'ın bu dönemi 1625 yılına, James I'in ölümü ve yerine Charles I'in geçişine kadar, pek de olaylı geçmez. Charles I tahta çıktığında Hobbes yirmi yedi yaşındadır. Charles I yetkilerini artırmaya çalışan, düzenli bir orduya ihtiyaç duyan ve bu yüzden de Parlamento'yla çatışan bir kraldır, ama Fransa'ya karşı açtığı savaş sırasında *Petition of Rights*'ı imzalamak zorunda kalmıştır. Mutlakiyetçi bir program ardındaki bu krala, Hobbes, kırk dört yaşında, *De Cive*'yle (1642) alçakgönüllü bir katkıda bulunur. Cromwell 1649'da Charles I'in kafasını aldığında, Hobbes elli bir yaşındadır. Cromwell 1952' de *Leviathan*'ı okur ve Hobbes bu sayede, onun da gözüne girmeyi başarır. Büyük çalkantıların ürünü olmayan düşünür, yönetim katında da pek hayatî sorunlarla karşılaşmamıştır. Aktörlerin siyasi programlarıyla çatışmayan görece istikrarlı bir kuramsal ömür geçirmiş ve kendisinde sürekli bir güvensizlik duygusu yaratacak koşullar içinde kalmamıştır. O zaman, konjonktür neyi açıklar: Belki bir kurama damgasını vuran birçok unsurdan birini, ama asla birincisini değil... Kraliçe Elisabeth'in tahtta olduğu 1588 yılında, korkudan çocuğunu erken doğuran ananın öyküsünü herkes bilir. İspanyol donanmasının açtığı ateşten korkan anne, Malmesbury'de, top sesleri arasında,

199) Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, s. 73.
200) Régis DEBRAY. *Le scribe*, s. 78.
201) Gaetano MOSCA. *Histoire des doctrines politiques*, s. 168.

Batı siyasi düşüncesinin dahilerinden birini dünyaya getirmiştir. Yenilmez armadanın İngiliz düşüncesine vaktinden önce armağan ettiği bir çelimsiz çocuğun psişik yapısının, korkuyu dayanak alan bir kuramın yaratıcısı olduğunu ileri sürmek mümkündür. Ama burada da, yalnızca psişik unsurlarla yaratıyı açıklamaya çalışanların, bu yoldan hiçbir şey açıklayamayacakları haklı olarak söylenebilir. Ne yazık ki, her ödleğin dahi olamadığı somut örneklerle ortadadır...

Hobbes düşüncesinin en ilginç yanlarından biri olan tabii hal varsayımıyla somut gerçeklik arasında bir ilişkinin araştırılacağı aşağıdaki satırları izlerken, yine de bunun kesinlikle vazgeçilmez bir ilişki olarak sunulamayacağını, kurgu ve olgu arasında tekyönlü ve basit bir bağlantı kurulamayacağını unutmamak gerekecektir. Adı üstünde, bir varsayım olarak tabii hal, kuramsal bir kurgudur. Hobbes, her şeyden önce, insanlığın ve özellikle de içinde yaşadığı toplumun geçmişinde, tanımladığı biçimde bir tabii hal evresi bulunduğunu, genel olarak, düşünmez. Uygar toplumun siyasi düzenini meşrulaştırmanın yolu, Hobbes'da, olumsuz tabii hal kurgusundan geçer. Tabii hal tarihi bir nitelik taşımamaktadır. Hobbes, sistemli bir biçimde, olgulardan, geçmiş olaylardan yararlanmayı reddeder. Kurduğu yapıda, somut örneklere, tanıklıklara ve tarihi bilgilere yer yoktur. Machiavelli'yle Hobbes arasındaki köprünün altından çok sular akmıştır ve artık, olgunun karşısında çağdaş kurgu yükselmektedir.

Ama bu kurgunun, Hobbes sistemi içinde, zaman zaman olguyu yansıttığı olmaz mı? Öncelikle, Hobbes, egemenlerin birbirleriyle sürekli bir savaş hali içinde bulunduklarını söyleyerek, uluslararası halle kurgusal hal arasında bir benzerlik kurar. Sonra, devlet-Kilise çatışması konusunda örnek verilebileceği gibi, her devlet, güvensizliğe sürüklenme tehlikesiyle hep karşı karşıyadır. Kurgu olarak aşıldığı sanılan tabii hal, Demoklesin Kılıcı gibi, toplumların tepesinde sallanıp durmakta ve Hobbes bunu ısrarla vurgulamaktadır. Zaten, düşünüre göre, insanoğlu, vahşi ya da uygar, her zaman aynı tutkulara kapılır. Her durumda, insan insanın kurdu olduğundan, kargaşa ve düzensizlik, kapının ardında, sivil toplumu beklemektedir. İnsan insanın hep kurdudur da, sivil toplumlarda, kurtların birbirlerini yemelerine engel olan bir mekanizma kurulmuştur. Kurgu Hobbes'da, gerek uluslararası, gerekse ulusal düzlemde varlığını sürdüren, birincisinde kaçınılmaz, ikincisinde kaçınılabilir bir savaş halinin aynasıdır. Ve bu bağlamda, Hobbes'un kurgusal tabii hali, somut gerçeklikteki sürekli güvensizlik ihtimalinin bir ifadesidir. Öyleyse bu hal, olguyla hiç bağlantısı olmadığı ileri sürülemeyecek ikinci derecede bir kurgu sayılmaz mı? Bunun da ötesinde, *Leviathan*'da gözardı edilmemesi gereken bir

cümle vardır. Hobbes, tabii hali tanımladıktan sonra, "böyle bir halin hiç varolmadığı düşünülebilir; ben de dünyanın genel olarak bu hali yaşadığını sanmıyorum, yine de insanların hâlâ anlattığım biçimde yaşadıkları birçok yer var, Amerika'daki vahşiler yukarıda sözünü ettiğim yarı hayvansı bir hayat sürmekteler" der[202]. Bu, bir kurguyu kurgu olmaktan çıkaran ve Hobbes'un kuramıyla çatışan cümledir: Dünyada insanın insanın kurdu olarak yaşadığı yerler vardır ya da tabii hal, bazı insan topluluklarının yaşama biçimidir. Kurgu Hobbes'da, yalnızca kendi toplumu için ya da genel olarak sivil toplumlar için söz konusudur. Ama bunların dışında, uzaklarda da olsa, tabii hal varolabilecek bir haldir. Ve bu hali hiç tanımamış toplumların siyasi düzenlerinin açıklanmasının yolu, Hobbes'a rağmen, somut vahşi yaşama biçiminden geçebilir. Söz konusu cümlenin ortaya koyduğu Hobbes çelişkisi nasıl aşılabilecektir? Hobbes kurguyu sarsan çelişkinin üzerinden, Amerika'daki vahşileri yoksayarak atlayacaktır, varsayımla... Sivil toplumla ilgilenerek, kurgunun kurgu olarak kalmasını sağlayacak, tabii hal hakkında daha ayrıntılı somut örnekler vermekten kaçınacak, yalnızca devletli topluma bakacaktır.

Yine de, keşiflerle, Batı düşüncesine Öteki çoktan girmiştir. Düşünürler, tıpkı Hobbes gibi, onu uzun süre batılı ya da sivilleşmiş birey karşısında, insanlıkdışı bırakmaya çalışacaklardır. Ama Ayna görevini yapar, etnolojik sorunsal, tekrar ve tekrar, söylemde ve karşı-söylemde gündeme gelir. İstese de, istemese de, batılının kendini tanımasının yolu artık, olumlu ya da olumsuz, Öteki'ne bakmaktan geçecektir. Sorunsal, Rousseau'da, bir karşı-söylemi oluşturmak üzere sancılı bir biçimde belirir.

VI. Devlet Felsefesi Etnografiyle Karşılaşıyor

1. Kurgunun Yerini Alan Olgu: Yerliler

Öteki'nin keşfi Batı düşüncesini kaçınılmaz olarak etkileyecek ve bu düşüncenin yeşerdiği sivilleşmiş ya da devletli toplumlar karşısında, farklı tarihler yaşayan çeşitli toplumların varlığı, düşünürleri tedirgin eden, açıklanması zor bir olgu diye görülecektir. Bu varlık kabaca iki tavra yol açar: Tekçizgili bir tarih anlayışının belirlediği söylem, sivilleşmiş toplumu varolma hakkına sahip tek toplum tipi sayarak, farklı bütün diğer toplum tiplerini, şu ya da bu engel yüzünden gelişmemiş, sivilleştirilmesi gereken

202) Thomas HOBBES. *Léviathan*, s. 126, 125.

toplumlar kategorisine sokacak ve böylece, Batı'nın Öteki Dünya'yı sömürgeleştirmesinin kuramsal temelini oluşturacaktır: Batı sivilleştirir. Hobbes'u da, Ötekiler'i bir olumsuzlama olan kurgusal tabii hale yakıştırdığından, bu söylemin öncülerinden biri olarak anmak gerekecektir.

Önemli köşebaşlarından bazılarını Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud düşüncelerinin oluşturduğu bir çizgiyle belirlenen karşı-söylemse, Batı toplumuna ya da sivilleşmiş topluma olumsuz bir bakışın ürünüdür. Bu doğrultuda Rousseau iki yönüyle de kurucudur. Öncelikle, çok erken bir dönemde, bir mitos karşısına bir başka mitosu, tabii hale özgü iyi vahşi mitosunu dikerken, geleneksel anlamda siyaset felsefesi yapar: Thomas Hobbes gibi, düşüncesini varsayımsal bir tabii hal üzerine oturtur, ama onun tam karşısında, bu hali olumlu bir resim çizerek tanımlar. Söz konusu temel üstünde, sivil toplumun, bir Hobbes zorunluluğu olarak tasarlanamayacağı açıktır. Tabii hal ne denli kurgusal olursa olsun, bu pencereden bakıldığında, Öteki'nin, Hobbes'un yaptığı gibi yok sayılamayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Sancı burada belirir ve Rousseau, kurgusal tabii hal insanını anlatmak için, içlerinde insan kategorisine sokup sokmama konusunda yüzyllardır karar verilemeyen maymunların da bulunduğu, kanlı canlı varlıklardan ve hayat tarzlarından ayrıntılı somut örnekler sunmak zorunda kalır:

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'de, Rousseau'nun açıkça birbirlerinden ayırdığı zenciler ve vahşiler, sivil toplumlar tarihi izdüşümünde izlenebilecek uygarlık hastalıklarının uzağında, ormanlarında, yırtıcı hayvanlara karşı kendilerini zorluk çekmeden koruyarak, sağlıklı ve güçlü dolaşırlar. Hotantolar, batılıların ancak dürbünlerle görebilecekleri uzaklıkları çıplak gözle görür, Amerikan vahşileri ispanyolların izini saf kan av köpeklerinden daha iyi sürerler. Antiller vahşileri büyük bir beceriyle uçan kuşları vurur, balıkları sulara dalarak yakalarlar. Buenos Airesli bir yerli yalnızca kemendini kullanarak üç azgın boğanın hakkından gelir. Ve başvurulan en çarpıcı örnek olarak da, Kongo'da rastlanan ve bir dişisi Hollanda'ya getirilen orangutanlar sıraya girer. Rousseau, bu yaratıkları anlatan yazarların onlara neden vahşi insan adını vermediklerini bir türlü anlayamadığını, daha kesin açıklamalardan sonra, bunların aslında birer hayvan değil, insan olduğunun görüleceğini söyleyecektir[203].

İleride değinileceği gibi, bu örnekleri kurgusal tabii hal içine sokmak bir çelişkidir, çünkü vahşiler, olsa olsa, Rousseaucu evrelerden, tabii halden sonra gelen insanlığın gençlik dönemi evresine denk düşecekler-

203) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 88, 89, 92, 158, 168, 169.

dir. Orangutanı bir yere yerleştirmek gerekirse, o bile, ancak ikinci evre olan sürü haline yakışacaktır. Yine de, örneklerin yer aldığı bölümler gözönüne alındığında, Rousseau, özellikle misyoner R. P. du Tertre'in *L' Histoire générale des Antilles* (*Antiller'in Genel tarihi*) adlı kitabından etkilenerek[204] olumlu kurgusal tabii hal insanının sivilleşmiş insana üstün olduğunu kanıtlamaya çalışırken, bedensel açıdan batılıdan güçlü, demiri ve toprağı işlemeye gerek duymayan, Avrupa'nın kendilerine sunduğu sivilleşmiş dünya nimetlerine sırt çeviren, açlık, ateş ve ölüme karşı koyarak yalnızca bağımsızlıklarını korumaya çalışan, çırılçıplak ve de etten kemikten gerçek varlıklara gönderme yapar[205]. Tabii halin tanımlanması, gerçek insan ve hayvan topluluklarına ilişkin yolculuk anılarından sözedilmesiyle, ayrıntılı somut örnekler verilmesiyle atbaşı gider. Filozofun kurgusu olguya karışmakta, etnografik bir renge çalmakta, saf bir kurgu olmaktan çıkmaktadır. Siyaset felsefesinde, iyi vahşi mitosuyla, Batı'nın benmerkezci tavrını erozyona uğratacak bir gedik açılmaktadır. Dışarıda, o gedikten, sivil topluma başka gözle bakılmasını sağlayabilecek bir başka dünya vardır. Cristóbal Colón dünya cennetini orada, Orenocco kıyılarında aramıştı. Rousseau'ya göre de, o dünyada özgürlük ve eşitlik, burada zincirler vardı.

Sosyal sözleşmenin yazarının, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'in ve *Emile*'in yazarından bütünüyle farklı bir insan olduğu ileri sürülür. Oysa bu insan, *Sosyal Sözleşme*'nin daha başlangıcında, "Bu ilk kitabın konusu" başlığı altında şöyle der: İnsan özgür doğdu ve her yerde zincirler içinde yaşıyor. Diğerlerinin efendisi olduğunu sanan da, onlardan daha fazla köle olmaktan geri kalmıyor. Bu değişiklik nasıl gerçekleşti? Bilmiyorum. Ona nasıl meşru bir nitelik kazandırılabilir? Bu soruyu cevaplandırabileceğimi sanıyorum[206]. *Sosyal Sözleşme, Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'le çatışmaz: İnsan hep özgür doğar. *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev Sosyal Sözleşme*'nin girişidir ve ondan ayrı tutulmamalıdır[207]. Ne var ki, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de, sivilleşmiş insan karşısında vahşi, iki düzlemde, felsefi ve etnografik, ahlâki ve olgusal açılardan yüceltilirken, *Sosyal Sözleşme*'nin konusu zincirli bir sorunsala ilişkindir ya da sivil topluma...

Daha ilk sayfada, *Sosyal Sözleşme* adlı kitap farklı bir sorunsala eğilmek için kapatılabilir ve Rousseaucu karşı-söylem *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de izlenebilir. Bu çizgi de, *Sosyal Sözleşme*'ye aykırı düşmez.

204) Charles RIHS. *Les philosophies utopistes*, s. 336.
205) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 138.
206) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Du contrat social*, s. 172.

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev çift boyutludur: Goldschmidt, "Leo Strauss'un, kitabı, Rousseaucu temel düşünceleri içeren en felsefi yapıt saydığını", aktarırken[208], Raymond Polin de onun çağdaş anlamda bir tarih felsefesi taslağı olduğunu belirtir[209]. Buraya kadar filozof felsefe yapar. Claude Lévi-Strauss'sa Rousseau'nun, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'le, etnolojik sorunsalı ortaya attığını yazacaktır[210].Artık o etnografların babasıdır... Ve kitap iki okumaya açıktır: Geleneksel tarzda, kurgusal insana doğru felsefi; gerçek insana doğru etnografik:

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'in son satırlarında, tabii halde eşitsizlik hemen hemen sıfırdı, mülkiyetin ve yasaların oluşumuyla istikrar ve meşruiyet kazandı, denir. Sivil toplumun bu kurumsallaşmış eşitsiz ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkanlar, yapay tutkular ve yapay insanlardır: Diogenes insan bulamıyordu, çünkü çağdaşları arasında aradığı bir başka çağın insanıydı. Hayatını sosyal zincirler arasında ölünceye kadar çalışmak zorunda kalarak geçiren değil, özgürlük ve eşitlik içinde dinlenerek yaşayan insan. Hep kendi dışında, başkalarının cehenneminde, varolma duygusunu yalnızca diğerlerinin yargılarından edinen Sartre insanı değil, kendinde yaşayan iyi vahşi[211]. Bakkalla kasap arasından geçip, polis güvencesinde evinden işine giderek huzurlu bir bağımlılığı seçen yurttaş değil, boyunduruk istemeyen, yalnız kendi gücüne güvenen barbar... Özgürlükten zincirlere, eşitlikten eşitsizliğe uzanan Rousseau felsefesi, bütün yapıtlarda, ilerlemeyi reddeder, çünkü bu bir yabancılaşma ve bağımlı olma sürecinden başka şey değildir. İnsan karakterindeki alçalmanın kurumsallaşması[212] sayılan antropolojik evrim olsa olsa kötüye gider: Dünyada gereğinden fazla insan var, devlet bu fazlalığın yönetilmesi için ortaya çıkarıldı diyen Nietzsche[213], "sivilleşmenin bunalımı"nı[214] tabii güdülerin bastırılıp saptırılmasında bulan Freud'da olduğu gibi...

Rousseaucu düşüncede, antropolojik evrimi tersine izleyerek sivil halden tabii hale, dünya cennetine ya da Altın Çağ'a ulaşmak, Batı düşüncesinin, kendi içinde kendi sistemine her olumsuz bakışında karşı-

207) Ayferi GÖZE, *Siyasal düşünceler ve yönetimler*, s. 202.
208) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 123.
209) Raymond POLIN. *La politique de la solitude*, s. 53.
210) Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale II*, s. 45.
211) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 150-152.
212) Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, s. 156.
213) Friedrich NIETZSCHE. *Böyle buyurdu Zerdüşt*, s. 66.
214) Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*.

sına diktiği ekolojik bir mitosu, tabiat/iyi vahşi uyuşmasını da kavrayabilmek için gereklidir. Mitik bir özlem ya da arayış: Cennetten kovulan insan farksızlaşmamış toplumu düşünecek ya da onu kurmayı tasarlayacaktır... Felsefeye karşı-felsefe; Hobbes'da sivil toplumu meşrulaştırmanın yolu tabii hali olumsuzlamaksa, Rousseau'da tabii hali meşrulaştırmanın yolu sivil toplumu olumsuzlamak olacaktır: *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de insanlık tarihi evrelere ayrılır. Bu evreler birbirlerine belli nedenlerle bağlanır ve Rousseaucu tarih, her şeyden önce bir etioloji, bir nedenler bilimidir[215]. Söz konusu etioloji içinde, bağımlı huzurun, eşitsizliğin hüküm sürdüğü son evreden, insanı yapaylaştıran tüm unsurlar tek tek elenerek geriye gidilirse, önce eşitsizliğin kaynağına, sonra da eşitlik dönemine ulaşılır ya da kurgusal tabii hale... Polin, bu süreci yedi evreye ayırır: Eşitlikten eşitsizliğe doğru, birinci evre "bolluk içinde yalnızlık hali", ikinci evre "ilk engeller ve ilk ilerlemeler", üçüncü evre "insanlığın çocukluğu", dördüncü evre" insanlığın gençliği", beşinci evre "demir çağı" ya da "iş ve mülkiyet çağı", altıncı evre "en korkunç savaş hali", yedinci evre de "sözleşmeci toplumlar" dönemidir[216].

İleride Victor Goldchmidt'in çok tutumlu davranarak kitapta yalnızca üç temel evre bulduğu görülecek. Şimdilik, bu kadar tasarruf etmeden, sayıyı beşe indirmenin de mümkün olduğu söylenebilir: Antropolojik evrim tersine işlediğine göre, son evreden başlayarak geriye gidilirse, beşinci evre "sivil hal", dördüncü evre "savaş hali", üçüncü evre "insanlığın gençlik dönemi", ikinci evre "sürü hali", ilk evre "kurgusal tabii hal"dir. Ve bu son sıralamada, her evreden onu izleyene geçiş nedenleri belirginlik taşır. Oysa, Polin sıralamasında, insanlığın çocukluktan gençliğe, demir çağından en korkunç savaş haline, bir nedene bağlı olarak, atladığını gösteren açık bir kesinti bulmak zordur.

Geriye dönüş iki aşamalıdır: Felsefe'den etnografiye, etnografiden felsefeye; önce, sivil toplumdan insanlığın gençlik dönemine ya da arkaik topluma ya da *Karanlığın Yüreği*'ne, sonra arkaik toplumdan tabii hale, olgudan kurguya...

3. *Kurumsallaşmış Eşitsizlikten Eşitsizliğin Kaynağına*

Son evre ya da sivil hal, sözleşmeyle kurulan bir sosyal yapıyı ifade eder. Bu yapılanmayla, tabii özgürlük ve eşitliğin kırıntıları, geri dönülemeyecek bir biçimde yokedilmiştir. Sözleşme, eşitsizliği en acımasız biçimiyle

215) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 164
216) Raymond POLIN. *La politique de la solitude*, s. 256-279.

kurumsallaştıran (meşrulaştıran) bir kötü sözleşmedir. Rousseau, *Sosyal Sözleşme*'de, tabii eşitliğin geri getirilemeyeceği bu mevcut durumu elden geldiğince düzeltmek için, kötüsünün yerine iyi sözleşmeyi oturtmaya çalışacaktır; ama, daha önce değinildiği gibi, bu farklı bir sorunsaldır ve gündemdeki yeni sorunsal karşısında eski önemini kaybetmiştir: *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*, eşitsizliği kurumsallaştıran nedenleri arar; iki düzlemde... Özgürlükten zincirlere doğru değişiklik nasıl gerçekleşti? sorusuna, *Sosyal Sözleşme*'de "bilmiyorum" cevabını veren Rousseau, bu kez, "biliyorum" diyecektir; bu kez, 1754'te, *Sosyal Sözleşme*'nin yazılmasından sekiz yıl önce...

Çözümü sosyal sözleşmede saklı sivil hale, herkesin herkese karşı silahlandığı korkunç bir kargaşadan kurtulmak için geçilir. Hobbes'da olduğu gibi, Rousseau'da da sivil hale geçiş nedeni, önceki evrenin içine düştüğü savaş halidir. Ancak, bu hal Hobbes'un tabii haliyle özdeşleşmez, çünkü Polin'in demir çağı ve en korkunç savaş hali diye ikiye ayırdığı evrede, toplumu sivil kılan unsurlar belirginleşmeye başlamıştır. Savaş hali, sosyal işbölümünün ortaya çıktığı evredir. Rousseau bunun nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklar: Bir insan başka bir insanın yardımına ihtiyaç duyduğu anda, bir kişinin iki kişiye gereken ürüne sahip olmasının yararı farkedildiği anda, eşitlik yokoldu, mülkiyet devreye girdi, çalışma zorunlu oldu... Çok geçmeden de, köleliğin ve yoksulluğun filizlenip yeşerdiği görüldü[217]. Sosyal işbölümünün neden olduğu farklılaşma ya da birilerinin başkaları için çalışma zorunluluğu, mülkiyet ve onu düzenleyen kurallarla pekiştirilmiş ve bunun devamlılığı sağlanmıştı. Goldchmidt, bu düşüncede, adalet kurallarını doğuran süreci izleyecektir: Madenlerin işlenmesi bu işle uğraşacak bir sosyal katmanı ortaya çıkarır. Bu katman yiyecek sağlamaya yönelik etkinlikten uzaklaşınca, bir başka katman, çiftçiler oluşur. Artık bağımlı çalışma ve toprakların paylaşılması zorunludur. Böylece doğan mülkiyet adalete, o da çeşitli kurallara can verir. Rousseaucu mantıkta, iş mülkiyet aracılığıyla adaleti kurmakta[218] ya da mülkiyet adaletin temeli olmaktadır. Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de, mülkiyetin insan yapısı bir kurum olduğunu düşünmekten hiç vazgeçmez[219]. Mülkiyetin belirlediği adalet de ancak bir *artefact* olabilir; mülkiyetle birarada, sivil toplumun doğumuna yol açan bir insan yaratısı... Hedef hep, mülkiyet düşüncesinin nasıl oluştuğunu göstermek

217) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 133, 126.
218) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 484-489.
219) Raymond POLIN. *La politique de la solitude*, s. 217.

ve bu düşüncenin keşfini sivil toplumun kaynağına yerleştirmektir[220]. Sivil toplum gerçek anlamda ancak o zaman[221], savaş hali evresinde ya da sivil olmayan toplumdan sivil topluma geçiş aşamasında doğabilirdi.

Rousseau'nun sözcükleriyle bir yanda kölelik ve yoksulluğun, öte yanda zenginliğin sürüp gitmesini sağlayan kurumsallaşmış farklılık ya da eşitsizlik, olsa olsa, insanın insanın kurdu olmasına yol açar. Kölelikten kurtulmak isteyenlerle güçlerini kaybetmek istemeyenler birbirlerine karşı amansız ve çözümsüz bir savaşa girerler. İnsan etini bir kez tadan aç kurtlar artık yalnızca insanları parçalayıp yutmak isteyeceklerdir[222]. Ve insanlar, her iki safta bulunanları da sürekli bir güvensizlik ortamında tutacak bu savaş halinden kurtulmaya, kurt olmamaya çalışacak, kargaşaya son verecek bir düzeni sözleşmeyle sağlama yolunu seçecek, bizi bilge yasalarla yöneten bir yüce güç altında toplanalım, diyeceklerdir. Ama hepsi, özgürlüklerini güvence altına alacaklarını sanırken, zincirlerine doğru koşar, Ernst Cassirer'in deyimiyle bir kölelik sözleşmesi ya da bir Hobbes sözleşmesi yapar[223]: Eşitsizliği normalleştiren, zenginliği ve yoksulluğu meşrulaştıran kötü bir sözleşme... İmdatlarına sekiz yıl sonra *Sosyal Sözleşme* yetişir. Ama *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de önemli olan sivil olmayan toplumdan sivil topluma geçişe yol açan nedenleri aramaktır. Rousseaucu etiolojide, sosyal işbölümüyle belirlenen sivil toplum başlangıcından kötü sözleşmeci sivil topluma, dördüncü evreden beşinci evreye geçiş nedeni savaştı. Üçüncü evreden dördüncü evreye, insanlığın gençlik döneminden savaş haline geçiş nedeni ne olabilir?

Sırası gelmişken ve yeniden tekrarlanmak üzere belirtmek gerekir ki, Rousseaucu tarih anlayışında sivil olmayan toplumdan sivil topluma geçiş nedeni tabii bir zorunluluktan kaynaklanmaz. Üstelik bu, insanlığın ortak yararı adına hiç gerçekleşmemesi gereken uğursuz bir rastlantıdır. Öteki Dünya'da rastlanan vahşiler de uğursuz rastlantıdan, batılılarla karşılaşana kadar, kendilerini koruyabilmişlerdir. Sivil toplumun yanında sivil olmayan toplumların varlığı, insanların mutlaka sivilleşmek zorunda olmadıklarını kanıtlar. Vahşilerin hayat tarzı, insanlık için en uygununun bu olduğunu göstermekte ve insanı bu hayat tarzından uzaklaştıran sözde gelişmelerin, aslında, insan türünün çöküşünü hazırladığını anlatmaktadır... Ne ahlâki ne de tarihi açıdan zorunlu olan, özgürlükten zincirlere doğru bu evrim nasıl gerçekleşmiştir? Bazı insanlar neden sivil hayat

220) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 399
221) Raymond POLIN. *La politique de la solitude*, s. 272.
222) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 131.
223) Ernst CASSIRER. *La philosophie des lumières*, s. 331.

denen eşitsiz sosyal ilişkiler ağına takılmışlardır? –Sivilleşme süreci, uğursuz bir rastlantı olarak, madenlerin işlenmesi ve tarımsal üretimle başlar. Uğursuz rastlantıları da uzun uzun araştırmak gerekmez; günün birinde bir yanardağ belki harekete geçer...

Uğursuz rastlantı öncesindeki evre, Rousseau'nun dünyanın gerçek gençlik dönemi diye adlandırdığı evredir[224]. Ötekiler hâlâ bu evrededir ve Rousseau, okuduklarından yararlanarak, onları parlak bir biçimde sentetize ederek[225], masa başında gençlik dönemini tanımladığı bölümde, filozof giysisini çıkarıp atmakta, eline okla yay almakta, alan çalışmasız bir etnoloji çalışması yapmaktadır: Etnografiyi felsefeden, gerçek arkaik toplum insanını, kurgusal tabii hal insanından ayıran sınır buradadır. Artık Rousseau'yla, modern siyasi düşünce sınırlarına varmış, sözcüklerin ilk anlamıyla siyaset felsefesinin, daha doğrusu sınırları çalışmanın başlangıcında çizilmiş kavramsal alan içinde anlamını bulan devlet felsefesinin varolma hakkı kalmamıştır[226]; en azından, filozof, geriye doğru, tabii hale varana kadar... Ve Rousseau'nun, orangutanlar dışında, tabii hal insanını tanımlayabilmek için örnek verdiği vahşiler, aslında, gençlik dönemi sakinleridir; oluşturdukları topluluklara da çağdaş deyimlerle arkaik toplumlar denecektir: Topluluk içinde herkesin tek tek kendi başının çaresine bakabildiği, özel uzmanlaşma alanlarının ortaya çıkmadığı, Durkheimcı anlamda mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğü, topluluğa bağlılığın en alt düzeyde, işbölümü ve sosyal farklılaşmanın, kadınerkek, yetişkin-çocuk, yaşlı-genç biçiminde, en tabii durumda kaldığı... Rousseau'ya göre, üyelerinin, uğursuz bir rastlantı sonucu birbirlerinin kurtlarına dönüşene kadar özgür ve sağlıklı yaşadığı toplumlar[227]. Hep öyle kalması, sivilleşmemesi gereken tarihsiz toplumlar; talihsiz toplumlara karşı...

Burada gözden kaçırılmaması gereken, arkaik topluma özgü iyi hayatın göreceliğidir. Tabii hal insanını yücelten Rousseau, insanlığın gençlik dönemi hakkında her türlü yüceltmeden kaçar[228]. Tabii hal insanını belirleyen acıma duygusuna, gerçek toplumda gurur eklenmiş ya da tabii hal kurgusal olduğuna göre, gerçek dünyada gurur acıma duygusunun yerini almıştır. Arkaik toplum, sanılanın tersine, ekolojik bir saflığın ürünü, dünya cenneti değil, şiddetin kabul edilebilir boyutlar içinde varolduğu toplumdur. İyi vahşi mitosu bu toplumun mitosu olamaz. Etnograf filozofla arasına çizgiyi çekmiş, gerçekçiliği seçmiştir...

224) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 125.
225) Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*, s. 24.
226) Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle de l'Europe*, s. 171.
227) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 126.
228) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 456, 457.

4. *Eşitsizliğin Kaynağından İyi Vahşiye*

Somut gerçekliği temsil eden üçüncü evreye, insanların, ancak orangutanlar örneğinin çağrıştırabileceği biçimde sürü halinde yaşadıkları ikinci evreden geçilir. Belirgin özelliği cinsel düzenlenme yokluğu olması gereken sürü hali dönemi sonunda sosyal bir devrim yapılır ve önce aile denen kurum, sonra da bir tür mülkiyet keşfedilir. Ve öncelikle, iki evre arasında geçişi sağlayan neden olması bir yana, bir cinsel düzenlenmenin de ifadesi olan aileyle, toplumun temelleri atılır. Bir tür mülkiyete gelince, evreler arasındaki geçiş nedenlerinden ikincisi olarak gösterilse de, "bir alanı ilk kez bir çitle çevirip burası benimdir demeyi akıl eden, sivil toplumun yaratıcısıdır" cümlesinde vurgulandığı gibi, Rousseau için, kurumsallaşmış, yasalarla korunmuş mülkiyetten ancak son iki evre tanımlanırken sözedilebilir... Gençlik dönemindeyse, mülkiyet, insanların madenleri işlemeye ve tarımsal üretime başladıkları dönemde olduğu ölçüde belirleyici değildir. Vahşi toplumu övdüğü satırlarda, "insanlar kulübeleriyle yetindikleri sürece", diyen[229] Rousseau, o hayat tarzına özgü mülkiyetin sınırlarını belirlemekte, bunun kurumsal eşitsizliğe yol açmadığını söylemektedir. Ailelerin ortaya çıkmasıyla beliren bu bir tür mülkiyet hukuki anlamda bir hak olarak değil, olsa olsa, bir işgal olarak nitelendirilebilir... Hiçbir hakka dayanmaz, hiçbir hak da doğurmaz[230].

Hep geriye doğru giderek, bu evreyle birlikte, olgunun da sınırına varılmıştır: Darwin'e rağmen, sürü hali insanını tanımlamak için orangutanlardan yararlanılamaz. Rousseau daha ikinci evrede örneksiz kalır. Tabii hal insanını tanımlayabilmek için somut gerçekliğe başvururken, üçüncü evreden geriye gidemediğine göre, etnograf yeniden filozofa dönüşmek, varsayıma yönelmek, bir kurgu oluşturmak zorundadır: Hobbes'un pozitivist kurgusunun karşısına dikilecek bir tabii hal kurgusu... Kurguyla olgu arasındaki radikal kesintiyi *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'in yapısında açıkça görmek mümkündür. Rousseau, tabii hali anlattığı bölümü, "birinci bölüm" başlığı altında toplayarak, onu, diğer evreleri içeren ikinci bölümden kesin bir biçimde ayırmıştır.

Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'in daha dördüncü paragrafında, Rousseau, kendisini kesin bir Hobbes karşıtı yapacak olan sözcükleri, bir olumsuzluğu vurgulamak için yazar: Tabiat Yasa'nın boyunduruğuna sokuldu. Oysa dünya bir başka dünya olabilirdi. İnsan türünün orada

229) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 121, 117, 126.
230) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 438, 439.

çakılıp kalabileceği, mutsuzluğa, eşitsizliğe, bağımlılığa doğru ilerlemeden durabileceği Altın Çağ'da ya da insanın tabii düzenin gereklerine uyarak, tabiatı altetmeye çalışmadan, yalnız yaşadığı bir bolluk döneminde... Yalnız... Kurgusal tabii hal insanı sosyal değildir, bu yüzden de güçlüdür, çünkü sosyalleşmesi insanı köle, zayıf, çekingen, sürüngen yapar[231]. Varsayımsal insanın, tabii ya da varsayımsal olarak, diğer insanlara ihtiyacı yoktur[232]; rastlantısal cinsellik sayılmazsa... Bunun ötesinde, tabii ihtiyaçları yalnızca yiyecek ve barınak bulmak, bir de dinlenmektir. Bu açıdan, tabiatın kendisine sunduğu nimetlerden, yaşamak için çalışmak zorunda kalmadan, bol bol yararlanır... Çalışmak zorunda kalmadan, çünkü Rousseau düşüncesinde iş ya da bağımlı çalışma sivil toplumda ortaya çıkar ve baskı, kölelik, yoksullukla eşanlamlı kullanılır[233]... Tabii hal insanı, ihtiyaçlarını karşılamak için başkalarıyla ne rekabete girer ne de onların yardımını ister. Bu yüzden, diğer insanlarla ahlâki ilişkiler kurmadığı gibi, onlara karşı yerine getirmek zorunda olduğu ödevleri yoktur. O iyi değildir, kötü de; erdemleri yoktur, kusurları da... Bu, Rousseau'ya Hobbes'u tekrarlatır görünen unsur olsa bile, iki düşünürün tabii hal insanı arasında temel nitelikte bir farklılık vardır: Rousseau'nun insanı, iyi/kötü ayrımını bilmiyorsa da, tabii olarak, diğer insanların kurdu değildir. Her şeyden önce, tabii hal, yukarıda belirtildiği gibi, insanların birbirleriyle çatışmasını gerektirmeyen bir yalnızlık halidir. Sonra, anti-Hobbescu Rousseau bununla yetinemeyeceğine göre, Hobbes'un savaş nedeni olarak gösterdiği güç tutkusunun karşısına, insanı kurtlaşmaktan alıkoyan bir tabii özellik çıkarır. Tabii hal insanı, tabii olarak, acıma duygusuna sahiptir. Bu da onu, hemcinslerinin boğazına sarılmaktan alıkoyar. Rousseau, bu noktada, kurgusunu temellendirmek için ilginç bir örneğe başvuracak ve yüzyıllar sonrasının sivil toplumuna atlayarak, basit insanların sahip oldukları acıma duygusunun, toplumun üst katlarındakilere göre daha güçlü bir biçimde ortaya çıktığını ileri sürecektir[234].

Tabii hale ilişkin olarak akla hemen gelebilecek bir soru, bu halden sürü haline geçiş nedenlerinin neler olabileceği sorusudur. Kurguyla olgu arasında bağlantı kurma zorluğu, Rousseau' yu bu aşamada oldukça belirsiz nedenler göstermeye zorlamış olabilir: Sürü haline geçişi sağlayan nedenler, diğer evrelerde olduğu gibi –aile ve bir tür mülkiyetin belirişi, madenlerin işlenmesi ve tarımsal üretim, farklılaşmanın yol açtığı savaş–

231) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 82, 90.
232) Charles RIHS. *Les philosophes utopistes*, s. 44, 46.
233) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 461.
234) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 105, 108, 109.

kesin tanımlamalarla karşılanmaz. Kendi başlarına önemsiz bir yığın neden, yüzlerce yılda birbirine eklenerek insanı yalnızlıktan kopmaya, sürü içinde yaşamaya iter: Yırtıcı hayvanlarla savaşma zorunluluğu, iklimlerde meydana gelen değişiklikler, acımasız kış koşulları, kıtlık ve de nüfus çoğalması... Bunlara ek olarak, Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev'in anahtar sözcüğü "yetkinleşebilirlik"tir. İnsanoğluna özgü bu nitelik yüzünden –sayesinde değil– tabii halden sivil hale ulaşılır. Gizilgüç olarak yetkinleşebilirlik, yukarıda sayılan dış etkenlerin katkısıyla, insanı değişmeye iter. Ama bu tür yetkinleşebilirlik onu zincirlerine sürüklediğine göre, olumsuz bir anlam yüklenmiştir.

5. *Rousseau Tabii Hukukçu mu?*

Eşitsizlikten eşitliğe doğru yapılan bu yarı felsefi, yarı etnografik yolculuk sonunda tabii hale varılınca, artık cevaplandırılması gereken soru, Rousseau'nun, pozitivist Hobbes karşısında, bir tabii hukukçu sayılıp sayılamayacağıdır. Yüzeysel bir yaklaşımla, tabii hali yücelttiği için düşünürün tabii hukukçular arasında yer alması gerektiği sanılabilir. Ne var ki, unutulmaması gereken nokta, bu düşüncede, sivil toplumun mülkiyet ve yasaların oluşumuyla belirdiğidir. Bu açıdan, tabii halle sivil hal arasında radikal bir kopukluk vardır[235]. Yasalar, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev* mantığı içinde, en az Hobbes'da olduğu kadar pozitiftir. Rousseau, pozitif yasaların karşısına tabii yasaları değil, tabiatı ve tabii hal insanını diker. Ancak kötüye giden antropolojik evrimin dördüncü evresinde pozitif yasalar tabiatı boyunduruk altına alır ve bu böyle süregider; iyi sözleşmeden sonra da... Her şeyden önce, filozofa göre, tabii hal insanı yasalara gerek duymaz, çünkü henüz boyunduruk altına alınmamış tabiatla uyum içindedir... François Ewald'e göre, Rousseau'da, belli bir yargı tipi olan hukuki yargı, insan tabiatından kaynaklanmaz[236], kurulur. Rousseau pozitif düşünür, negatif bir biçimde...

Bir sözcük oyunu yapma pahasına, Rousseaucu düşüncede tabii hukuka yer olduğu savunulsa bile, bu tabii hukuk tabii halin hukuku olamaz[237]. Ve haklar ancak sivil toplumda söz konusu edilebilir; bunun dışında, Rousseau hak sözcüğünü, hukuki olmaktan çok, bedensel anlamda kullanmaktadır[238]. Dahası, etnograf için, yasalar, pozitif olarak, madenlerin

235) Raymond POLIN. *La politique de la solitude*, s. 88.
236) François EWALD. *L'Etat Providence*, s. 574.
237) Patrick HOCHART. "Droit naturel et simulacre". *Cahiers pour l'analyse* 8, s. 71.
238) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 321.

işlenmesinin ve tarımsal üretimin başlamasının ardından mülkiyetin tanınmasıyla, sivil olmayan toplumla sivil toplum arasındaki geçiş evresinde, ortaya çıktıklarından[239], sürü hali yanında, insanlığın gençlik dönemi de yasasızdır. Ünlü deyişle "ne kral, ne yasa, ne inanç": Arkaik toplum! Tabii, arkaik toplumun yasasızlığı konusunda, siyasi antropolojinin yorumu, insan bilimlerinin kurucusu[240] Rousseau'nun yorumundan çok farklı olacaktır. Ama siyasi antropoloji bu noktada Rousseau'ya ne denli karşı çıkarsa çıksın, etnografi, temel nitelikte bir sorunsalı büyük bir berraklıkla ortaya koyan öncü olarak onu selamlar: Rousseaucu evreler, yeniden ve bu kez tabii halden sivil hale doğru izlenirse, biri dışında, bir evreden diğerine geçişin hiç de rastlantısal olmadığı görülür. Kurgusal tabii halden sürü haline geçişte, Rousseau, insanlar çoğaldıkları, dış koşullar onları birarada yaşamaya zorladığı için toplanıp sürüler oluşturdular derken, bir yanıyla kurgusal, diğer yanıyla olgusal olan bu geçişi bir zorunluluk olarak sunar. Sürü halinden insanlığın gençlik dönemine, cinsel düzenlenmesiz topluluktan cinsel düzenlenmeli topluma geçiş de rastlantısal değil, toplu hayatın kaçınılmaz bir sonucudur. Savaş haline gelince, bu halden sözleşmeci topluma geçiş, açıklanması bile gerekmeyen bir gerekliliktir. Geriye bir tek rastlantısal geçiş kalır: İnsanlığın gençlik döneminden ya da arkaik toplumdan arkaik olmayan topluma geçiş.

6. *Uğursuz Rastlantı*

Polin'e göre yedi, bu çalışmaya göre beş olan evreleri, Goldschmidt'in üçe indirdiğine değinilmişti. Etnolojik sorunsal açısından, bu yaklaşım işlevseldir: Rousseaucu etioloji, durağanlık dönemleri diye adlandırılabilecek üç temel evre içerir. Bunlar, "tabii hal", "insanlığın gençlik dönemi" ve "sivil hal"dir[241]. Siyaset felsefesi yapan Rousseau'nun kurgusal tabii hali etnolojik sorunsal çerçevesine girmeyeceğinden, bu sınıflamada geriye arkaik toplumla/sivil toplum kalır. Burada şunu da eklemek gerekir ki, Rousseau'ya söyleyemeyeceği bir şey söyletilmek istenirse, sivil hale geçiş döneminin ya da savaş halinin, devlet/sivil toplum öncesi, farklılaşmış toplumları anlattığı ve *artefact* yaratıcısı sözleşmenin laik modern devleti doğurduğu ileri sürülebilecektir.

Uğursuz rastlantı: Rousseau'da gerçek radikal kesinti buradadır; farklılaşmamış toplumla farklılaşmış toplum ya da bölünmemiş toplumla

239) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 128.
240) Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale II*, s. 45.
241) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 404.

bölünmüş toplum arasında... İki sosyal yapılanma türü arasındaki farklılıklar göz önüne alınarak çekilen bu duvar çağdaştır: Bir yanda, işbölümünün getirdiği bağımlı çalışma zorunluluğu yüzünden siyasi ve sosyal farklılaşmayı yaşayan bölünmüş toplumlar; öte yanda, bölünmemiş toplumlar. İki ayrı sosyal yapılanmanın varlığı karşısında, Rousseau'nun soracağı antropolojik soru güncelliğini koruyacaktır: Farklılaşmamış toplumdan farklılaşmış topluma nasıl geçildi? Verilebilecek iki cevap vardır. Rousseau, iki toplum tipi niteliksel açıdan kesinlikle birbirinden ayrılır, biri diğerini hazırlayan nedenleri bağrında taşımaz, geçiş kendiliğinden olamaz, bir rastlantıdan (uğursuz) kaynaklanır, der.

Tartışmaya diğer cevap kadar açık bu cevabı, son bölümde incelemek üzere, burada Rousseau'nun, Batı siyasi-hukuki düşüncesini belirleyen kapalı alanın ne denli dışına çıkabildiğini, bunu da sorunu geleneksel ve felsefi pozitif hukuk/tabii hukuk çatışmasının ya da devlet felsefesinin dışına kaydırarak yaptığını bir kez daha vurgulamak gerekir. *Il Visconte Dimezzato*'da, ikiye ayrılan vikontun birleşmesi kocasının iyi ve kötü bütün parçalarına kavuşan Pamela'yı pek mutlu eder. Rousseau da Jekyl'le Hyde'ı biraraya getirir: Modern siyasi-hukuki terminolojinin sevgili ikilemi sivil toplum/devletin, ancak, kaynak ve dayanaklarını bir başka terimde, "toplum"da buldukları ölçüde, varlık nedeni kazanabileceklerini gösterir[242]. Artık Rousseau'yla, Batı siyasi-hukuki kavramsallaşma alanı dışında ve karşısında, devleti ya da sivil toplumu, başka biçimde ve nesnel olarak düşünmeyi mümkün kılan Ayna belirmiştir. Batı, kendisini, en az kendisi kadar varolma hakkına sahip olduğunu kabul ederek, Öteki'ne göre düşünebilecektir. Cümleye "etnologların ve psikanalistlerin..." sözcüklerini ekleyerek – ...Kalemlerinden yeni bir Dünya'nın çıkacağını görecek ve kendi dünyasını tanımayı öğrenecektir[243]. Bundan böyle, Ötekiler içinde Batı'nın kendisini kabul etmesinin yolu, kendi içinde kendisini reddetmekten geçer.

Primitive Culture (*İlkel Kültür*) adlı kitabında, etnografiye, vahşi hayattan sivil topluma kalan mirası bulup yoketme görevi veren, antropolojik okulun kurucusu, evrimci Edward Burnett Tylor'dan[244] doksan dokuz yıl önce, ona karşı, bu vazgeçilmez etnolojik ilkeyi keşfeden Rousseau'dur: Başka uygarlıklara, başka toplumlara, özellikle de en zayıf, en basit bulduklarına anlayışla eğilmek... ayrıcalıklı bir yapıya sahip olmadığını, binlerce yıldır birbirini izleyen şu "öteki" toplumlardan yalnızca biri

242) Pierre MANENT. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, s. 171.
243) Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, s. 171.
244) Marcel DETIENNE. *L'invention de la mythologie*, s. 46.

olduğunu anlayabilmek[245]... Önce farklılığı kabul etmek, sonra da farklı olanla arada bir köprü kurarak benzer olanı saptayabilmek... Toplumun kuramsal bir modelini inşa edebilmek[246]... En sonunda, ilkel diye nitelendirilen toplumları ciddiye almak ve geleneksel olarak görülecek hiçbir şey olmadığı sanılan, ama bir şeyleri gösterebilecek olan yere bakabilmek[247]... İnsanlığın değişmez temelini, Batı siyasi-hukuki düşüncesinin gizlediği temeli aramak için... "Ustanın, kardeşin"[248], Rousseau'nun açtığı yolda...

Açıkça – militanca Rousseaucu[249] Lévi-Strauss'un, insanlığın değişmez temelini aramak için önerdiği ve siyasi iktidarın kaynağıyla, işlevlerine ilişkin siyasi soruyu soracak antropolojik araştırmanın iki boyutunu, yine açıkça – militanca Rousseaucu Pierre Clastres'ın düşüncesinde saptamak için... Düzenlenmesiz toplum ve iktidar ilişkisiz düzenlenme olmadığı ölçüde, her topluma içkin siyasi iktidarın[250] iki boyutu: Onlarsız, siyasi hayvanın "ne insan, ne de siyasi"[251] olabileceği ve sürüyü kurallarla toplum yapan boyutlar...

VII. Siyasi Antropolojinin Konusu

1. Bölünmüş Toplum/Bölünmemiş Toplum

Pierre Clastres gerçeği: Ölümünden on iki yıl sonra yaşıyor. Çözümleriyle değil, sorduğu, sordurduğu sorularla... "Ustanın, kardeşin" açtığı yolda... Sayıları 1963'te yüz, 1968'de otuz kadar olan Paraguay tropik ormanlarının huzursuzları Guayakiler'e gelince, Clastres'ın aralarında yaşadığı, tanımladığı bu yerliler artık yok...[252].

Jean Jacques Rousseau iki yüzyıl önce, *Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine Söylev*'de, arkaik toplumdan sivil topluma nasıl ulaşıldığını araştırırken, arkaik toplumu kendi kendine yeterli kılan bir çit çekmiş ve çitin öteki yanına geçişi uğursuz bir rastlantı saymıştı. Birçok yönüyle yeniden Rousseaucu Clastres da, Etienne De La Boétie'nin ağzından aynı cevabı ver-

245) Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale II*, s. 49, 52.
246) Claude LEVI-STRAUSS. *Tristes tropiques*, s. 453.
247) Miguel ABENSOUR. "Présentation". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 12.
248) Claude LEVI-STRAUSS. *Tristes tropiques*, s. 451.
249) Jacques DERRIDA. "Nature, culture, écriture". *Cahiers pour l'analyse 4*, s. 11.
250) Alfred GROSSER. *L'Explication politique*, s. 11.
251) Pierre LEGENDRE. *Jouir du pouvoir*, s. 145.
252) Yvonne VERDIER. "Prestige de l'etnographie". *L'esprit des lois sauvages*, s. 21.

mek için aynı soruyu sorar[253]: O ne denli kötü rastlantıdır ki, bağımsızca yaşamak için doğan tek yaratığa, ilk varlığının anısını ve buna yeniden kavuşma arzusunu unutturabilsin[254]. Bu, Clastres'ın 1974'te yayınlanan ve çok gürültü koparan kitabının, yalnızca adıyla, hemen akla getirebileceği kötü ya da uğursuz rastlantıdır: *Devlete Karşı Toplum*[255].

Devlet/toplum... Burada, hemen belirlenmesi gereken, devlet sözcüğünün kullanılma biçimidir: Clastres, "Marksistler ve Antropolojileri" başlıklı yazısında, toplumun bir bölümünün geri kalan kesim üzerinde güç kullandığı her yerde bir bölünmüş toplum, bir devletli toplum vardır, der[256]. Bu tanımla, arkaik toplumun arkaik olmaktan çıktığı, bölünmeye uğradığı anda ve yerde doğan devlettir... ya da sivil toplumdur ve arkaik toplum hep devletin karşısındadır. Devlet kavramını bu kadar geniş sınırlar içinde kullanmayanlar, arkaik olmayan her topluma devletli toplum demekten kaçınanlar, örneğin arkaik toplumla devletli toplum arasında iktidarın kutsallaştırılmasıyla belirlenen bir ara dönem bulunduğunu ileri sürenler[257], en basit toplum tipiyle devletli toplum arasında sırayla altı farklı toplum tipinin yer aldığını savunanlar[258] ya da devleti teori ve pratikte Batı'da, XVII. yüzyılda oluşmuş sayanlar, karşıtlığı farklı sözcüklerle kuracaklardır: Devlete karşı toplum yerine, bölünmüş topluma karşı bölünmemiş toplum. Ayrıca, Clastres, Devlete karşı toplumda, karşıtlığı anlatmak için zorlayıcı siyasi iktidar/zorlayıcı olmayan siyasi iktidar ayrımı yapar. Ama ileride görüleceği gibi, Clastres'ın metninde bile, yaygın ya da değil her siyasi iktidar tipi zorlayıcı bir unsura sahip olduğundan, söz konusu ayrımı da hemen burada terketmek yararlı olacaktır: Zorlayıcı olmayan siyasi iktidar yerine farklılaşmamış siyasi iktidar; farklılaşmış siyasi iktidara karşı...

Farklılaşmamış siyasi iktidar tipini arkaik topluma denk düşüren Clastres için, her toplumun siyasi olduğu açıktır. Yaygın bir siyasi iktidarla belirlenen arkaik toplumun siyaseti direnmektir; bölünmüş topluma ya da bölünmeye... Bölünmemiş toplum iki düzlemde direnir: Farklılaşmamak için içte bölünmeye, dışta Bir'leşmeye karşı kendini korur. İçte önderi ve savaşçıyı iktidarsız bırakır; dışta, daha büyük bir topluluk içinde, Öteki'yle birleşerek özerkliğini kaybetmekten kaçınır.

253) Pierre CLASTRES. "Liberté, malencontre, innommable". *Le discours de la servitude volontaire*, s. 229.

254) Etienne de LA BOETIE. *Gönüllü kulluk üzerine söylev*, s. 29.

255) Ahmet GÜNGÖREN. *Cadıların günbatımı*, s. 88, 89.

256) Pierre CLASTRES. "Les Marxistes et leur anthropologie", *Libre 3*, s. 144.

257) Luc De HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 56, 57.

258) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 75, 77.

2. İktidarsız Önder, Yalnız Savaşçı

Clastres'ın arkaik toplumu, yaygın bir siyasi iktidar alanı olarak önderi, güçsüz, hizmetinde tutar. Hizmetkârın tek özelliği vardır, konuşma yeteneğinden kaynaklanan sözü; bir yönüyle önderin teknik üstünlüğü, diğer yönüyle ödevi... Önder hakemdir. Uyuşmazlık durumunda, topluluk bağrında barışı yeniden sağlamaya çalışır, birliğin ve değişmezliğin gereğini vurgular, yaratıcı ataların değerlerinden dem vurur. Yasa'yı tekrarlar; ondan önce varolan ve ona itaat yükümlülüğü doğurmayan Yasa'yı... Herkesin bildiğini söyleyen önderi çoğu zaman kimse dinlemez. Michel Maffesoli, söylemin, gösteren olarak, önderin söylediğini kat kat aşan simgesel bir işlevi vardır, der[259]. Bu dil ilişkisi bir önder üstünlüğüne kaynak olamaz[260]. O, bu sınırı aşıp güç kazanmaya, siyasi gücü kullanan olmaya çalışırsa terkedilir ya da öldürülür. Arkaik toplumda önder önderlik yapamaz[261]. Georges Balandier'ye göre, böyle bir toplumda, önder, her an işlevinin masumiyetini kanıtlamak zorundadır[262]. Önce konuşarak, sonra vererek... Cömert olmalı, gerektiğinde toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmek, kendisinden beklenenleri yerine getirebilmek için herkesten fazla ve bazen tek başına çalışmalıdır; sırasında, topluluğun en yoksul kişisi kalmayı, en kötü süslerle bezenmeyi göze alarak... Ürün fazlasına ihtiyaç duymayan arkaik toplumda, başkaları için çalışan ve ürün fazlası biriktirmek zorunda olan yalnızca önderdir. Efendi değil, Borçlu[263].

Önderin, onu yine toplumun güdümünde bırakan bu ikinci ödevine bağlı bir özelliği vardır: Çokeşlilik... ve ayrıcalık; çünkü arkaik toplum yapısı, genellikle, önder dışında diğer erkeklerin çokeşli olmasına izin vermez ve denge bazen kadınlar lehine bozularak onları çokeşli yapar. Önder, topluma mesaj ve mal verme yükümlülüğü karşılığında, ondan, diğer erkekler aleyhine, birden fazla kadın alabilmektedir. Cinsel iktidar siyasi güçle birçok düzlemde çakıştığından, bu ayrıcalığın bir siyasi güç kaynağı oluşturduğu, önder iktidarının toplumun geri kalan kesimini, tabii erkekleri, iktidarsızlaştırdığı düşünülebilir. Ne var ki Clastres, kadınların bu bağlamda, topluma armağanlar verme yükümlülüğü açısından

259) Michel MAFFESOLI- Alain PESSIN. *La violence fondatrice*, s. 108.

260) Jacques LAGROYE. "La Légitimation". *Traité de science politique I*, s. 403.

261) Marcel GAUCHET. "Pierre Clastres". *Libre 4*, s. 59.

262) Georges BALANDIER. "Le Politique des anthropologues" *Traité de science politique I*, s. 315.

263) Michel DEGUY. "La passion de Pierre Clastres". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 84.

öndere yardımcı olduklarını söyler. Toplumun öndere sunduğu bu değerler, hem onun görevini yerine getirmesini kolaylaştırmakta, hem de toplumun ondan aldıklarının karşılığı sayılmaktadır. Değiş-tokuşta, önder, kadınlar aracılığıyla kümenin tutsağı olmuştur[264].

Siyasi gücü arkaik toplum kullanır, önce öndere karşı, onda olası bir siyasi güç hevesini körletmek, önderliğe kalkışmasını engellemek, genel olarak da, *sosyal corpus* içinde, siyasi iktidarın bu yoldan farklılaşmasına, efendi/uyruk bölünmesine yol açmamak için[265]. Aynı mekanizma, Marc Augé'nin sözcükleriyle, savaşçının saygınlığından doğan hiyerarşik durumunun, bir siyasi güç hiyerarşisine dönüşmesini engeller[266]. Arkaik toplum, önderin ötesinde, savaşçı bir azınlığın siyasi gücü eline geçirmesine izin vermeyecektir.

Clastres, "Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu"nda, her şeyden önce iki arkaik toplum tipi arasında ayrım yapar: Genel olarak arkaik toplumlar savaş için toplumlardır ve bütün erkekler savaşçıdır. Herkesin savaştığı bu erkekler topluluğunda savaşçı bir azınlığın oluşması mümkün değildir. Özel bir arkaik toplum tipindeyse, zaman zaman bütün erkekler savaşsa da, toplum içinde, özgür bir kişisel girişim olarak sürekli savaşmayı seçen bir kesim oluşmuştur. Savaşçı burada topluma değil, kendi yasasına uymaktadır. Bu tip toplumlara özgü savaş profesyonellerinin varlığı bölünme tehlikesi yaratabilir. Özel bir savaşçılar kümesinin oluştuğu toplumlar profesyonellerin yönetenlere dönüşmesini, savaşçının saygınlığı ve yalnızlığı üstüne oynayarak engelleyeceklerdir. Savaşçı, savaş tutkusunu saygınlık isteğinin hizmetine sunan erkektir; bir ada, özel bir saç kesimine, süslenme, boyanma biçimine ve tabii kadınlara sahip olmak için... Bu tür saygınlık, savaşçıyı kendisi için savaşmaya ve tek başına başarılı olmaya itecektir. Saygınlıktan yararlanmak da, onu elde etmek de kişisel bir iştir. Savaşçı, diğer savaşçılar arasında, sürekli en iyisini yapmaya, rekabete sürüklenecektir. Saygınlık, ancak daha büyük boyutlarda hep yenilenen başarılarla elde tutulabilir. Toplumun hafızası zayıftır. Bu yüzden, savaşçının savaşı hiç bitmez; üstelik giderek daha tehlikeli, ölümcül olur. O, toplumun bölünmemek için yalnızlığa ve ölüme mahkûm ettiği erkektir: "Yalnız ve cesur" Savaş için toplum, savaşçıya karşı toplumdur[267].

264) Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat*, s. 42.

265) Pierre CLASTRES. "Le retour des Lumières". *Revue Française de Science Politique. Février 1977*, s. 24.

266) Marc AUGE. *Génie du paganisme*, s. 39.

267) Pierre CLASTRES. "Malheur du guerrier sauvage". *Libre 2*, s. 71-99.

3. İlkellerde Dışişleri

İçte bölünmemek için öndere ve savaşçıya karşı koyan arkaik toplum, dışta Öteki'ne karışmamak, Biz olarak kalmak, özerkliğini, kapalılığını, az nüfuslu yapısını korumak için savaşır.

Clastres "Şiddetin Arkeolojisi" adlı makalesinde Hobbes'a göz kırpar. Leviathan öncesi hal bir savaş halidir; ama aynı zamanda sosyal bir hal... Bu kez, her toplum her toplumun kurdudur; yarı-sürekli savaşan şiddetli bir toplum olarak... Clastres'ın eserinin siyaset felsefesiyle siyasi antropoloji arasındaki bir çakışma noktasında yeraldığını belirten Miguel Abensour'a göre, bir iç zorunluluk Clastres'ınki gibi titiz bir düşünceyi Hobbes düşüncesiyle karşılaşmaya iter. Devlete karşı toplum Hobbes'a karşı toplumdur[268]. Her topluma karşı Bir'leşmeye yol açabilecek bir genel savaştan kaçındığı, bazı toplumların yanında başka toplumlara karşı yarı-sürekli bir savaşı sürdürdüğü için... Hobbes'da, Öteki'nin varlığı güvenliği tehdit eder[269]. Bir'leşmenin nedeni güvenlik isteğidir... Arkaik toplumda, Öteki sayesinde ve onun karşısında parçalanmışlık ve kimlik korunur; yarı-sürekli güvensizlik pahasına... Arkaik toplumun savaşçı etkinliğinin tek boyutu vardır: Siyasi boyut. Bir dış siyaset olarak savaş, onun iç siyasetine, bu toplumun ödün vermez muhafazakârlığı diye adlandırılabilecek şeye bağlıdır: Bölünmemiş Biz olarak varlığını korumak[270]. Bunu sağlayacak olan, kümelerin parçalanmış, dağınık, farklı kalması, onları kimliklerinden yoksun kılacak ve Ötekiler'le birleştirecek bir gelişime direnmeleri, savaşmalarıdır. Savaş, arkaik topluluğu siyasi bağımsızlığı içinde tutmaya yarar. Arkaik toplum mantığı bir merkezkaç mantığı, bir kalabalık mantığıdır. O, Bir'in parçası olamaz; kendi içinde bölünmeyi reddettiği gibi, kendi Yasa'sına bağlı kalmak, Bir'leştirici bir dış Yasa'ya boyun eğmemek ister. Parçalanmanın merkezkaç mantığı, Bir'in birleştirici mantığının reddi olduğuna göre, arkaik topluluklar, hiçbir zaman büyük sosyo-demografik boyutlara ulaşamazlar. Arkaik toplumun tabii eğilimi dağılma, çok küçük parçalara ayrılmadır. Bu yüzden, yarı-sürekli savaş, bir kurum olarak arkaik sosyal mekanizmanın itici gücüdür: Savaş için, savaş sayesinde varolmak...

268) Miguel ABENSOUR. "Le Contre-Hobbes de Pierre Clastres". *L' Esprit des Lois Sauvages*, s. 116-121.

269) Jaques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?*, s. 251.

270) Pierre CLASTRES. "Archéologie de la violence". *Libre 1*, s. 168.

4. *Yapısalcılığa ve Ekonomizme Karşı Siyaset*

Clastres bu savıyla, yapısalcı yaklaşımın karşısında yerini alır: Claude Lévi-Strauss'a göre, arkaik toplum değiş-tokuş için toplumdur ve değiştokuşa verilen bu öncelik, savaşı tüm kurumsal boyutundan yoksun bırakacaktır. Çünkü bu mantıkla savaş, değiş-tokuş ilişkisinin tıkandığı yerde ve anda başvurulan rastlantısal bir yoldur. Clastres'sa önceliği savaşa vererek, değiş-tokuşu yeniden düşünecektir: Arkaik toplumun sürdürdüğü savaş, genelleştirilmiş bir savaş olamaz, çünkü kesin bir yenilgiyle sonuçlanabilir. Bu da, yenene boyun eğilmesiyle, emir-itaat yeni ilişkisi içinde, farklılaşmayı ya da arkaik toplumun sonunu getirir. Arkaik savaş bir toplumun diğeri içinde erimesini değil, toplumların tüm özerklikleri içinde birbirlerinden uzak kalmalarını sağlayan bir savaş olmalıdır. Arkaik toplum bağımsızlığını tehlikeye düşürmeyecek yarı-sürekli bir savaş hali içinde varolabilir. Bunun için de, zamana ve koşullara göre sürekli değişen düşmanlar yanında, sürekli değişen müttefiklere ihtiyaç duyacak, bazılarıyla savaşırken, diğerleriyle ittifaklar kuracaktır. İttifak demek değiştokuş demektir: Davetler, armağanlar özellikle de kadınlar. Tabii, kadının değiş-tokuş aracına dönüşmesi, her şeyden önce, kandaşla cinsel ilişki yasağı ve dışevlilik kurumuyla ya da bir ilk kuralla toplumun ortaya çıkışının ifadesidir. Ama burada, arkaik toplumlararası ittifak halinde, kadınların değiş-tokuş edilmesi, açıkça, siyasi bir nitelik taşır. Clastres'a göre, Lévi-Strauss'un yanılgısı, toplum kurucu edim olarak kadın değiştokuşuyla, siyasi-askeri ittifakın aracı olarak kadın değiş-tokuşunu aynı düzlemde ele almasıdır; arkaik toplumun öncelikle bir değiş-tokuş toplumu olduğunu düşündüğü için... Oysa Clastres, arkaik toplumun, özerkliğini koruyabilmek için Öteki'yle dostluk ilişkisini ya da değiş-tokuşu en aza indirmeye çalışan toplum olduğunu savunur. Değiş-tokuş kârlı değildir: Kazanılan kadın kadar kadın kaybedilir; onları kaçırmak için savaşmak varken... Ölenler ve yaralananlar sayılmazsa, bedavaya gelirler. Ne yazık ki bu, toplumun sonunu hazırlayacak genel bir savaşı göze almaktır. Yarı-sürekli savaş için müttefikler bulmak gerektiğine göre, çıkar yol, onları güvenilebilir kayınbiraderlere ya da düşman kardeşlere dönüştürmektir. Özetle, kandaşla cinsel ilişki yasağı olduğuna göre, kadın değiş-tokuşu, kadın değiş-tokuşu olduğuna göre de toplum vardır, ama bu değiş-tokuşun, arkaik toplumun öncelikli sosyo-politik etkinliği savaşça belirlenmiş değiş-tokuşla bir ilişkisi yoktur. Birinci düzlemdeki vazgeçilmez değiş-tokuş, arkaik toplumun varlık nedeni olarak yarı-sürekli savaşın reddini gerektirmez[271]. Arkaik toplumda akrabalık ilişkileri neye yarar?

271) Pierre CLASTRES. "Archéologie de la violence". *Libre 1*, s. 152, 161-169.

sorusuna, yapısalcı yaklaşımla, tek bir cevap verilebilmiştir: Kandaşla cinsel ilişki yasağının kodifiye edilmesine... Clastres'a göre akrabalığın bu işlevi, insanların hayvan olmadıklarını açıklar, başka bir şey değil[272]. Clastres, bu bağlamda, arkaik toplumun sınırlı tuttuğu siyasi amaçlı değiş-tokuşun ekonomik bir nitelik taşıyamayacağını, bu toplumun ekonomik yapısına dayanarak açıklar. Arkaik ekonomi, topluluğun kendi içine kapanabilmesine, Öteki'nin yardımına başvurmak zorunda kalmadan, siyasi bağımsızlığını koruyabilmesine engel olamaz[273]. Böylece Clastres'ın arkaik toplumu, yapısalcı yaklaşımın ardından, ekonomist yaklaşımla da çözümlenemeyecek bir toplum olarak belirir.

Bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçişi ekonomik faktörle açıklayanlara göre, arkaik toplum geçim ekonomisinin hakim olduğu toplumdur. Toplayıcılık, avcılık ya da çok sınırlı tarımcılıkla, ancak geçinebilecek kadar ürün elde eder, fazlasını oluşturamaz. Toplum, günü gününe yaşamayı becerebilen, güven(ce)siz, aç kalma tehdidi altındaki insanlardan oluşmuştur. Güvensizlikten bölünmeye, Öteki'yle Bir'leşmeye bir adımda geçilir... Özellikle Marshall Sahlins'in ekonomik gözlemlerinden yola çıkan Clastres'sa, arkaik toplumun, tam tersine, kendisi için gerekli her şeye gerektiği ölçüde ulaşabildiğini söyler: Bu toplum, çevreyle kurduğu organik ilişki içinde, ürün fazlası biriktirmek zorunda kalmayan bir "bolluk toplumu"dur. Ürün fazlası biriktirmemesinin nedeni, örneğin teknolojik yetersizlikleri değil, bu fazlaya gerek duymamasıdır. Bir kez daha Rousseaucu Clastres'a göre, arkaik toplum, ihtiyacını karşıladıktan sonra, aylaklığa, oyuna, şenliğe ayıracağı zamanı, ürün fazlası elde etmek için harcamaya –ya da bağımlı çalışmaya– yanaşmayan toplumdur. Zorunlu olanı karşılayabilmek için günde ayrılan üç ya da dört saat yeterlidir[274]. Clastres, arkaik toplum bir anti-üretim makinesi gibi çalışır, üretmek onun en son kaygısıdır, der[275].

5. *Niteliksel Farklılıktan Rastlantısal Değişikliğe*

Ekonomist yaklaşımla, bu ekonomiye karşı toplum hakkında hiçbir açıklama getirilemeyecek, özellikle de, Clastres'ın, siyasi antropolojinin temel iki sorusu olarak sunduğu sorular[276] cevaplandırılamayacaktır; sıraları ve bazı sözcükleri değiştirilerek, yeniden sorulan şu sorular:

272) Pierre CLASTRES. "Les marxistes et leur anthropologie". *Libre 3*, s. 137.
273) Pierre CLASTRES. "Archéologie de la violence". *Libre 1*, s. 151.
274) Jacques LIZOT. "Economie primitive et subsistance". *Libre 4*, s. 86
275) Pierre CLASTRES. "Les marxistes et leur anthropologie". *Libre 3*, s. 143.
276) Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat*, s. 22

1) Bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma nasıl ve neden geçildi?
2) Siyasi iktidar nedir?

İlk soruya siyasetin önceliğinden ya da siyaseti her insan topluluğunun kurucu boyutu olarak düşünme zorunluluğundan[277] yaklaşan Clastres, belirleyici olan ekonomik değişim değil, siyasi kesintidir, der[278]. Kesintinin iki yanında kesinlikle bağdaşmaz iki toplum tipi yer alır: Farklılaşmamış siyasi iktidarlı toplum/farklılaşmış siyasi iktidarlı toplum. Clastres'ın kesinti sorunsalı bölünmemiş toplumu, niteliksel açıdan, bölünmüş toplumdan radikal bir biçimde ayırır. Bu toplumlar, siyasi gücün kullanımına (yaygın/farklılaşmış) ilişkin olarak özleri itibariyle farklıdırlar. Birinden ötekine geçiş, nedeni belli olmayan bir sıçramayı, niteliksel bir değişikliği gerektirir: Uğursuz rastlantı...

Pierre Birnbaum, Clastres'ın, bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçiş nedenini açıkça nüfus artışına bağladığını ileri sürmüştür[279]. Ama, kesintinin bir yanından öteki yanına sıçrayış ya da bölünmüş toplumun kaynağı hakkındaki soruyu, "Bekleyelim, çalışalım, aceleye gerek yok" diyerek cevapsız bırakan Clastres, sorunun bu kadar basit olmadığını söyleyip Birnbaum'un yakıştırmasını rededecektir[280]. Kaldı ki, sıçramanın nedeninin topluluğun nüfusunun artması gibi bir iç etkende aranması, kesinti mantığına aykırıdır. Bölünmemiş toplum, kendiliğinden, bölünmüş topluma karşıysa, bölünme nedenini dış etkenlerde aramak gerekir. Kesinti tezi dış dinamiği devreye sokar. Bir örnek verilebilirse, bu, bölünmüş toplumun kaynağını savaş ve fetih olgusuna bağlayan geleneksel savları hatırlatır[281]. Nitekim, Clastres da, son dönemlerinde, sıçrayış nedenini savaşta aramaya başlamıştır[282]; tabii genelleştirilmiş bir savaş...

Kesinti tezi karşısında süreklilik tezi vardır: Çeşitli toplum tipleri arasında niteliksel bir fark değil, yalnızca bir derece farkı görülür. Toplumlar iç dinamikleri gereği, sosyal yenilenmeye açık olduklarından, değişiklik mutlaka gerçekleşmese bile, bölünmemiş her toplumun olası geleceği bölünmüş toplumdur. İç dinamiğe ağırlık veren bu görüş toplumu sosyal yenilenmeye zorlayan (onu varolma ya da yokolma sorunuyla karşı karşı-

277) Jean LECA. "La théorie politique" *Traité de science politique I*, s. 68
278) Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat*, s. 172.
279) Pierre BIRNBAUM. "Aux origines de la domination politique". *Revue Française de Science Politique*, Février 1977, s. 18.
280) Pierre CLASTRES. "Le retour des Lumières". *Revue Française de Science Politique. Février 1977*, s. 26.
281) Franz OPPENHEIMER. *Devlet*, s. 71.
282) Marcel GAUCHET. "Pierre Clastres". *Libre 4*, s. 63.

ya bırakan) etkenleri şöyle sıralar: Sosyal yenilenme, yapısal örgütlenme, nüfusun artması, alanı işgal etme, üretmek için çalışma, iletişim biçimleri ve siyasi düzenlenme arasındaki karmaşık iç etkilerden kaynaklanır... Süreklilik tezinin, birbirini izleyen her toplum tipini bir öncekine göre önemli ve karmaşık, bir sonrakine göre önemsiz ve basit kılan, sosyal yenilenme sözcükleriyle belirlenmiş, evrimci bir tez olduğu açıktır.

Augé tarafından Yeni-Evrimci olmakla suçlansa da[283], Clastres'ın kesinti tezinin, iki toplum tipi arasında varolduğu ileri sürülen niteliksel fark sayesinde, arkaik toplumu yücelten bir iyi vahşi mitosunu tekrarladığı düşünülebilir. Düşünülmektedir de. Ama Rousseaucu Clastres'ın burada da ustasını izlediğini söylemek, önce Rousseau'ya sonra Clastres'a haksızlık olacaktır. Etnografın masa başında tanımladığı insanlığın gençlik dönemine denk düşen arkaik toplum da, etnologun Paraguay ormanlarında tanıdığı yerli toplum da, şiddetli toplumlardır. Claude Lefort, "Clastres'ın, arkaik toplum aracılığıyla iyi toplum görüntüsü sunduğunu kimse söyleyemez", der[284]. Clastres da, "Vahşilerin dünyası lehinde militanlık yapmıyorum, belli bir toplum tipinin inceleyicisi olarak, programlar sunmadan, onu tanımlamakla yetiniyorum" diye kendini savunur[285]. İki toplum tipinden birini, ötekine karşı, yüceltmenin işlevsel olmayacağı açıktır. Tabii, yokedilenlerin hep arkaik toplumlar olduğunu ve borçların sürekli uygar toplumların hanesine yazıldığını unutmamak kaydıyla: Arkaik toplum kimliğini korumak için savaşır, ama bu yüzden de, ona kimliğini kazandıran Öteki'ni yoketmemesi gerekir. Uygar toplum Öteki'ni yokeder ve Ayna'yı kırar; belki de görüntüye dayanamayıp kendi kendisini yoketme tutkusuna kapıldığı için...

Emile Durkheim'ın mekanik dayanışma/organikdayanışma ayrımı[286] üzerine çok yazıldı çizildi. Ama bu dayanışma türlerine denk düşen toplum tiplerini karşılaştıranlar, Durkheim'ın yöntemsel uyarısını unutur ve "en şaşırtıcı karışıklıkta, birbirine en uymayan toplumları biraraya getirirler"[287]. Bölünmemiş toplumun üyeleri üzerinde uyguladığı baskının, bölünmüş toplum üyeleri üzerindeki baskıdan daha acımasız olup olmadığı konusundaki tartışma, bu basit uyarının gözardı edilmesinden kaynaklanır. Clastres, arkaik topluma özgü siyasi iktidar tipini zorlayıcı olmayan diye adlandırsa da, yalnızca onun verilerinden yola çıkıldığında, Biz'in

283) Marc AUGE. *Symbole, fonction, histoire*, s. 172.

284) Claude LEFORT. "L'Oeuvre de Clastres". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 192.

285) Pierre CLASTRES. "Le retour des Lumières". *Revue Française de Science Politique. Février 1977*, s. 22.

286) Emile DURKHEIM. *De la division du travail social*, s. 35-102.

yaygın siyasi iktidarının toplumun üyelerini katı bir biçimde belirlediği görülür. Arkaik toplumda siyasi gücün kullanımının aşırı yaygınlaşması, bu toplumda baskı tehdidi ya da uygulamasına dayalı bir meşru buyruklar üretme tarzının varolmadığı anlamına gelmez[288]. Vahşiler siyasi eşitliğin bedelini öderler[289]. Devlete karşı toplum, inisyasyon törenlerinde, mutlak bir eşitlik ve kimlik kuralı olan Yasa'yı üyelerinin etine kazıyarak, iktidarsız önder de dahil, herkesin *sosyal corpus*'a ve ataların sözüne kesin bağlılığı ömrü boyunca unutmamasını ve unutturmamasını sağlar[290]. Beslenme tabusu diye adlandırılabilecek tabu, Guayakili avcının avladığını yemesini kesin bir biçimde engellerken, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin deyimleriyle, avcıyla avlayacağı hayvan arasındaki bağlantıyı, avcıla avladığı hayvan arasındaki bir kopukluğa dönüştüren[291] arkaik dayanışma zorunluluğunu doruğuna çıkarır. Ama, Yasa'ya boyun eğme tarzı ne olursa olsun, hangi siyasi iktidar tipinin daha iyi olduğuna ilişkin bir sorudan ve cevabından kaçınmak gerekecektir. Yoksa, Clastres'ın, bölünmemiş toplumla bölünmüş toplum arasında saptadığı kesin farklılık, benzeşmezlik, karşılaştırılmazlık atlanmış olur. Kaldı ki, geriye dönüş de yoktur. Bütün yollar Bir'e çıkar. Bölünmüş toplumdan bölünmemiş topluma kaçılamaz. Toplumlar, hâlâ belirsizliğini koruyan bir sıçrayışla kesintinin bir yanından öteki yanına geçerler ve orada kalırlar. "Orada, aşılır aşılmaz, geriye dönüşü engelleyen bir nokta vardır ve böyle bir geçiş yalnızca tekyönlüdür: Devletsiz toplumdan devlete, asla öteki yöne değil"[292]. Zarlar atılmıştır.

Öyleyse, ne zaman, nerede, nasıl, neden terkedildiği bilinmeyen bir ilk varlığın anısını canlı tutmaya çalışmak neye yarar? Ve Clastres'ın, siyasi antropolojinin temel iki sorusundan biri diye sunduğu şu sorunun ne anlamı olabilir: Siyasi iktidar nedir? İki farklı toplum tipinde de siyasi iktidar olgusuna rastlansa bile, kesinti tezi, bu bağlamda, siyasi antropolojiyi bir çıkmaza sokmaz mı? Bölünmüş toplumla bölünmemiş toplum arasında niteliksel bir fark varsa, karmaşık toplumların mantığını basit toplumlarda bulmaya çalışmak boş bir çaba değil mi? Farklılaşmamış siyasi iktidar tipinin farklılaşmış siyasi iktidar tipi konusunda konuşmasını

287) Emile DURKHEIM. *Les Régles de la méthode sociologique*, s. 82.

288) Philippe BRAUD. "Du pouvoir en général au pouvoir politique". *Traité de science politique I*, s. 377.

289) Marcel GAUCHET. "Pierre Clastres". *Libre 4*, s. 66.

290) Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, s. 33.

291) Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*, s. 174.

292) Pierre CLASTRES. "Liberté, malencontre, innommable". *Le discours de la servitude volontaire*, s. 238.

beklemek hayalcilik olmaz mı? Lévi-Strauss'un deyimiyle insanlığın değişmez temelini aramaktan vazgeçmek mi gerekir?

6. *İnsanlığın Değişmez Temelleri*

Arkaik toplum, bölünmüş topluma benzemez, ama arkaik toplum arkaik topluma da benzemez. Clastres'ın Yeni Dünya'da gözlemlediği öndersiz ve savaşçı toplum, Michel Cartry ve Maurice Godelier'nin Afrika'da gözlemlediği arkaik toplumlarla karşılaştırıldığında, Clastres'ın tezine dayanak olan, birbirine bağlı iki sosyal tavrın (içte bölünmeye ve buna bağlı olarak dışta birleşmeye direnme) asla genelleştirilemeyeceği görülecektir: Cartry, Batı Afrika'daki bazı (arkaik olup olmadığı tartışmaya açık) toplumlarda, önderin, kadınların doğurganlığı ve toprağın verimliliğinden kozmik düzenin tümüne varana kadar tek belirleyici olarak ortaya çıktığını, her türlü şiddete, her türlü haksızlığa başvurabilecek bir kutsal canavara dönüştüğünü (Belki de artık arkaik olmayan bir toplumda, kutsallaşarak farklılaştığını) anlatır[293]. Godelier de, yine Afrika'da, Mbuti Pigmeleri arasında asla savaş çıkmadığını yazar[294]. Afrika'daki bu toplumlarla, Clastres'ın Güney Amerika'da gözlemlediği toplum arasında, en azından, bir Okyanus vardır. Çok ilginç olmasına ve bazı arkaik toplumlara özgü nesnel gerçeklikten yola çıkmasına rağmen Clastres'ın savının bütün arkaik toplumlar için geçerli sayılması ve bu savdan genel çözümlere ulaşılması mümkün değildir. Ayrıca, Clastres da böyle bir programı olmadığını belirtmiştir. Her etnolog, incelediği dünyada, Alfred Adler gibi, "Burası Clastres'ın tanımladığı yerli dünyası değil" demek zorunda kalabilir[295]. Etnoloji'nin verdiği en önemli ders farklılıktır. Onu görebilmek ve saygı duymayı öğrenmek. Örneğin, Clastres sayesinde, bir yerli topluluğun, hiç de yabancı olmayan sorunlara bulduğu farklı çözümleri, getirdiği kendine özgü cevapları görerek, aynı insanlığı düşünmeye başlamak[296]. Kesinti? O her yerde vardır. Bölünmemiş toplumla bölünmüş toplum arasında; ama Guayakiler'le Mbuti Pigmeleri arasında da... Yine de, bölünmüş toplumla bölünmemiş toplum arasındaki niteliksel farka rağmen iki siyasi iktidar tipinde beliren temel özellikler bulunabilir ve bunlar, karmaşık toplumlara göre, basit toplumlarda

293) Michel CARTRY. "Pierre Clastres". *Libre 4*, s. 41.

294) Maurice GODELIER. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, s. 126.

295) Alfred ADLER. "La guerre et l'Etat primitif". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 107.

296) Gilbert VAUDEY. "Du silence au dialogue: La fin des tribus". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 154.

daha açık seçik görülebilir mi? Başlangıçtan, kültürel yapılar arasındaki her türlü bağlantıyı görünüşte kesen çeşitliliğe geçişi sağlayacak bir ortak gövde, sonra da bu gövdeden birbiri ardına çıkan dallar var mıdır[297]? Her toplum tipinin, toplum olduğu için, uyduğu bir ortak mantık belirlenebilir mi? İktidarsız önder, ölüme ve yalnızlığa mahkûm savaşçı, devlete karşı toplum savları ardında, doğrudan doğruya Clastres'ın etnolojik gözlemlerinden çıkarılabilecek bir ortak mantık.

Eugène Enriquez ve Nicole Loraux bu ortak mantığın bir yanını, Clastres'ın *Chronique des indiens Guayaki* (*Guayaki Yerlilerinin Kroniği*) adlı kitabındaki cümlede yakalarlar: Ancak kadınlara karşı erkek olunabilir. İşte, der Loraux, "*Notes sur l'un, le deux et le multiple*" ("*Tek, çift ve kalabalık üstüne notlar*") adlı makalesinde, bir eşitler toplumunda kadınların durumu... Erkekler, kendi aralarında, bölünmemek için devleti reddederler; ve vahşi ya da tarihli başka birçok toplumda olduğu gibi bu eşitler savaşçı ya da avcıdırlar: Erkekler. Hiç kuşku yok, kadınların dışlanmasına dayanmayan bir siyaset olamaz[298]. Kandaşla cinsel ilişki yasağının koyulması ve böylece kadınların değiş-tokuş edilebilmesi demek olan bir ilk kuralla toplumun kurulması, sosyal düzenlenmenin her şeyden önce bir cinsel düzenlenme olduğunu gösterir. Clastres'a göre sosyal olan her şey siyasiyse, siyasi olan her şey de cinseldir ya da kadın erkek ayrımına dayanır. Yalnızca erkek iktidarlı ya da iktidarsız olabilir. Kadın devre dışı ya da siyasetdışıdır. Ancak, siyasi iktidarın bir erkek iktidarı olduğu savı fazla basit bir savdır. Daha doğrusu, tipi ne olursa olsun, güç kim tarafından kullanılırsa kullanılsın, siyasi iktidar alanının doğrudan doğruya erkeksi bir alan olduğunu söylemektir[299]. Clastres'ın, "siyasi iktidar nedir?" sorusuna cevap arayan siyasi antropoloji, bu cevabın bir boyutunu, burada, ilk tabii ayrımda bulmaya çalışabilir[300]. Psikanalitik yaklaşımın da yardımıyla, Totem ve Tabu'dan[301], Musa ve Tektanrıcılık'tan[302] başlayarak...

Clastres, insanlığın, ikinci değişmez temeli konusunda daha açık bir tavır sergiler; hem de lirik: Din, toplumun Yasa'sıyla bağlantı kurmasını sağlar. Nereden gelir Yasa? Toplumun meşru temeli olarak nerede doğar? Toplumdan önce, mitik dönemde, hem şu anda hem sonsuzca ötede, ataların, kültürel kahramanların, tanrıların mekânında. Toplum orada,

297) René GIRARD. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 85.

298) Nicole LORAUX. "Notes sur l'un, le deux et le multiple". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 167; Eugéne ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*, s. 235.

299) Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi*, s. 305, 306.

300) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*.

301) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*.

302) Sigmund FREUD. *Moise et le monothéisme*.

bölünmez corpus olarak kuruldu. Onlar toplumun normlar sistemi olarak Yasa'yı yazdılar; o Yasa ki, dinin görevi aktarmak ve sonsuza kadar ona saygı gösterilmesini sağlamaktır. Bu neyin ifadesidir? –Toplumun temelini kendi dışında bulmasının...[303]. Clastres bu düşünceyi Marcel Gauchet'nin "*La dette du sens et les racines de l'Etat*" ("*Anlam borcu ve devletin kökenleri*") adlı makalede, son derece ilginç bir biçimde geliştirdiğini ekleyecektir: Gauchet'ye göre, bölünmemiş ya da bölünmüş her toplum, kendini, kendi dışındaki bir üstün güç sayesinde anlamlandırmak zorundadır. En genel tanımıyla din (Totemizm'den başlayarak...), sosyal kuruluşun dışsallığı ya da toplumun varolma ilkesiyle kendisi arasındaki bir farklılaşmanın ifadesidir ve arkaik ya da değil, bu dışsallığı yaratmayan toplum yoktur. Her toplum, her durumda, anlamını kendi dışında bulur. Siyasi gücün, ister yaygın olarak bölünmemiş toplumda, ister farklılaşmış olarak bölünmüş toplumda kullanılmasını (yönetilmeyi de) mümkün kılan budur: Gauchet'nin deyimiyle bir Anlam Borcu[304]... Bu anlamda, toplumun dışındaki güçle toplum arasındaki kopukluğun toplum içindeki bir farklılığa dönüşmesiyle, yaygın siyasi iktidardan farklılaşmış siyasi iktidara geçilir. Farklılaşmamış siyasi iktidar tipinde toplum, bütünü içinde, yaygın bir siyasi iktidar ilişkisi alanı olarak, bir dışsallık odağını temsil ederken, farklılaşmış siyasi iktidar tipinde, itaatla yükümlü bir kesim karşısında, bu odağın toplum içindeki temsilcileri ya da siyasi gücü kullananlar belirir.

Bu yaklaşım, bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma, kesintinin bu yanından öteki yanına sıçrayışa ilişkin soruya cevap verebilmek için, dinsel yapılanmadaki söz konusu değişikliğin nasıl ve neden gerçekleştiğini araştıracaktır. 1939'da ölen etnolog Arthur Maurice Hocart, çok erken bir dönemde, *Kings and councillors*'da (*Krallar ve danışmanları*), gönderge diye adlandırdığı dışsallık odağıyla, önce toplumun tümü, sonra da bir kesimi arasındaki bağlantı çerçevesinde, arkaik toplumdan devlete uzanan süreci açıklamaya çalışırken, hem bu soruyu karşılamak istemiş, hem de "siyasi iktidar nedir?" sorusunun ikinci boyutunu bir dinsel düzenlenme gereğinde arayanlara öncülük etmiştir[305]; René Girard'a göre sosyalle dinselin özdeşliği konusunda ilk kez Durkheim'da[306] belirginleşmiş bir sezgiyi, çağın en büyük antropolojik sezgisini işleyerek...[307].

303) Pierre CLASTRES. "Le retour des Lumières". *Revue Française de Science Politique. Février 1977*, s. 25.

304) Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2*, s. 25.

305) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 133.

306) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.*

307) René GIRARD. *La violence et le sacré*, s. 459-460.

Siyasi iktidarın cinselliği ve dinselliği... Clastres'a göre sosyal olan her şey siyasiyse, siyasi olan her şey de dinseldir; en basit ve somut inanış biçimlerinden, en karmaşık ve soyut inanış biçimlerine kadar...

Devlete karşı toplum?... Siyasi antropoloji, arkaik toplumdan devlete, açılan bu pencereden bakıp, şöyle diyebilir: Devlet iktidarı ve din, özlerinde, aynı mahiyettedirler...Bu temel nitelikteki akrabalık, devletin, gerçek hayatın ötesinde, Tanrı'nın ya da tanrıların uzaklığını hatırlatan bir yere oturmasından (ya da oturur gibi gözükmesinden) kaynaklanır. Dinin dindışı dünyanın üstesinden gelmesi gibi, devlet de sivil topluma galebe çalar[308]. Toplum kendisini bütünüyle devlet içinde düşünürken, devlet kendisini toplumu baştan sona oluşturabilecek bir güç olarak ortaya koyarken...[309].

308) Georges BALANDIER. *Anthropologie politique*, s. 118, 119.
309) Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2*, s. 40.

II

Yasa ve Kılıç

I. Devletsiz Toplumdan Devletli Topluma Nasıl Geçildi?

1. Devletin Rastlantısallığı

Siyaset bilimi ilgi alanını devletli toplumla sınırlamadığı ve en basit toplumdan başlayarak, tüm toplumların siyasi bir yapılanma sunduklarını kabul ettiği zaman, kaçınılmaz olarak, iki soruyla karşılaşır:

1- Basit örgütlenmeli toplumlardan karmaşık örgütlenmeli toplumlara ya da devletsiz toplumlardan devletli toplumlara nasıl geçildi?

2- Her toplum siyasi bir yapılanma sunduğuna ya da her toplumda bir siyasi iktidar olgusuna rastlandığına göre, insanlık tarihi kadar eski olan bu olgu ne olabilir? Siyasi iktidar nedir?

İlk soruya verilebilecek iki cevap vardır:

Birincisi evrimcidir[1]: İnsanlığı sürüden devlete ulaştıran süreç tabii ve kaçınılmazdır. Tarihin aşkın mantığı toplumları sürekli olarak gelişmeye, karmaşıklaşmaya iter. Ya da iç dinamik, kendiliğinden ve mutlaka,

1) Ahmet GÜNGÖREN. *Cadıların günbatımı*, s. 38, 43.

onları değişmeye zorlar. Çalışmada bu savlarıyla ele alınmasalar da, araştırmalarında siyasi iktidar olgusunun kavranması açısından çok önemli engelleri aştıkları için, sık sık gönderme yapılacak iki düşünürün, Emile Durkheim ve Arthur Maurice Hocart'ın[2] benimsedikleri cevap budur. Durkheim'a göre, bölünmemiş toplumdan devletli topluma giden süreçte, toplum sosyal yoğunluk ve nüfus artışının sonucu olan düzenli bir işbölümüyle sürekli merkezileşmiyorsa, o toplumda normal olmayan bir şey vardır. Ya da evrim kaçınılmazsa, evrimi engelleyen her şey rastlantısaldır.

Evrimci görüşe karşı çıkanlar, tam tersine, rastlantısal olanın evrime yol açan değişiklik olduğunu söyleyeceklerdir: Bir örnek vermek gerekirse, Emmanuel Terray, "*L'Etat, le hasard, la nécessité*" ("*Devlet, rastlantı, zorunluluk*") başlıklı makalesinde, devlet birbirinden bağımsız iki sürecin çakışmasından doğdu, der. Ona göre, kapalı toplumların hakim sosyal yapısının içinde eriyemeyen ve bu yapının sınırlarına atılan marjinal unsurlarla, bu sınırlara dışarıdan yönelen ticaret unsuru birbirine denk düşmeseydi, söz konusu değişiklik gerçekleşmeyecekti[3].

Bu savı tartışmadan, Terray'nin, devletin oluşumunu iç dinamiğe değil, iki sosyal olgunun rastlantısal karşılaşmasına bağladığı açıkça görülebilir. Toplumların değişimini daha karmaşık başka toplumlarla karşılaşmalarına ve onlar tarafından fethedilmelerine bağlayan geleneksel sav da aynı mantığı taşır[4]: Toplumların iç dinamiğinde onları değişmeye zorlayan bir özellik yoktur. Öyleyse bölünmemiş toplumun bölünmeye başlamasının nedeni rastlantısal bir dış dinamiktir. Ya da, Robert Lowie'nin sözcükleriyle, uygarlıklar, rastlantısal temaslardan kazanılanlar sayesinde gelişirler[5].

Dünyanın büyük bir bölümünün, üstelik insanlık tarihinin çok yakın bir döneminde, sömürgeleştirme yoluyla sivilleştirildiği düşünülürse, farklılaşmamış siyasi iktidarlı toplumdan farklılaşmış ve kurumsallaşmış siyasi iktidarlı ya da devletli topluma geçişin kendiliğinden gerçekleştiğini söylemek en azından gerçekçi olmaz. Sosyal, siyasi ya da dinsel ilk işbölümünün nedeni sosyal yoğunluğun ve nüfusun artması da olsa, her toplumun tabii eğiliminin onu sosyal açıdan yoğunlaşmaya ve sayıca çoğalmaya yönelttiği söylenemez. İnsanlığın tek tip bir sosyal tarihi değil, farklı toplumların kendi tarihlerini yaşadığını düşünmek gerekebilir. Toplumlar, siyasi iktidarın yaygın olduğu bir anda ya da siyasi iktidarın belli bir

2) Rodney NEEDHAM. "Introduction". *Rois et courtisans*, s. 50.
3) Emmanuel TERRAY. "L'Etat, le hasard, la nécessité". *Anthropologie: Etat des lieux*, s. 239.
4) Franz OPPENHEIMER. *Devlet*, s. 71.
5) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 431.

derecede farklılaştığı bir başka anda donup kalabilirler. Öyleyse onları hareketlendiren ya da sosyal açıdan yoğunlaştıran, sayıca çoğaltan nedenin kaçınılmaz bir iç dinamikten değil, rastlantısal bir dış dinamikten doğduğu kabul edilebilir. Onlar hızlı yaşayabilir, genç ölebilir, ağır ağır yürüyebilir, bunayabilir ya da hep çocuk kalabilirler...

2. *Spor Olsun Diye Kafaavcılığı*

Kaldı ki bazı düşünürler, dış koşullardan soyutlanıp, tabii bir ortamda korunabilen toplumların her türlü değişimi reddeden bir sosyal mantık ürettiklerini ileri sürerler: Pierre Clastres'ın üretime ya da devlete karşı toplumu gibi...[6] Birinci bölümde de görüldüğü gibi, bu toplum özerk, kapalı, az nüfuslu yapısını korumak için savaşa dayalı bir dış siyaset oluşturur. Yarı sürekli savaş eğilimi denilebilecek tabii bir eğilim onu diğer topluluklarla birleşmekten uzak tutar. Siyasi açıdan bağımsız kalmak, kendi Yasa'sından başka yasaya boyun eğmemek isteyen toplumda bir merkezkaç ve vur-kaç mantığı hakimdir: Çevresindeki diğer küçük topluluklarla, onları kendisinden uzak tutmaya yarayacak, sürekli değişen düşmanlık ve dostluk ilişkileri kurar, savaştığı topluluklar karşısında yalnız kalmamak, bütünlüğünü tehlikeye atmamak için geçici ittifaklar yapar. Savaşları, bir topluluğun ötekinin boyunduruğu altına girmesine yol açmayan, kesin yenilgilerle sonuçlanmayan, her çarpışmada toplulukları bilardo topları gibi birbirlerinden uzaklaştıran genelleştirilmemiş savaşlardır.

Öyleyse hep aynı düşmanla savaşmak da söz konusu değildir. Düşmanlar ve dostlar koşullara göre değişir. Dün boğazlanan bugün dost olabilir, bugün sırtı sıvazlanan da yarın düşman[7]... E. E. Evans-Pritchard Nuerler adlı kitabında Bor kabilesinden bir Fadanglı'nın "Rengyanlar'la savaşıyoruz, ama savaşan bu iki topluluktan birine bir üçüncü topluluk saldırırsa, hemen ona karşı ittifak kuruyoruz" dediğini yazar ve bu savaşçı topluluklara ilişkin son derece karmaşık bir savaş haritası çizer: Nuerler tarihinin en korkunç savaşlarından biri Lou kabilesinden Gunlar'la Morlar'ı karşı karşıya getirmişti. Bu savaşta, Rumjoklar ve Gaatballer ittifakı Gaaliekler, Jimaclar ve Jaajoahlar'ı karşısına alıyordu. Ama Gaajoklar ya da Gaawarlar'la çarpışmak gerekirse, Gunlar'la Morlar ya da onlara bağlı kümeler biraraya gelmek zorundaydılar... Lou kabilesinden Lengler'le Nyarkwaclar'ın savaşı, Nyarkwaclar'dan gelen Yollar'la Thianglar'ın

6) Pierre CLASTRES. *Les marxistes et leur anthropologie*, s. 143.
7) Pierre CLASTRES. "Archéologie de la violence". *Libre 1*, s. 161, 169.

arasında çıkan bir çatışmanın uzantısıydı. Thianglar yenilince Lengler'e sığınmışlar, bunun üzerine Yollar Leng-Thiang ittifakına karşı saldırıya geçmişlerdi. Ama Nyarkwaclar Rumjoklar'ın üstüne yürüyünce, Lengler bu ortak düşmana karşı Nyarkwaclar'ın safına katılabiliyorlardı... Bir başka sürtüşmede, Yollar Nyayanlar'la savaşmış, bu arada Gaagwang kabilesi de Rengler ve Kanglar'la hesaplaşmaya başlamıştı. O sırada Laanglar'la Wangkaclar da uzun sürmüş bir çatışma içindeydiler. Yollar'la Wangkaclar arasında bir başka anlaşmazlık doğunca, Yollar Gaagwang kabilesiyle birleşerek Wangkaclar'ı altetmişlerdi... Gailer de Kwothlar ve Borlar'la savaşarak, onların güneye göçmesine neden olmuşlardı. Daha sonra Rengler'le çarpışıp göçmek zorunda kalanlarsa Gailer olmuştu...Tüm bu çarpışmalarda, anlaşmazlıkların bahanesi ne olursa olsun, ortak bir mantık sergileniyordu: Örneğin Gaajok kabilesinden Yollar'la Gaajak kabilesinden Lonyler birbirlerine karşı silaha sarılırlarsa, tarafların eşit güçte olması ve yardım istenmemesi koşuluyla, diğer topluluklar tarafsız kalıyorlardı. Ama Lonyler Yollar'la başa çıkabilecek güçte değillerse, Kaanglar ve Tarlar onların yardımına koşacak, Gaajok kabilesinden diğer topluluklarsa Yollar'a katılacaktı. Ya da Luluaalar'la Wanglar savaşırlarsa Wangkaclar iç anlaşmazlıklarına son verip, Luluaalar'ın yanına geçeceklerdi[8].

Nuerler örneğinde görüldüğü gibi, bu küçük toplulukların çoğunda, ötekilerle birleşmeye direnen ve sosyal yıkıma dönüşemeyecek sınırlı savaşlara dayanan bir siyasi yapılanma gözlemlenmektedir. Neredeyse, savaşın, basit toplumlar için vazgeçilmez bir eğlence olduğu düşünülebilir. Lapierre, İfugaolar'ın en sevdikleri sporun kafaavcılığı olduğunu yazar: Tabii önce cinayetlerin öcünü almaya yönelik olan, ama aynı zamanda kafaavcısına kişisel saygınlık sunan, kadınların gönlünü çalan, zengin kayınpederleri yumuşatan, kötü talihin yenildiğini gösteren, üzüntülerin unutulmasına yarayan bir spor... İfugao toplumunun gururu bol kafa biriktirebilen başarılı sporculara bağlıydı[9].

Lowie, Kuzey Amerika yerlilerinin savaşta ne toprak, ne de ganimet ardında koştuklarını söyler: Onlar için savaş, kurallara göre oynayana saygınlık kazandıran bir oyundu. Köy yakınında başıboş at sürüleri otlarken, bir Crow, düşmandan at çalabilmek için hayatını tehlikeye atıyorsa, bunun ekonomik bir açıklaması olamazdı. Kaldı ki aynı savaşçı, savaşta düşmanını yaraladığı ya da öldürdüğü zaman değil, ona hafifçe dokunabildiği zaman göze giriyordu[10].

8) E. E. EVANS-PRITCHARD. *Les Nuers*, s. 169, 173.
9) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 88.
10) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 349.

Ama bu tür toplumlarda yarı sürekli savaşın, bir eğlenceden çok, düşmanların da korunmasını gerektiren bir sosyal mekanizma olduğunu anlatan en iyi örnek Yeni Gine'deki Baruya toplumudur: Baruyalar savaşı genelleştirmemek için özel bir özen gösterirlerdi. İnançlarına göre, düşmanlarının bütünüyle ortadan kalkacağı bir boşlukta, kendilerini tehdit edebilecek hastalıkları büyüyle öteki toplumların üstüne göndererek savma imkânı da kalmayacaktı. Bu dinsel açıklama dışında, her kapalı toplumun, çevresindeki diğer kapalı toplumlara duyduğu ihtiyaç ortaya çıkıyordu: Kültürel kimlik ötekiler sayesinde korunurken, onlarla gerektiğinde değiş-tokuş da yapılırdı. Bu yüzden, Baruyalar'ın, zaferle çıktıkları ciddi savaşlardan bir süre sonra, başka topluluklara sığınmak zorunda kalan düşmanlarını arayıp, onları terkettikleri topraklara kendi elleriyle yerleştirdikleri çok sık görülüyordu[11].

Yarı sürekli de olsa, genelleştirilmiş de olsa, her savaşın, gizli amacını örten bir bahanesi vardır. Bu topluluklar da birbirlerine saldırmak için, kendilerince çok haklı nedenler bulup çıkarmakta herhalde zorlanmıyorlardı: Hepsinin öldürülebilecek hayvanları vardı... Ama düşmanın bile düşman olmaktan çıktığı böylesine bir rastlantısallık ve değişkenlikte, perdenin arkasına bakılınca, orada yalnızca savaş için savaş mantığının, belki de toplum düzenleyici bir şiddetin varolduğu görülebilirdi.

Ancak yarı sürekli savaşın, bütün basit toplumların dış siyaseti olduğunu söylemek de mümkün değildir: Güney Afrika'daki Mbuti Pigmeleri savaştan kaçabilmek için özel bir titizlik gösteren topluluklardandı. Bir Pigme kümesi, aynı ormanı paylaştığı başka Pigme kümelerinin avlanma alanı içinde avlanırsa, vurduğu hayvanın bir parçasını, bu kapalı av alanının sahibi olan topluluğa gönderirdi. Bu yerliler, savaşı değil, paylaşarak uzlaşmaya dayalı bir barışı gerçekleştirebileceklerini kanıtlamaktaydılar. Godelier'ye göre, böylece, hayatın zor koşullar altında sürdürülebilmesi için gerekli dengeler korunmaktaydı[12]. Mbuti Pigmeleri, bir anlamda, Clastres'ın savaşçı toplumuyla aynı sosyal amacı gütmekte, ama onunkine taban tabana zıt bir yol izleyerek, savaşı engellemeye çalışmaktaydılar. Güney Amerika'daki Tierra de Fuego yerlileri Yaghanlar da savaşmayı bilmeyen topluluklardandı. Yalnızca avlanabilmelerine yarayacak silahlar geliştirmişlerdi. Sömürgecilerle karşılaştıklarında, pasif bir direnişe başvurmaktan başka şey yapamadılar. Ve Yeni Dünya'nın yeni efendilerinin eski dünyalarından taşıdıkları bulaşıcı hastalıklardan kırılarak yokoldular[13].

11) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 185, 186.
12) Maurice GODELIER. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie I*, s. 126, 127.
13) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 83.

Varlıklarını savaşarak sürdürmek zorunda olan toplum tipleri yanında ve Clastres'a rağmen, varlıklarını savaşı engelleyerek sürdürmek zorunda olan toplumlar da vardır. Yarı sürekli savaş tezi genelleştirilebilecek bir sav değildir. Mbuti Pigmeleri örneğinin de gösterdiği gibi, farklılık, özerklik savaşmadan da korunabilir. Küçük toplulukların kapalı kalmak, ötekilerle birleşmemek gibi tabii bir eğilimleri varsa, bunu kanıtlamak için hepsine mutlaka savaş çığlığı attırmak gerekmez. Yirminci yüzyılda bile gözlemlenmiş varlıkları, böyle varolabileceklerinin yeterli kanıtıdır. Aynı kıta üstünde, Guayakiler gibi savaşsalar da, Yaghanlar gibi savaşı reddetseler de, yapılanma biçimleriyle, benzer bir sosyal isteği dile getirirler: Biz olarak kalmak... Ve aynı kaderi paylaşırlar: Daha örgütlü toplumlarla karşılaştıklarında yokolmak.

3. Yamyamlarda Sofra Adabı

Bazı toplumların kapalı kalmak için gösterdikleri direnç yanında, az nüfuslu kalabilmek için de direndikleri görülmüştür: Örneğin Eskimolar, kendilerine bakamayan yaşlılara ölüm yolculuklarında yardımcı olmanın ahlâki bir görev olduğuna inandıkları gibi, kıtlık yıllarında da yeni doğan çocukları sistemli bir biçimde ölüme terkederlerdi[14]. Bu, içinde yaşadığı zor koşullar gözönüne alındığında, Eskimo toplumunun, varlığını sürdürebilmek için başvurduğu kolay anlaşılır bir çoğalmama yöntemiydi.

Ama Clastres'ın bir bolluk toplumu olarak sunduğu[15] devlete karşı toplumda, kadınların özel yöntemlerle çocuk yapmaktan neden kaçındıkları, koşulların elverişsizliğine dayanılarak açıklanamaz[16]. Verdier, yine aynı toplumda, özellikle kız çocuklara yönelik kurumsal bir erkek saldırganlığının varlığından sözeder: Gücü kuvveti yerinde bir erkek öldüğünde, kutsallığın bu anlaşılmaz darbesi karşısında dehşete kapılan toplum, ölenin çocuklarından birini, hemen her zaman da kızını kurban ederek, laneti karşılar[17]. Bu tür toplumlarda, özellikle kız çocukları yoketmeye yönelik şiddet, tabii zorunluluklar ötesinde, dinsel bir nitelik taşımakta ve toplumun büyümesini engellemeye yönelik gizli bir sosyal işlevin varolabileceğini düşündürmektedir.

Avustralya yerlileri, bazen, yeni doğmuş çocukları kız ya da erkek gözetmeden, törensel ya da törensel olmayan biçimde öldürüp yerlerdi.

14) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 78.
15) Jacques LIZOT. "Economie primivite ve subsistance". *Libre 1*, s. 86.
16) Pierre CLASTRES. "Malheur du guerrier sauvage". *Libre 2*, s. 101.
17) Yvonne VERDIER. "Prestige de l'etnographie". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 33, 35.

Hatta Yumular ve Ngaliler'de, kadınlar henüz doğmamış çocuklarını düşürür, plasentayı yakar ve onları yerlerdi. Matuntaralar, Malarataralar, Pitjentaralar'sa, iki çocuktan birini, özellikle ilk çocuğu ve sağ kalan diğer çocukları güçlü kılmak için, yerlerdi. Matuntaralar'da baba yeni doğmuş çocuğun başına bir darbe indirdikten sonra oradan hemen uzaklaşır, ardından geri dönüp bir ikinci darbe daha indirirdi. Bebek öldükten sonra, baba onu anneye ve diğer çocuklarına bırakır, kendisi ziyafete katılmazdı. Murchison ve Gascoyne nehirleri doğusundaki bir yerli topluluğunda da, anneler doğurdukları bütün çocukları karşılıklı olarak kızkardeşleriyle paylaştıklarından, topluluk yıllarca çocuksuz kalmıştı. Şunu da eklemek gerekir ki, kürtajın en basit uygulayıcılarından olan bu anneler, doğumdan makul bir süre geçtikten sonra sağ kalan çocuğa bir daha asla ilişmezler ve ona herhangi bir anne kadar şefkatli davranmaktan da hiç geri kalmazlardı[18].

Batı Afrika'da Nijer deltasında, İbolar çocuklarını kurban ettikten sonra yerlerken, yine Batı Afrika'da "leopar adamlar"ın son derece karmaşık ve katı kurallarla donatılmış dinsel törenlerinde, anneler ve babalar ya da onların törene katılan temsilcilerinin, bazı çocukları yemesi dinsel bir görevdi. Güney Amerika'da Peru'da, İnka işgali öncesinde, erkekler savaşta ele geçirilmiş kadınlardan olan ve bu amaçla oniki onüç yaşına kadar büyütülen öz çocuklarını yeme hakkına sahiptiler. Güney Amerika yerlileri Tapuyalar'da da, yalnızca kadınlar, herhangi bir tehlike ya da zorunluluk söz konusu olduğunda, onlara içinde oluştukları bedenden daha iyi bir mezar bulamayacaklarına inanarak, çocuklarını yerlerdi[19].

Bu toplumlarda yamyamlık, genel olarak, sıkı biçimde kurallandırılmıştı. Guayakiler ölülerini yer, ama bunu yaparken, haram birleşme konusunda uydukları yasalara uyarlardı: Ana babalar çocuklarını, çocuklar ana babalarını, kardeşler de birbirlerini yemezlerdi. Tupiler yalnızca başka toplulukların üyelerini yerken, bu yiyeceklerini üvey kardeş diye adlandırmayı asla unutmayacak kadar görgülü davranıyorlardı. İrokualar da yedikleri tutsakları, ancak olası müttefikleri ya da kadın değiş-tokuşuyla akraba olabilecekleri arasından seçerlerdi[20]. Carpentaria körfezindeki yerlilerse, savaştan sonra, düşman ölülerini değil, yalnızca kendi ölülerini yerlerdi[21].

18) Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*, s. 96, 97.
19) Glauco CARLONI-Daniela NOBILI. *La mauvaise mère*, s. 102, 105.
20) Marc AUGE. *Génie du paganisme*, s. 234.
21) James George FRAZER. *Le totémisme*, s. 113.

Bronislaw Malinowski, törensel nitelikli yamyamlığın, bazen, ölü yemede görülebileceği gibi, ne kadar zor bir yükümlülük de olduğunu anlatır: Gözlemlediği yerliler, bu kutsal görevi bir saygı, sevgi ve bağlılık gösterisi olarak, ama büyük bir tiksinti ve dehşetle yerine getirirlerdi. Çoğunlukla da sofradan kalkışa şiddetli kusma nöbetleri eşlik ederdi[22]. Yanomamiler'se, ölülerin kemiklerinin küllerini olgun muzlara karıştırarak yaptıkları bir bulamacı, herhalde açlıklarını gidermek için yemiyorlardı[23].

Batılının yamyamlık diye adlandırdığı eyleme bu yerlilerin aynı gözle bakmadığı açıktı. Bank adalarında, yerliler için yamyamlık, bir klan üyesinin totem hayvanını yemesiydi. Rastgele hiçbir şey yemeyen yerliler bu konuda öylesine tabularla sınırlandırılmışlardı ki, Guayakili bir avcı kendi avladığı hayvanı bile yiyemez, ancak başkalarının avladıklarıyla karnını doyurabilirdi[24]. Kaldı ki, bazı topluluklarda, bir yerliye yamyam olduğunu kabul ettirmek için, her şeyden önce, etini yediği varlığın kendi türünden bir insan olduğunu da kabul ettirmek gerekirdi. Bu da çok zor olabilirdi. Çünkü onlar için insan, genellikle, klanlarının ya da kabilelerinin üyesiydi, herhangi bir yabancı değil. Üstelik klan üyesi bile bu ayrıcalıktan yararlanamayabilirdi: Vendalar'da, bir çocuğun önce alt çene dişleri çıkarsa, o çocuk, bir insan olmadığı için terkedilir ya da öldürülürdü[25].

Kültürel farklılıklar ötesinde de, Batılı yerlileri yamyamlar diye nasıl aşağılıyorsa, yerli de Batılıları aynı biçimde aşağılayabiliyordu. Rwandalılar ülkelerindeki Almanlar'ın çocuklarını yediklerine kesinlikle inanmışlardı. Hawai'de de, Avrupalılar'ın hem tanrı, hem de yamyam oldukları inancı yayılmıştı[26]. Üstelik bunun pek de boş bir inanç olduğu söylenemezdi: Güney Amerika'daki Tupinambalar arasında yamyamlığın kanıtlarını araştıran George C. Catlin'e, yerliler, bölgede kendi türlerinden yaratıklarla beslenen kişilerin bulunduğu bir yerden sözetmişlerdi. Oraya giden Catlin, postlarını eldiven üreten bir firmaya satmak üzere maymunları avlayan ve bunların etiyle de beslenen birkaç Fransız ve Amerikalı'ya rastlamıştı[27]. Yerliler için gerçek yamyamlık bu olmalıydı; çünkü onlar kendi türlerinden canlıları, hayatı bir başka biçimde korumak, sürdürmek için yediklerine inanıyorlardı[28].

22) Bronislaw MALINOWSKI. *Büyü, bilim ve din*, s. 39.

23) Hélène CLASTRES-Jacques LIZOT. "La part du feu". *Libre 3*, s. 124.

24) Gérard SOULIER. "Les institutions judiciaires et répressives". *Traité de science politique II*, s. 514.

25) Françoise MICHEL-JONES. "La notion de personne". *La construction du monde*, s. 46.

26) Marc AUGE. *Génie du paganisme*, s. 235, 236.

27) Evelyn REED. *Kadının evrimi I*, s. 58.

28) James George FRAZER. *Le totémisme*, s. 114.

4. *Toplum Kurucu Kurbanlar*

Marshall Sahlins yamyamlığın nedeninin, her şeyden önce, protein ihtiyacı olmadığını belirttikten sonra, bazı toplumlarda çocukların yenerek ya da yenmeyerek yokedilmesini genel bir çerçevede ele almak gerektiğini söyler: Çocukları hedef alan bu uygulama da, siyasi ya da kültürel açıdan sosyal yapıyı belirleyen bir kurban sistemi içinde değerlendirilmelidir[29].

Emile Benveniste, latincede *sacer* (kutsal) ve *sacrificare* (kurban etmek) sözcükleri arasındaki ilişkinin, kutsallık ve kurban töreni arasındaki bağı açıkça ortaya koyduğunu anlatır: *Sacrificare*'nin ilk anlamı kutsal bir eylemde bulunmak ya da kutsallaştırmaktır. Tabii, aynı sözcük "öldürme" eylemini de anlatmaktadır[30]. Ama ilk anlam, eylemin basit bir öldürme olamayacağını, kurban edilen hayvan ya da insanın, törensel bir biçimde, kutsal olmayan alandan kutsal alana geçirildiğini gösterir.

Çocukları, yetişkinleri, tutsakları, hatta bazen krallarını kurban eden topluluklar, bu dinsel törenler sayesinde kutsalla/kutsal olmayan arasında kurulması gerekli bağı kurarlar. Hayata ilişkin her şeyin ilkesi olan kutsal güçler, onlarla doğrudan ilişkiye geçenleri yokedebilecek tehlikeli güçlerdir. Ama dünya ona göre düzenlendiğinden, kutsallıktan vazgeçilemez. Sorun kutsalla/kutsal olmayan arasında, iki alanı birbirine karıştırmadan iletişim kurabilmektir. Bu yüzden aşırı bir ihtiyatla yaklaşılan kutsallıkla/dünya arasına, en önemlisi kurban edilen insan ya da hayvan olan, aracılar yerleştirilir[31]. Bu anlamda, kurban, öteki dünyayla bu dünya arasında kurulan ve kutsallıkla donatılan köprüdür. Üzerinden çok dikkatle geçilmesi gereken bu köprü sayesinde gerçekleştirilen kutsal/kutsal olmayan değiş-tokuşu, dünyevi düzenin gereğince sürdürülmesini sağlar. Aztekler, su tanrısına kurban edilen soylu çocuklarının gözyaşlarına karşılık, tanrıdan istedikleri yağmuru alırlardı[32].

Aztekler tarihte rastlanmış en karmaşık kurban sistemi içinde yaşıyorlardı. Toplumlarını, varolma nedenleri olan bu törensel ilke üstünde kurmuşlardı. Kadın ya da erkek, çocuk ya da yetişkin, tutsak ya da değil, her yıl, farklı ama hepsi de törensel biçimde, yirmibin dolayında insanı kurban ediyorlardı. Üstelik, yirmibin, özel durumlar gözönüne alınmadığı zaman geçerli olabilecek ortalama bir sayıdır. Yoksa 1487'de, yalnızca

29) Marshall SAHLINS. "Culture, protéines, profit". *Libre* 5, s. 111, 113.

30) Emile BENVENISTE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, s. 188.

31) Marcel MAUSS-Henri HUBERT. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Oeuvres*, s. 302, 303.

32) Marshall SAHLINS. "Culture, protéines, profit". Libre 5, s. 112; Toribio de Benavente MOTOLINIA. *Historia de los indios de la Nueva España*, s. 86.

México büyük tapınağının açılış töreninde yirmibin tutsağın kurban edildiği sanılmaktadır. Sanılmaktadır... çünkü Diego Durán ve Antonio de Torquemada'ya bakılırsa, bu sayı seksenbin de olabilir[33]. Aztek kurban törenlerini ayrıntılarıyla anlatmış olan Bernardino de Sahagún, içlerinden en önemlisini *Historia general de las cosas de Nueva España*'da (*Yeni İspanya olgularının genel tarihi*) şöyle aktarır: Büyük tanrı Tezcatlipuca onuruna yapılacak tören için, onu temsil eden kusursuz güzellikte bir tutsak, bir yıl önceden seçilirdi. Bu bir yıl boyunca, tutsak, ona sürekli eşlik eden sekiz on uşak arasında, görkemli bir hayat sürerdi. Kurban tanrı, gece ya da gündüz, elinde flütleri ve üstünde olağanüstü süslü giysiler, mücevherler, çiçeklerle istediği her yerde dolaşabilirdi. Yolda onunla karşılaşanlar, yerlere kapanarak, toprağı öperlerdi. Törenden yirmi gün önce, genç adam, tanrıçalar Xochquezal, Xilonen, Atlatonan ve Huixtocihuatl'ı temsil eden dört genç kızla evlendirilirdi. Tören günü, delikanlı yalnız başına, her basamakta elindeki flütlerden birini kırarak, tapınağın merdivenini tırmanırdı. Tepedeki sunakta bekleyen rahipler kurbanı sırtüstü yatırıp, sıkıca tutar ve başrahip elindeki taş bıçağı onun göğsüne saplar, sonra açılan yaraya elini sokup, kopardığı yüreği güneşe sunardı. Aztekler kurbanlarını yerlerdi; ama insan eti yemenin de bir adabı vardı: Savaşçı, savaşta ele geçirdiği tutsağı oğlu, tutsak da onu babası sayardı. Bu yüzden, tutsak kurban edildikten sonra yapılan şölende, tutsağın sahibi, onun kendi eti saydığı etinden tatmazdı[34]. Tabii son derece karmaşık bir kurban sisteminin de gösterdiği gibi, Aztekler, İmparatorluk diye adlandırılabilecek bir siyasi yapılanma içindeydiler. Ama bu denli karmaşık olmayan toplumlarda da, kurbanın konumu farklı değildi.

İlkel diye adlandırılan toplumlarda, insan ya da hayvan, kurban eti laf olsun diye yenmez, kurban edilene, toplumun saygı ve sevgisine hedef olan kutsal ve sosyal bir işlev verilirdi: Tupinambalar savaşta ele geçirdikleri tutsakları, kurban edip yemeden önce, aylar, hatta yıllar boyu ağırlarlar, gündelik hayatlarına sokarlar, evlendirirlerdi. Tutsakların dünyevi bir biçimde aşağılandıkları da olurdu, kutsal bir varlık olarak saygı gördükleri de... Kurban töreni için belirlenmiş tarihten kısa bir süre önce, tutsağın sözde kaçmasına izin verilir, sonra yakalanıp ayak bileklerinden bağlanırdı. O andan sonra kendisine yemek verilmediği için, tutsak yiyeceğini çalmak zorunda bırakılırdı. Öç alırcasına başvurduğu saldırganlıklara da hiç karşılık verilmezdi. Kurban, toplumun gözünde

33) Christian DUVERGER. *La conversion des indiens de Nouvelle Espagne*, s. 117.

34) Bernardino de SAHAGUN. *Historia general de las cosas de Nueva España*, s. 116, 118, 110.

bir günah keçisine dönüştürülürdü[35]; tıpkı, kutsalla/kutsal olmayan arasındaki bağı oluşturacak olan ilk kralların birer günah keçisi rolü oynamaları gibi...

Mircea Eliade, "E. Volhardt, yamyamlığın ilkel insanın tabii bir eğilimi olmadığını gösterdi" der: Yamyamlık, kurban törenleri, kafaavcılığı, dinsel bir hayat görüşü üstüne kurulu kültürel davranış biçimleridir. Arkaik inanca göre, beslenmeyi sağlayan bitkiler, zamanın başlangıcındaki bir ilk cinayetin ürünleridir. Yerli, bu bitkilerin yaşaması için, ilk kan dökme eylemini düzenli olarak yenilemesi gerektiğine inanır ve bunun, tabii düzenin korunması amacıyla kendisine yüklenmiş bir törensel sorumluluk olduğunu düşünür. Vahşi diye adlandırılan toplumu yargılarken, en barbar, en çizgidışı davranışların, insanüstü ve kutsal örneklere dayandırıldığını gözden kaçırmamak gerekecektir[36]. Bunu gözden kaçıran Marvin Harris, *Yamyamlar ve krallar. Kültürlerin kökenleri* adlı kitabında, Aztekler'de et sıkıntısı kendini gösterdiği için, böyle bir Devlet Yamyamlığı örgütlenmesine gidildiğini ileri sürmüş[37], ama bu buluş, uzmanlar arasında pek taraftar bulamamıştır.

Kurbanın açıkça ortaya çıkan bu işlevi, söz konusu toplumlarda çocukların yokedilmesini, bu toplumların az nüfuslu kalma gibi düz ve basit bir isteğine bağlayan açıklamaları anlamsızlaştırır. Kaldı ki bu tür toplumların tamamı da sistemli bir biçimde çocuklarını yoketmemektedirler. Öyleyse bazılarında çocukların kurban edilmesi yalnızca bir tek şeyi kanıtlar: Bu toplumlarda da, bütün diğerlerinde olduğu gibi, şu ya da bu biçimiyle kurban törenleri yapılarak, kutsalla/kutsal olmayan arasındaki vazgeçilmez bağın sağlamlaştırılmasına çalışılmaktadır. Çocuklarını ya da birbirlerini ister yesinler, ister yemesinler, toplumlar, her düzlemde, temel bir ikilemi karşılamak zorundadırlar: Kutsal/kutsal olmayan...

5. Ölüm İlkel Sisteme Dışarıdan Gelir

Her kapalı toplumun yarı sürekli savaştığı ya da çocuklarını yokettiği bir an için kabul edilse bile, bunların, büyüme ve bölünmeye karşı neredeyse bilinçli bir yöntem oldukları söylenemez. Sosyal mantık diye adlandırılabilecek karmaşık mekanizma böylesine düz neden-sonuç ilişkileri içermez. İleride, toplumların önderlerini iktidarsız bırakmak için başvur-

35) René GIRARD. *La violence et le sacré*, s. 410.

36) Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane*, s. 89, 90.

37) Jacques LAGROYE. "La légitimation". *Traité de science politique I*, s. 404; Marvin HARRIS. *Yamyamlar ve krallar*.

dukları "kurnazlıklar"a değinildiğinde, sosyalliğin bu boyutunu unutmamak gerekecektir: "Toplum, sosyal denetimi elde tutmak için, siyasi iktidar farklılaşmasını engeller" demek, "toplumu oluşturan üyeler, kişisel düzlemde ve bilinçli biçimde kralı kuşatırlar" demek değildir. Kaldı ki, büyümemek ve bölünmemek için, ne bir savaşçı kendini, ne de bir ana çocuğunu kurban eder. Siyasi iktidarın, savaşın, kurban töreninin sosyal kökleri çok daha derine uzanır. Toplum kendisini oluşturan üyelerin sayısal toplamından farklı bir bütündür. Kendisine özgü mantığı, basit ve kesin çözümleri çürüten bir başkalık sunar. Buna, toplumların sergilediği sonsuz çeşitlilik, "ele avuca sığmazlık" da eklenince, ona yalnızca "olasılık", "yorum" sözcükleriyle yaklaşılabilir. Görünenin arkasında görünmeyen vardır: Bir tür sosyal bilinçaltı...

Savaş olgusuna bu bağlamda yaklaşan Eliade, her savaşın, evrenin yaradılışı öncesindeki bir kaosu, bir ilk çatışmayı yinelediğini ve düzeni dönemsel olarak yeni baştan kurduğunu savunur[38]. René Girard da, Sigmund Freud'u izleyerek, kurban törenlerinde, kurucu bir ilk kurban ediminin düzenli olarak yenilendiğini ileri sürer[39]. Kaldı ki Georges Bataille da, savaş ve kurban olgularının birbirlerine zincirlendiklerini söyleyecektir: Bunların, anahtarı dinsellikte aranması gereken ayrılmaz bir bütün ya da ikiboyutlu bir sosyal oyun çerçevesinde düşünülmeleri şarttır. Aztekler'de savaşçı, yalnızca, kanı ve etiyle güneşi ve toprağı beslemesi için dünyaya gönderilmiş bir kurbandan başka şey değildi. Bu yüzden de savaşlarında ya da bir tür kurban töreninde, hesapsız ve katıksız bir şiddetten başka şeye rastlanmıyordu. Farklı bir örgütlenmeye özgü ve güç kazanmak, fethetmek gibi çıkarlara yönelik bir savaş mantığı onlara yabancıydı[40]. Aztekler gibi, bölgedeki diğer topluluklara da özgü bir savaş oyunu olan "çiçek açmış savaş"ta tek hedef, tanrılara kurban edilecek tutsaklar bulabilmekti. Böyle bir savaş da ancak, düşmanların aynı amaca yönelik rızası alındığında yapılırdı[41] ya da savaşta kurbanlar değiş-tokuş edilirdi.

Tabii, çevredeki basit toplumlara hükmeden örgütlü bir toplum olduğu düşünülürse, Bataille'ın, yarı sürekli savaşan toplum mantığını tutarlı bir biçimde yansıtan bu saptaması, Aztekler'in bütün savaşlarına pek uymayabilir. Yine de birkaç yüz İspanyol *hidalgo*'nun koca bir uygarlığı

38) Mircea ELIADE. *Le mythe de l'éternel retour.*

39) René GIRARD. *Le bouc émissaire*; Sigmund FREUD. *Moise et le monothéisme.*

40) Georges BATAILLE. *La part maudite*, s. 96, 99.

41) Paul KIRCCHOFF. "Remarques sur la convergence des structures religieuses". *Diogène* 47, s. 31, 32.

akıl almaz biçimde altedebilmesinin sırrı kültürel bir farklılıkta yatar: İşaretleri değişikti[42] ve aynı savaşı vermiyorlardı. Dinsel bir dünya imparatorluğu ardındaki İspanyollar, savaşı genelleştirmişlerdi[43]... Soru burada ortaya atılır: Fethetmek için savaşan bu topluma nasıl geçildi?

Bazı toplumların sosyal yoğunluğa ve nüfus artışına karşı direnmeleri, bu toplumların yalnızca dış dinamiklerle değişebileceğini, genelleştirilmiş bir savaş ve fetih olgusunun bu açıdan belirleyici olduğunu gösterebilir. Belki de ölüm ilkel sisteme hep dışarıdan gelir[44]. Tarih de daha örgütlü toplumların boyunduruğu altında farklılaşmış topluluk örnekleriyle doludur. Ama her basit toplumun mantığında başka toplumlardan kaçmak ve birleşmeye direnmek varsa, söz konusu "daha örgütlü" toplumların nasıl olup da böyle örgütlenebildiklerini açıklamak oldukça zorlaşır. Ve ne yazık ki, toplumlar genel açıklamaları genellikle aşındıran özel bir benzeşmezlik sunarlar.

Benzeşmezlik, bir toplum tipinden ötekine nasıl geçildiğini keşfetmek isteyenleri ya da siyasi antropolojinin temel iki sorusundan birini cevaplamakta ısrarlı olanları, sosyal gerçekliğin zenginliğine yaraşmayan çözümlere itebilir. Ya da cevaplar bir cevap olmaktan çıkacak kadar dallanıp budaklanabilir. Belki de kategorize edilebilecek iki tip toplum olmadığı için, ideal bir tipten ötekine, devletsiz toplumdan devletli topluma nasıl geçildi? sorusu yanlış bir sorudur. Farklı iki toplum tipini birbirinden ayıran bir sıfır noktasını düşünmeye ve bunun üstünden nasıl sıçrandığını bulmaya çalışmaktansa, çeşitli toplumların farklı biçimlerde çözümlemeye çalıştıkları ortak bir sorun karşısında nasıl yapılandıklarını görmek ve farklılığı burada aramak daha işlevsel olabilir. Ya da siyasi iktidar nedir? sorusunu sormak...

Jean-William Lapierre'in toplumları, siyasi iktidar derecelerine göre dokuza ayırdığı bir tabloyu incelerken bunu unutmamak gerekecektir. Dokuz siyasi iktidar derecesi, sosyal yapılanmaların çeşitliliği karşısında son derece yetersiz bir sayıdır. Toplumları dokuz aşamaya sığdırmak mümkün değildir. Öte yandan da, soruna sosyal yapılanmalar arasındaki temel nitelikte bir farkı bulmak için yanaşıldığında, Lapierre'in pek cömert olduğu düşünülebilir. Siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı arasındaki ilişkiye belirleyici bir özellik tanındığında, birinciyle ikinci arasında büyük bir benzerlik olan, üç toplum tipinden sözedilebilir. Yine de Lapierre'in toplumları derecelendirdiği tablosu, siyasi iktidar olgusunu oldukça ayrıntılı

42) Tzvetan TODOROV. *La conquête de l'Amérique*.
43) C. W. CERAM. Tanrılar, mezarlar ve bilginler, s. 269, 287.
44) Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*, s. 231.

bir biçimde ele alması yanında, bu ayrıntılar ardında üç temel tipi açıkça olmasa da gösterdiği için dikkate değer niteliktedir.

Unutulmaması gereken bir diğer nokta da, sosyal gerçekliğin gözardı edilmesini zorunlu kılan bu kurgusal derecelendirmenin basit bir evrimci yaklaşıma yol açabilme tehlikesidir. Toplumlar, siyasi iktidar biçimlerine göre dokuz dereceye ayrılabilselerdi bile, bu bir alt dereceden bir üst dereceye geçişin kaçınılmazlığını kanıtlamazdı. Yukanda görüldüğü gibi, herhangi bir toplum, derecelerden birinde, kendi iç dinamikleriyle başbaşa kaldığı sürece, donup kalabilir. Birinci dereceden sonraki bir toplumun bir öncekinin uzantısı olduğu ya da toplumların alt derecelerdeki toplumları andıran aşamalardan geçtikleri söylenebilirse de, bunun tersini söylemek mümkün değildir. Toplumlann olası geçmişleri vardır, ama olası gelecekleri olamaz.

II. Siyasi İktidar Nedir?

1. Siyasi İktidarın Binbir Suratı

Yukarıda sözü edilen iki sorudan ikincisi ya da "siyasi iktidar nedir?" sorusu, kutsal/kutsal olmayan, otorite/güç,Yasa/uygulama ilişkisi çerçevesinde ve farklı siyasi iktidar biçimleri sergileyen üç farklı toplum tipi, uygulama açısından (ya da zorlayıcı gücün kimin elinde olduğuna bakılarak) birbirinden ayrılarak cevaplandırılacaktır. Lapierre'in, evrimci yönü üzerinde durulması pek de gerekmeyen siyasi iktidar derecelendirmesi, uygulama açısından üç farklı toplum tipine göre değişen söz konusu ilişkiyi açık seçik ortaya koyar.

Lapierre siyasi iktidar farklılaşması sürecinde belli başlı dokuz dereceden sözedilebileceğini ileri sürer. Bunlardan ilk dördü yöneticisiz toplumlara özgü siyasi yapılanma tipleridir.

1- Yöneticisiz toplumlar arasında ilk derecede farklılaşmamış siyasi iktidarlı olan ve aracısız düzenlenen toplumlar vardır:

Eskimolar Amerika'da rastlanabilecek en basit sosyal örgütlenme örneğini vermişlerdi. İklimin sertliği ve zor hayat koşulları onları mevsimlere göre yer değiştiren küçük kümeler oluşturmaya itmişti. Her Eskimo kendisi ve ailesi için gerekli geçinme koşullarını yaratmak zorundaydı. Bu nedenle, karmaşık bir sosyal hayat sürmeleri söz konusu olamazdı[45]. Eskimolar XIV. yüzyıla kadar bu sosyal, siyasi ya da dinsel

45) Edward SAPIR. *Anthropologie*, s. 299.

yapıyı korudular. Kayda değer en önemli özellikleri önderleri olmamasıydı. Yaşlı ve deneyimli avcılar, belli konularda kendilerine danışılmasına yol açan bir saygınlıktan, etkinlikten yararlanırlardı, ama yerleşmiş bir otoriteleri, onlara devredilmiş bir iktidarları yoktu. Bunlara karşılık, uzun ve yıpratıcı bir çıraklık devresinden sonra, kutsal ruhlarla özdeşleştiğine inanılan bir tür kahin, *Angekok*, Eskimo toplumunun potansiyel bir önderi en çok andıran kişisiydi. Ancak onun da yetkileri yalnızca, suçluya beslenme yasakları koymak, bunlara uymazsa toplum dışına atmak ve cinsel rekabetten doğan çatışmalarda uzlaştırıcı bir rol oynamaktı... Bu tip toplumlar, varlıklarını sürdürebilmek için kendi içlerine kapanmak ve tecrit olmak zorunda kalan toplumlardı. Siyasi açıdan daha örgütlü başka toplumlarla karşılaştıklarında hep yokoldular.

2- İkinci derecedeki yöneticisiz toplum tipi, farklılaşmamış siyasi iktidarlı olan ve aracılı düzenlenen toplumdur:

Filipinler'deki İfugaolar, Eskimolar'a çok benzeyen bir örgütlenme biçimi sunarlar. Onların da sürekli bir önderleri yoktu. Ancak toplum içi çatışmalarda mutlaka *Monkalun* denen bir aracıya başvurmaları gerekiyordu. Ne var ki aracılık kurumsallaşmamış, uzmanlaşmamıştı. Etkili, saygın olduğu düşünülen herhangi biri *Monkalun* olabilirdi. Üstelik aracının uzlaşma yolunda bulduğu çözüm benimsenmeyebilirdi. Kararlarını zorla kabul ettirebileceği kamusal bir gücü olmadığı için, *Monkalun*'un bir yönetici olduğunu söylemek mümkün değildir. Yine de bu toplumda örf ve adet hukukunun uygulanmasını sağlayan aracıların ortaya çıktığı düşünülürse, İfugaolar'ın asgari ölçüde uzmanlaşmaya kapıyı açmış bir siyasi örgütlenme tipi oluşturdukları söylenebilir.

3- Üçüncü derece, parçalanmış siyasi iktidarlı olan ve kişiselleşmiş otoriteyle düzenlenen toplum derecesidir:

Yukarı Volta'daki Lobiler'de, siyasi hayat çeşitli özerk sosyal rollerin birbirlerine eklemlenmesinden oluşmuştu. Sosyal işbirliğinin ve toplu eylemlerin düzenlenmesini, ekonomik nitelikli yasaların uygulanmasını, sosyal, siyasi, dinsel, ekonomik... ağırlıklı farklı kişiler denetliyordu. Bir tür siyasi iktidarın bunların elinde yoğunlaştığı söylenebilirse de, bu özerk siyasi iktidar parçalarını kullananlar arasında hiyerarşik bir ilişki yoktu. Bir başka deyişle, toplumun yöneten ve yönetilen diye ikiye ayrılabilmesini sağlayan özgül bir siyasi alanın sınırları çizilmemişti. Lobiler'de dinsel, sosyal olan her şey o ölçüde siyasi, siyasi olan her şey de dinsel, sosyaldi.

4- Yöneticisiz toplumlar arasında son dereceye, farklılaşmış ama bölünmüş siyasi iktidarlı olan ve kişiselleşmiş otoriteyle düzenlenen toplum oturur:

Bu tip toplumların en iyi gözlemlenmiş örneklerinden biri Komançiler'di. Her Komançi topluluğunda bir Barış Önderi, bir de Savaş Önderi vardı. Barış önderinin otoritesi kurallara ve geleneksel değerlere bağlılığından, bilge ve inandırıcı konuşmasından kaynaklanırdı. Dinlenen ve genel olarak son sözü söyleyendi. Ama adalet dağıtmazdı; ne yargıç, ne hakem ne de aracıydı. Otoritesi her türlü zorlayıcı güçten arınmıştı. Deyim yerindeyse, barış önderi saf, soyutlanmış Yasa'nın temsilcisiydi. Karşısında, somut hayat mücadelesinin, uygulamanın temsilcisi savaş önderi vardı. Sürekli savaşan Komançi toplumunda, savaş önderliğini, en atak, en korkusuz, en kararlı herhangi bir savaşçı her an üstlenebilirdi. Ünlü bir savaşçı, saygınlığını korumak için başarılarını savaşarak yenilemek zorunda olduğundan, toplum bu tür önderlerin sıkıntısını çekmezdi. Savaşta bu önderin iktidarı mutlaktı: Strateji, taktik, görev dağıtımı, emir verme, ganimetin paylaştırılması konularında tek yetkiliydi. Ancak savaştan kaynaklanan bu siyasi iktidar farklılaşması, savaş sona erince ortadan kalkar ve toplumun sosyal denetimi eski yaygın niteliğine kavuşurdu.

Lapierre'in, Georges Balandier'den aktardığı cümlelerle, "iktidarın merkezileşmediği toplumların çoğunda, bu iktidar barış ve savaş zamanlarında farklı görünümler alır. Barışta iktidar zayıflamış gibidir: İktidarı kullananlar kümenin temsilcileri, birliğin simgeleri, hakem ya da uzlaştırıcıdırlar. Savaştaysa, iktidar güçlenir ve zorlayıcı olur, kümenin askeri potansiyelini dile getirir, dış tehlike karşısında küme içi kaynaşmayı doruğuna çıkarır"[46].

Georges Dumézil'e göre, Hint-Avrupa topluluklarının ortak kültürü de, siyasi iktidarı bu tür bir ikilem biçiminde sunar: otoritenin temsilcisiyle gücün temsilcisini tam karşılamasalar da, Veda tanrıları Mitra ve Varuna ikilisiyle özdeşleştirilen iki zıt kutuplu bir siyasi iktidar düşüncesi... Mitra bilgeliği, verilen söze bağlılığı, geleneğin kutsal kurallarına saygıyı temsil eder; iyiliksever, barışçı bir tanrıdır. Varuna'ysa ürkütücü ve intikamcıdır, suçluları cezalandırır, savaşçıları korur. Bu geleneksel ikiliye birçok yerde rastlamak mümkündür. İskandinav tanrıları "Büyücü güç Odinn" ve "vurucu güç Thor", Roma tanrıları "göksel koruyucu Jupiter" ve "maddileşmiş güç Mars" da hemen hemen aynı karşıtlığı sergilerler[47].

Beşinci dereceye varıldığında artık yöneticili toplumlarla karşılaşılmaya başlanmıştır.

46) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 75, 99.

47) Georges DUMEZIL. *Idées romaines*, s. 196; *Tarpeia*, s. 154; *Les dieux des germains*, s. 24.

5- Yöneticili toplumların en basiti, bir kurul ya da önderde yoğunlaşmış ve uzmanlaşmış siyasi iktidarlı toplumdur:

Orta Avustralya'daki Arandalar ya da Kalahari çölündeki Boşimanlar'da uzmanlaşmış bir yönetici rolü saptanmıştır. Toplumun, düzenleyici ya da yönlendirici kararlarını meşru saydığı bir kişi ya da bir küme bu rolü üstlenirdi. Ancak yönetici ya da yöneticiler kuralların çiğnenmesi ya da buyruklara uyulmaması durumunda bir yaptırıma başvurabilecek güce sahip değildiler. Buna rağmen, toplumun onayını almış bir meşruiyete karşı çıkıldığında, insanüstü güçler ya da yöneticilerin dinsel güçlerince cezalandırılma korkusu yeterli zorlayıcı unsuru oluşturuyordu. Bu tam anlamıyla yönetici olmayan yöneticiler ve tam anlamıyla yönetilen olmayan yönetilenlerin ortaya çıktığı toplumlarda, bir siyasi iktidar farklılaşmasının ilk tohumlarının atıldığı söylenebilir.

6- Altıncı derecede, hiyerarşik bir ilişki içinde sıralanmış birçok kurul ya da önderle örgütlenmiş siyasi iktidarlı toplumlar belirir:

Trobriand adaları köy önderlerinin üstünde büyük önderler ve yerel üst önderler vardı. Diğer iki öndere göre köy önderinin ayrıcalık ve iktidarı daha sınırlıydı. Köy önderi toprağın verimliliğini, büyük önder deniz seferlerinin başarıyla tamamlanmasını, üst önder de yağmurun yağmasını sağlıyordu. Saygınlık ve ayrıcalıklarına saldırıldığında ve bazı yasaklar çiğnendiğinde başvurabilecekleri başlıca zorlayıcı güç büyü yapma yetenekleriydi. Ama kişisel çıkarları söz konusu olmadığı zaman, anlaşmazlıkların çözümlenmesi için müdahalede bulunmazlardı. Hırsızlık gibi suçların cezasını ancak insanüstü güçler verebilirdi; cinayetin karşılığıysa yalnızca kan davasıydı. Sosyal denetim altında siyasi açıdan meşru sayılan yöntem, suçluların özel güce başvurularak cezalandırılmasıydı. Önderler hiyerarşisine dayanan siyasi örgütlenmeyi, zorlayıcı güç yokluğu dengeliyordu.

7- Çok farklılaşmış ve kişiselleşmiş siyasi iktidarlı toplumlar yedinci derecedeki toplumlardır:

Artık bu toplumlarda yöneticilerin siyasi iktidarı fiziksel zorlayıcılık içeren bir kamusal güç olarak yoğunlaşmıştır. Bundan önceki toplumların hiçbirinde önder ya da önderler kümesi meşru şiddet kullanımı tekeline sahip değildi. Sürekli ve uzmanlaşmış silahlı bir güçten yoksundular. Toplumda zarara uğrayan herkes şiddet kullanma hakkına sahipti. Bunun dışında da insanüstü güçler ya da önderin dinsel gücü tarafından cezalandırılma korkusu yeterli bir baskı unsuru oluşturuyordu. Ne var ki yönetici eline kılıcını almamıştı. Oysa yedinci derecedeki önderin ayırıcı özelliği artık kılıç kullanmayı öğrenmeye başlamasıdır. Bu siyasi örgütlenme

tipinin en basit örneklerinden birini de Pasifik'teki Tikopia adası yerlileri vermişlerdir: Maoriler, siyasi açıdan bağımsız olan, ama dinsel birliğin parçalarını oluşturan dört klana bölünmüşlerdi. Her klanın başında, iktidarının meşruiyetini insanüstü gücünden alan bir önder vardı. Tarımsal verimlilik ve balık avında başarı bu güce bağlıydı. Ayrıca önder, bir saldırının ya da bir gelenek ihlalinin öcünü almak için de aynı güce başvurabilirdi. Ama toplum içi anlaşmazlıkların çoğu, onun müdahalesine gerek kalmadan çözümlenirdi. Örneğin, hırsızlıktan zarar gören, herkesin önünde, ritüel bir dansla hırsızı küçük düşürüp ondan öcünü alırdı; söz konusu dans yeterince etkili bir cezaydı. Ancak önderin oğlunu dövmek, kızını hamile bırakmak, onun yasaklarına rağmen bir toprağı ekip biçmek, balık avına çıkmak türünden suçlar, klan önderinin, *Maru* denen kolluk güçlerini devreye sokmasını gerektiren ağır suçlardı. Tarihin en basit güvenlik görevlilerinden *Marular*, bu gibi suçları işleyenleri, fizik güçlerini kullanarak, geçici bir süre için ormana sürebilirlerdi. Suç bununla yetinilemeyecek kadar büyükse, suçlu bir kayığa bindirilir ve geri dönmemek üzere denize açılmaya zorlanırdı. Bu da, Tikopia yakınlarında ada olmadığı için, hemen hemen ölüm cezası demekti[48].

Yedinci dereceyi, uzmanlaşmış bir yönetim cihazının belirlediği topluma denk düşen siyasi iktidar derecesi izleyecektir. Marular örneğine kadar, toplumun zorlayıcı güçten titizlikle ayrı tuttuğu önderler kutsal otoritelerine fiziksel gücü ekleyeceklerdir. Mitra ve Varuna, aynı gücün soyut ve somut iki yüzünü oluşturmak üzere biraraya gelmektedir.

8- Sekizinci derecede, bir kliyantel ilişkiler ağı içinde kullanılan kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlar yer alır:

Kurumsallaşmış siyasi iktidar özel bir yönetim aygıtıyla tanımlanıyorsa, siyasi iktidarın bu tip toplumlarda artık kurumsallaşmaya başladığı söylenebilir. Kliyantelizmde söz konusu aygıtın unsurları yöneticinin yandaşlarıdır. Bunlar efendilerinin onları koruması, güvenliklerini ve geçimlerini sağlaması karşılığında, bağlılık ve hizmetle yükümlüdürler. Öte yandan bu tip toplumlarda, eski sosyal dokuyu belirleyen geleneksel özerk akrabalık bağlarının yerini, bir üretim, tüketim ve siyasi bağımlılık odağı olarak "aile-kurumsallaşmaya başlayan siyasi iktidar" bağı almıştır. Buna bağlı olarak da sosyal denetimin niteliği kesin bir biçimde değişmiştir: Artık adaletin doğrudan sağlanması mümkün değildir. Silahlı yandaşları sayesinde zorlayıcı güç elde eden kral adaletin dağıtıcısıdır. Meşru şiddet tekeli belirmiştir.

48) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 101, 119.

Doğu Afrika'daki Rwanda krallığı 1760-1894 arasında, bu tip bir siyasi yapılanma örneği vermiştir: Kral iktidarı silahlı güçlerin başındaki önderlerin özerkliğini giderek yoketmiş, kral bir başkomutan olarak diğer komutanları atama ve görevden alma yetkisini eline geçirmiş, öte yandan da toprakların ve sürülerin tek dağıtıcısı olmuştu. Bu, yandaşların ya da sadık komutanların, değerli savaşçıların, yetenekli yardımcıların, hizmetleri ve bağlılıkları karşılığında kralın bağışladığı sürülere, topraklara ve bu topraklar üzerinde kendilerine devredilmiş bir iktidara sahip olmaları demekti. Böylece, yandaşların oluşturduğu yerel otoritelerden toprakların kullanabilmek için izin almak zorunda kalan bölge sakinleri de, yandaşların yandaşlarına dönüşmüşlerdi. İki düzlemdeki yandaşların, krala askeri ve ekonomik açıdan bağlanmalarıyla da, tavandan tabana hiyerarşik bir siyasi iktidar ilişkileri ağı oluşmuştu.

Sekizinci derecedeki kurumsallaşma başlangıcının önemli bir diğer boyutu da İnka imparatorluğunun siyasi düzenlenmesinde görülür: Kurumsallaşma Kutsallık'a da yeni bir kalıp bulunması demektir. İmparatorlukta kutsal olan, dinsel kökenli siyasi iktidarı kullanan İnka değil, işleviydi ya da siyasi iktidar İnka'nın bedensel varlığıyla değil, kutsal işleviyle meşrulaşmıştı.

Siyasi iktidarın ilkesi ve kullanımı, temsilcinin ötesinde, yepyeni bir güç odağını egemenlik diye adlandırılacak bir kavramla donatarak, biraraya gelmektedir: Lapierre'in dokuzuncu dereceye oturttuğu ve hiyerarşik bir biçim alıp, uzmanlaştırılmış bir yürütme organıyla kullanılan kurumsallaşmış siyasi iktidarlı ya da devletli toplumda...[49].

2. İnsanlığın İç Yüzü

Lapierre'in siyasi iktidar tiplerini derecelendirmesi tüketici olamaz. Sosyal gerçeklik böylesine katı sınıflandırmalara sığamayacak kadar zengindir. Eksiksiz bir sınıflandırma için her bir siyasi yapılanma türüne denk düşecek derecelerin tümünden bir derleme oluşturmak gerekebilir. Yine de, Lapierre'in siyasi iktidar dereceleri, aralarındaki farklar ne olursa olsun, genel çizgileriyle, toplumların vazgeçilmez bir ilişki üstünde yükseldiklerini göstermektedir: Kutsal/kutsal olmayan ilişkisi... Bu açıdan bakıldığında yukarıdaki dokuz siyasi iktidar derecesi, aslında, üçe indirgenebilir. Çünkü, kutsal/kutsal olmayan ilişkisi uygulama açısından, üç ana sosyal yapılanma tipinde üç farklı kılığa bürünmektedir.

49) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 135, 149.

Şunu da unutmamak gerekir ki, Jean-Jacques Rousseau'nun "Tabii Hal-İnsanlığın Gençlik Dönemi-Sivil Hal" sıralamasından[50], Lewis Henry Morgan'ın "Yabanıllık-Barbarlık-Uygarlık" evrelerine[51], Sahlins'in "Sürü-Kabile-Devlet" dönemlerine[52], Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin "Vahşilik-Barbarlık-Uygarlık" üçlemesine[53]... kadar, farklı ölçütlerle de olsa, toplumları üç temel tipte düşünme çabası oldukça yaygındır.

1- Uygulama açısından, birinci tipte öndersiz toplumlar yer alır. Durkheim'ın totemizme ilişkin çözümlemesinde görüleceği gibi, toplum, bölünmemiş Biz olarak, yarattığı bir kutsallık odağına göre örgütlenmektedir. Kutsallık karşısında, toplumun aracısız yaygın siyasi iktidarı ya da sosyal denetimi vardır. Deyim yerindeyse, Yasa'nın üstünlüğü karşısında, toplumun kendi kendine düzenlenmesi söz konusudur: Bir yanda Yasa, öte yanda onun bir bütün olarak uygulayıcısı olan farklılaşmamış siyasi iktidarlı ya da bölünmemiş toplum...

Lapierre'in verdiği örnekler arasında yalnızca birinci ve ikinci derecedeki toplumlar bu tip toplumlardan sayılabilirler; çünkü ne Eskimolar'ın Angekok'u[54] ne de İfugaolar'ın Monkalun'u, kutsallığın temsilcileri sayılmalarına neden olabilecek bir farklılığa, ayrıcalığa sahiptirler.

2- Uygulama açısından, ikinci tipte ya da Lapierre'in üçüncü derecesinden başlayarak önderli toplumlarla karşılaşılır. Bu toplum tiplerinin belirleyici özelliği, toplum içinde bazı kişilerin Yasa'yı söyleyen olarak, kutsallığı temsil etmeleri ve bu yönleriyle toplumun geri kalan kesiminden farklılaşmalarıdır. Kutsal/kutsal olmayan ayrımı doğrultusunda, toplum bir önderi kutsallaştırarak ya da siyasi iktidarın kutsallaştırılmasıyla bölünmektedir. Sosyal yapılanma türlerine bu temel nitelikli ayrımdan bakıldığında, Lapierre'in, Clastres'ın Guayakiler'ini önderli toplumlar içine alması son derece mantıklıdır[55]. Söz'ün sahibi olmak efendi olmaktır; Guayaki önderlerinin ayrıcalığı da konuşmak... Bu bölünmüş toplumu bölen Söz'dür: Siyasi iktidarın tek silahı. Güçsüz bir silah... Clastres, bir Paraguaylı yöneticinin denetimi altında yaşayan Guayaki kabilesinin, önderine karşı takındığı tavrı şöyle anlatır: Yönetici, topluluğu ilgilendiren herhangi bir karar aldığında, bu kararı herkesin önünde açıklardı: Ardından önder, karardan kimsenin haberi yokmuş gibi, tek tek her

50) Victor GOLDSCHMIDT. *Anthropologie et politique*, s. 321; Jean-Jacques ROUSSEAU. *Discours sur l'origine de l' inégalité*.

51) Lewis Henry MORGAN. *Eski toplum I*, s. 69.

52) Maurice GODELIER. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie I*, s. 204.

53) Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*.

54) Marcel MAUSS. *Sociologie et anthropologie*, s. 456.

55) Jean-William LAPIERRE. *Vivre sans Etat?*, s. 102.

aileye aynı konuda bilgi verirdi. Bilgiyi alanlar da, bunu ilk kez duyuyormuşçasına, önderlerini büyük bir ciddiyetle dinlerlerdi[56]. Önderle toplumunun karşılıklı oynadığı bu oyunda, öndere düşen sınırlı rol açıkça ortaya çıkıyordu. Önderin Yasa'yı söyleme işlevi de, yalnızca, herkesin bildiği şeyi tekrarlamaktı. Elindeki tek güç Yasa'ydı, ama Yasa bile onun tekelinde değildi.

Üstelik bu Güney Amerikalı önder, herkesin bildiğini söyleme üstünlüğüne eklenen çokeşli olma ayrıcalığı sayılmazsa, toplumunun en bahtsız insanı sayılabilirdi. Sıkışık durumlarda, toplumu adına, maddi engelleri tek başına aşmak zorunda olduğu gibi, elindekini de sürekli dağıtması gerekiyordu. Cömertlikten vazgeçemeyecek önder, geçimin sağlanması için günde iki, üç saat çalışmanın yeterli olduğu bir dünyada[57], herkes için, herkesten fazla çalışmak zorundaydı: Bir efendiden çok, yoksullaşma pahasına, toplumuna armağanlar yağdırmak zorunda kalan yorgun bir köle[58].

Ayrıca Guayakiler, önderli diye adlandırılabilecek toplumların hemen başlangıcında bırakılmalarını haklı çıkaracak çok basit topluluklar halinde gözlemlenmişlerdir: Savaş, avcılık ve toplayıcılıkta kullandıkları tüm araç gereç, ok ve yay, taş bir balta ve kadınların yaptığı sepetten ibaretti. İç mitosluk bir mitolojileri vardı. İnisyasyon törenleri ve ölülerin yenmesi dışında, kayda değer törensel uygulamaları yoktu. Topluluk içinde hastalıklarla savaşan birine de rastlanmamıştı. Kaldı ki hastalarla da pek ilgilenilmez, yalnızca vücutları akbaba tüyleriyle kaplanırdı. Hamakları yoktu; ateşin yanında, çıplak, yere yatıp uyurlardı. Dansetmezlerdi. Küçük bir pan flüt dışında, müzik aleti de kullanmazlardı. Bildikleri tek boya rengi siyahtı. Başka topluluklarla değiş tokuş yapmazlardı. Savaşmazlardı da... Savaşacak düşman bile kalmamıştı. Kısacası Guayakiler, sosyal-dinsel açıdan, karşılaşılabilecek en basit örgütlenmeyi sunuyorlardı[59].

Üçüncü bölümde, Guayakiler'e çok benzeyen Nambikwaralar'a değinildiğinde görüleceği gibi, aslında öndersiz toplumlarla önderli toplumlar arasında sıkışıp kalan bu topluluklarda, önderi gerçek bir ikinci tip önderi yapacak kutsallaşma gerçekleşmemiş, deyim yerindeyse önderlik sezgisel kalmıştı.

Bu açıdan, Guayakiler bölünmemiş toplumu bölünmüş toplumdan ayıran çizginin bu yanındaysa Komançiler'in neden öteki yanda kaldıkla-

56) Claude LEFORT. "L'Oeuvre de Clastres". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 186.
57) Jacques LIZOT. "Population, ressources et guerre chez les Yanomami". *Libre 2*, s. 136.
58) Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat*, s. 37.
59) Yvonne VERDIER. "Prestige de l'etnographie". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 23.

rını anlamak mümkün değildir. Lapierre'in öndersiz toplum diye dördüncü dereceye oturttuğu Komançiler'de Yasa'yı söyleyen Barış önderinin de, adı üstünde, bir önder sayılması gerektiği açıktır. Topluluğun ergin yaştaki tüm erkek ve kadınlarının katıldığı açık bir oylamayla seçilen, ama topluluğun güvenini sarsacak uygunsuz davranışlarda bulunursa görevden alınabilen[60] Sachem ya da Barış önderi, kutsallığın temsilcisi olarak, Komançi toplumunun siyasi iktidar farklılaşmasını yaşadığının kanlı canlı işaretidir ve bu açıdan, dördüncü derecedeki Komançi toplumunun altıncı derecedeki Trobriand adaları toplumundan farkı yoktur. Barış önderinin otoritesi zorlayıcı güçten ne kadar arınmışsa, Trobriandlı önderler de kararlarını zorla uygulatma imkânından o kadar yoksundurlar. Bu nedenle, gerek siyasi iktidar alanını parçalamış olan Lobiler'de, gerekse Komançiler'de, toplum içinde önder olarak sivrilmiş kişiler vardır. Üçüncü ve dördüncü derecedeki toplumlar da, Lapierre'e rağmen, önderli ya da farklılaşmış siyasi iktidarlı toplumlardır.

Siyasi iktidar farklılaşmasını nasıl yorumladığına ileride ayrıntılı olarak değinilecek olan Hocart, Fidji adaları önderlerinin konumunu şöyle anlatır: Hırsızlıkların sonu gelmiyordu, ama hırsızlıktan zarar görenler öndere başvuracaklarına, hırsızı bulması ve ruhunu ele geçirip onu öldürmesi için rahibe koşuyorlardı. Zina suçlarında da önderin yapabileceği bir şey yoktu. Bir cani asla onun önüne çıkarılmıyor, cinayetin öcü ya lanetler okunarak ya da dişe diş kuralı uygulanarak alınıyordu. Büyüye karşı da insanlar kendi imkânlarıyla mücadele ediyorlardı. Hatta önderin akrabalarıyla, ona bağlı bir köy arasında çıkan çatışma bile önderin konumunu etkilemiyordu. Bu toplumun başlıca özelliği adaletin doğrudan uygulanmasıydı[61].

Bölünmemiş toplumun kutsal/kutsal olmayan ayrımı, siyasi iktidarın kutsallaşıp farklılaştığı bu bölünmüş toplumda; temsilci/kutsal olmayan biçiminde sürüyordu. Yasa'yı söyleyenin yasanın uygulanmasıyla hiçbir ilişkisi yoktu. Bölünmemiş toplumda olduğu gibi, burada da toplumun doğrudan denetimi söz konusuydu. Ya da modern bir deyişle, asgari düzeyde farklılaşmış siyasi iktidar meşru şiddet kullanma tekeline henüz sahip değildi. Temsilci siyasi iktidarı kullanmıyordu, çünkü bunu gerçekleştirebilecek zorlayıcı güce sahip değildi. Bu yüzden, ikinci tipte siyasi iktidarın başında bulunanların yönetici diye adlandırılmaları da pek uygun olmaz: Uygulamadan soyutlanmış bu sözde yöneticiler yönetemezler.

60) Lewis Henry MORGAN. *Eski toplum I*, s. 186, 188.
61) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 201.

Burada kısaca, Gilles Lipovetsky'nin, Clastres'ın yarı sürekli savaş tezini andıran bir savına da yer verilebilir: Lipovetsky'ye göre, sosyal denetimi elinde tutan toplum, kan davasına dayalı yaygın bir şiddeti körükler. Bu sayede, boyun eğme ve koruma isteğinden destek alıp meşru şiddet tekeline ya da iktidara ve öldürme hakkına sahip olabilecek, farklılaşmış bir gücün oluşumu engellenmektedir[62]. Ancak sosyal mantığın böylesine maddi amaçlar güdüp güdemeyeceği ya da siyasi iktidarın farklılaşmasına karşı çıkan bilinçsiz bir isteğe sahip olup olamayacağı bir yana[63], söz konusu savla neredeyse, kan davası bir sosyal yapılanma tipinin kaynağına oturtulmaktadır... Tartışmaya açık bir sav.

3- Uygulama açısından, siyasi iktidarın üçüncü tipinin ayırdedici unsuru zorlayıcı güç olacaktır: Meşru şiddet kullanma tekeli ya da kutsallığın kutsal olmayanla, Yasa'yı söyleyenin, dolayısıyla da Yasa'nın uygulamayla birleşmesi... Artık, kutsal önder, fiziksel bir güçle kendisini dışa vurur.

Ancak, gözlemlenebilecek en basit kolluk güçleri Marular'ın ortaya çıktığı Maori toplumunu bu başlık altına almak oldukça aşırı bir değerlendirme sayılabilir. Genel yapılanması açısından Maoriler de ikinci tip toplumlar arasında kalmalıdır; çünkü burada da, önderin çok sınırlı bir alan içinde başvurduğu güçlü kuvvetli birkaç adam sayılmazsa, toplumun doğrudan sosyal denetimi geçerlidir.

Bunun ötesinde, ikinci tip toplumlarda kutsal olan doğrudan doğruya önderin bedenidir. Bu onu dokunulmaz, ama aynı zamanda "dokunamaz" yapar. Dünyevi her şeyden soyutlanmış bu bedensel kutsallık, kralın uygulamaya yönelik her konudaki iktidarsızlığını açıklar. Bedenin kutsallaştırılıp, kutsal olmayan alandan kutsal alana geçirilmesiyle, kral toplumdan dışlanmış olur. Toplum içi düzenlemeye karışamamasının, eline kılıcı alamamasının nedeni budur.

Japonya'da otorite güçten öylesine soyutlanmıştı ki, kutsal önder Mikado'nun otoritesini bir başkasına devretmesi yeterli görülmüyor, Yasa'nın uygulanabilmesi için, bu temsilci de devraldığı otoriteyi onu uygulayacak bir üçüncüye devrediyordu. Otorite ancak çifte delegasyonla güce dönüşebiliyordu ya da yalnızca temsilcinin temsilcisi gücü kullanabiliyordu. Kutsal önderi gündelik hayattan böylesine uzaklaştıran, onu bir anlamda yokeden bir sistemde, Japonlarla ilk ticari anlaşmayı imzalayan İngiliz elçisi Towsend Harris, 1858'de, anlaşma yaptığı gücün ardında bir imparatorun varolabileceğini neden sonra keşfetmişti[64]. Ama

62) Gilles LIPOVETSKY. *L'Ere du vide*, s. 201.
63) Michel DEGUY. "La passion de Pierre Clastres ". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 82.
64) Ruth BENEDICT. *Krizantem ve kılıç*, s. 44.

böylesine zorlanmasının bir nedeni de, herhalde, kutsal önderin artık gerçek bir kutsal önder olmaktan çıkması ve otoritenin, temsilcinin temsilcisinin ya da üçüncü tipin önderinin eline geçmiş olmasıydı. 1858'den çok önce, belki de ilk Tokugawa Shogun'u Ieyasu'yla[65].

Üçüncü tipte, Rwanda toplumunda örneği verildiği gibi, silahlı güçleri kendine bağlayan, yandaşlardan oluşan bir iktidar piramidi kuran kral, siyasi iktidarın kullanımını eline geçirir. Artık kutsallıkla uygulama arasında yeni bir ilişki kurulmuştur. Öyle ki, İnka imparatorluğunda, kralın bedensel varlığı kutsallığını kaybetmekte, işlevi kutsallaşmaktadır. Bu önder, bedensel, somut varlığıyla bir uygulayıcı, işlevsel, soyut varlığıyla da Yasa'yı söyleyendir. Soyut ve somut iki varlığıyla kutsal olan ve olmayan, barışı ve savaşı temsil edendir: İlkeye özgü sürekliliğin, uygulamaya özgü geçicilikle birleşmesi... ve kutsallığın temsilcinin bedeninden temsil edilen soyut bir güce kaydırılması... Artık evren her kralla yeniden kurulmayacaktır. Krallar ölümlü, krallık sonsuz olacaktır[66]. Beyefendilere değil, oturdukları koltuklara saygı gösterilecektir.

3. *Ete Kazınan Yasa*

Michel Maffesoli, önderin, sosyal bütünü toparlayan bir simge, bir "rol" olarak kaldıkça, rastlantısal bir konumdan öteye gidemeyeceğini söyler. Ama rol, önderi aşan bir işleve dönüştüğünde, daha soyut ve baskıcı bir güç ortaya çıkacaktır[67].

Bedenin kutsallıktan arındırılması kralı dokunabilir kılar. O, artık elinde kılıcı, kutsal olmayan dünyayı düzenler. Yasa'yı söylemek ve O'nu çiğneyenleri lanetlemekle yetinmez, kelle ister. Toplumun kendiliğinden, yaygın sosyal denetimine boyun eğmekten vazgeçer, "siyasi iktidarı kullanan"a dönüşür. Kral, temsil ettiği güç adına, toplumda kan davası güdebilecek tek kişi olur. Ya da bir adalet tekniği olarak kan davasının yerini, meşru şiddet kullanma tekeli alır.

Yaptırımdaki bu niteliksel değişiklikle, bir sosyal denetim mekanizmasından bir başkasına, bir hukuk sisteminden diğerine geçilir. Hukuk, siyasi açıdan örgütlenmiş bir toplumun sistematik güç kullanarak sağladığı sosyal denetimse[68], siyasi iktidarsız toplum olmadığına göre, hukuksuz toplum da yoktur. Her toplum güç kullanımıyla sosyal açıdan denetlenir. İki Y'siz toplum olamaz: Yasa ve yaptırım. Bu genel bir kuraldır.

65) Wolfram EBERHARD. *Uzak Doğu tarihi*, s. 149.
66) Ernst H. KANTOROWICZ. *Los dos cuerpos del rey*, s. 297, 420.
67) Michel MAFFESOLI-Alain PESSIN. *La violence fondatrice*, s. 76.
68) A. R RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive*, s. 317.

Birinci tipe giren bir topluluk bile, Yasa'nın uygulanmasında hiçbir ödün vermez. Olsa olsa uygulama tekniği değişiktir: Hırsızlıktan zarar gören, malı tahrip edilen ya da karısı kaçırılan bir Eskimo, suçluyu, davul çalarak söylenen şarkılarla, tatsız aile sırlarının açığa çıkarıldığı, zayıflıkların abartıldığı ve gülünçleştirildiği bir tür düelloya çağırırdı. Eskimolar gibi, Avustralya ya da Kuzey Amerika yerlileri arasında da, kurallara sıkı sıkıya bağlı kalınmasını sağlayan unsurlardan biri, topluluk tarafından alaya alınma, küçümsenme, kınanma ve dışlanma korkusuydu. Kaldı ki bu baskı, ağır nitelikli suçlarda, hemen maddi bir niteliğe de bürünüyordu: Merkezileşmiş bir siyasi iktidarın bulunmadığı Kuzey Amerika kabilelerinde, bufaloların avlanma dönemleri gibi, topluluğun disiplinli davranmak zorunda olduğu olağanüstü hallerde, kendiliğinden bir güvenlik örgütü oluşuyordu. Bu örgüt, zorlayıcı gücüyle, olağan zamanlarda sınır tanımayan kişisel özerkliği, topluma karşı işlenmiş bir suç sayıyor ve toplum yararına, ama geçici olarak yokediyordu. Polinezya toplumu Samoalılar'da, suçlunun suçu saptandıktan sonra, topluluğun önde gelenleri, onun evine gidip alınan kararı kendisine bildirir, bahçesindeki ağaca da, daire biçiminde bir işaret çizerlerdi. Bu işareti alan topluluk, suçlunun hayvanlarını öldürür, tarlasını ve evini yakar, onu ve ailesini köyden sürerdi. Maoriler'de de, topluluğun ortak malına zarar veren suçlunun evi topluluk tarafından yağmalanır, suçluya da dayak atılırdı. Bu toplumlarda, cinayetin öcü kan davasıyla alınıyordu, ama kişisel olarak bir kan davasının izlenemeyeceği özel durumlarda, topluluk bir bütün olarak kan davası güdebiliyordu: Ölümle cezalandırılması gereken çok ağır suçlarda, Eskimo toplumundan herhangi biri, suçluyu öldürme görevini üstlenebilirdi. Yine de, asla öcü alınamayacak olan bu eylemin gerçekleştirilmesi için, görevlinin, tek tek, tüm topluluk üyelerinin onayını alması gerekiyordu[69].

İlkel diye adlandırılan toplumların sosyal denetim açısından yaptırımsız toplumlar olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu toplumun yaygın siyasi iktidarı karmaşık toplumlarda rastlanamayacak ezici bir güce sahiptir. Yasa, inisyasyon törenlerinde dövmelerle üyelerin etine kazınır ve unutturulmaz[70]. Toplumun sosyal denetimi, üyenin içtenlikle kendi kendini denetlemesiyle özdeşleşir. Tabuyu çiğneyenin toplumca cezalandırılmasına çoğu zaman gerek bile kalmaz; o kendi kendini acımasızca

69) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 376, 389, 404, 407.

70) Philippe BRAUD. "Du pouvoir en général au pouvoir politique". *Traité de science politique I*, s. 377; Marcel GAUCHET. "Pierre Clastres". Libre 4, s. 66, *Le désenchantement du monde*, s. 33.

cezalandırır: Ölür... Freud'un, W. Brown ve J. G. Frazer'dan aktardığı gibi, yasaklanmış bir yiyeceği bilmeden yiyen Maori kadınının, kutsal önderin çakmağı olduğunu bilmeden onunla çubuklarını yakan Maori erkeklerinin, ne tür bir tabu çiğnediklerini öğrenince korkudan ölmeleri[71], bu tip toplumlar açısından hiç de şaşırtıcı değildi. Bedensel bütünlük, sosyal kişiliğin dağılmasına direnemezdi[72]. Öyle ki, Sabeler'de, kendisine asla ağıza alınmaması gereken bir adla seslenilen kişi, buna dayanamayıp ölebilirdi[73].

Toplum tipleri arasındaki ilk (uygulama açısından) farklılık, bir yaptırımın varlığında ya da yokluğunda değil, Yasa ve yaptırım arasındaki ilişkide görülür.

1- Önder yoktur, toplum Yasa'ya göre kendi kendini denetler.

2- Önder Yasa'yı söyler, toplum Yasa'ya göre kendi kendini denetler.

3- Önder Yasa'yı söyler ve toplumu denetler.

Birinci ve ikinci toplum tiplerinde, önder unsuru gözönüne alınmazsa, sosyal denetim açısından kesin bir benzerlik ortaya çıkar: Yasa ve yaptırım, kutsal olan ve olmayan birbirinden ayrı tutulur. Son tipteyse, Yasa ve yaptırım biraraya gelir.

4. Lanetlemeyle Kafa Uçurma Arasındaki Fark

Moundanglar'da kral, Maoriler'e göre, yaptırım gücünü iyice artırmıştı. Ancak bu toplumda, siyasi iktidar iki arada bir derede kalmıştı. Genelde, toplum sosyal açıdan kendi kendini denetliyordu, ama periferiden merkeze, Lere'ye gittikçe, bu denetim yerini meşru olduğu söylenemeyecek bir şiddet tekeline bırakıyordu. Kralın Lere'de, geleneksel sistemden kaçanların bağlılığıyla yoğunlaşan zorlayıcı gücü, toplumun yaygın siyasi iktidarını sınırlıyordu. Öyle ki, bir cinayet işleyen, Lere'ye gidip krala sığınırsa, ölenin kan davası güden akrabalarından kurtulmuş oluyordu. Çevre köylerden bir kadın Lere'ye kaçırılırsa, kadının akrabaları ya da kocası bu kadını geri isteyemezlerdi. Ama Lere'den çevre köylere bir kadın kaçırılırsa, kral adamlarını yollayıp, suçlunun babasının karısını Lere'ye getirtir ve sarayına hapsederdi. Oğul kaçırdığı kadını geri vermezse, baba cezalandırılırdı. Ama Lere'nin devreye giremeyeceği çevre köylerarası anlaşmazlıklarda, sorun geleneksel sistem içinde çözümleniyordu[74]. Bu

71) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*, s. 65, 66

72) Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale*, s. 184

73) Françoise MICHEL-JONES. "La notion de personne". *La construction du monde*, s. 44.

74) Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi*, s. 170, 171.

açıdan Moundanglar'da, kralın, toplumun sosyal denetim mekanizmasını erozyona uğrattığı, ondan güç çaldığı söylenebilirdi. Ancak henüz bu sınırlı güçle, ona yasallık kazandıracak olan otorite kaynaşmamıştı. Hâlâ kutsal fetişleri koruyan ve yağmur yağdırdığına inanılan Lere hakimi, ikinci tip önderi üçüncü tip önderden ayıran sınırın tam üstündeydi[75]; yarı güçlü...

Ashantiler'de üçüncü tipin denetim mekanizması, Moundanglar'a kıyasla çok daha belirginleşmişti: Bu toplumda cinayet, intihar, haram birleşme, hırsızlık, öndere beddua etmek, ihanet, korkaklık, büyücülük, tabuları çiğnemek, merkezi otoritenin buyruklarına uymamak... tanrıların nefret ettiği suçlardan sayılırdı. Ashanti Yasa'sına göre bu suçları işleyenler kutsal ve insanüstü güçlere karşı gelir ve cezasız kalırlarsa toplumun huzurunu bozacaklardı. Kutsal koltukta oturan kral, suçluyu adaletin dağıtıcısı olarak yargılar ve zorlayıcı gücünü kullanarak cezalandırırdı. En ağır suçların cezası kafaların uçurulmasıydı[76].

XIX. yüzyıl başında, Zulu önderi Chaka, yaklaşık onbeş bin kişilik düzenli bir ordu kurarak, "Güney Afrika Napoléon'u" ünvanını haketmiş ve üçüncü tipin büyük önderleri arasına girmişti: Uyruklarını, başının bir işaretiyle, ölüme yollayabilecek kadar büyümüş bir önder...[77]

Soruna, kutsalla/kutsal olmayan, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı, Yasa'yla uygulama arasındaki ayrım ve birliktelik açısından bakıldığında, uygulama açısından asıl farklılığın şu iki tip toplum arasında ortaya çıktığı görülecektir: Önderin Yasa'yı söyleyip uygulamaya karışmadığı toplum/önderin uygulama işlevini de üstlendiği toplum. Söz konusu iki toplumda, önderlerden her birine, toplumların ayrı yapılanma biçimlerini sergileme imkânı veren, değişik ve anlamlı konumlar verilmiştir.

Ancak, önderlerin bu konumlarının ele alınacağı bölümlerde, toplumların benzeşmezliğinin, aynı tip içinde bile, önderleri de benzeşmez kılacağını unutmamak gerekir. İkinci tipte kutsal önderlerin ortak özelliği toplumlarının denetimi altında olmalarıysa da, sosyal yapılanmanın basitliği ya da karmaşıklığına göre bu denetim değişeceğinden, önderlerin kutsallığı ve etkinliği de değişecektir. Üçüncü tipteyse, meşru şiddet tekeline sahip önderlerin zorlayıcı gücünün, toplumdan topluma farklılaştığı görülecektir.

Düşünsel şablonlar sosyal gerçekliğe uymaz. Üçüncü tipin farklılaşmış ve kurumsallaşmış siyasi iktidarının en yetkin örneği, Batı'da XVII.

75) Alfred ADLER. "La guerre et l'Etat primitif". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 100.
76) A. R. RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive*, s. 318, 319.
77) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 365, 366.

yüzyılda, Papalık'ın ruhani iktidarına son verilerek kurulan modern Devlet'tir. Ama bu yüzden ne farklılaşmanın XVII. yüzyılda başladığı, ne de farklılaşmış her siyasi iktidar tipinin modern Devlet'e (kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi) benzediği söylenebilir. İ.Ö. 1370-1352 yıllarında hüküm süren Mısır imparatoru Amenofis IV de, Thebes'in Amon rahiplerine karşı, tektanrıcı bir din kurarak, otoriteyi ve gücü kendi elinde toplama savaşı vermişti[78]. İ.Ö. XIV. yüzyılın Yeni İmparatorluk Mısırı, XVI. yüzyılın İngilteresi'ne pek benzemediği halde ve aralarındaki büyük yaş farkına rağmen, Amenofis IV ve Henry VIII, üçüncü tip önderler içinde, tabii yalnızca uygulama açısından, kader arkadaşları olarak yan yana gelirler.

Kaldı ki, Maffesoli'nin Emmanuel Leroy-Ladurie'den aktardığı gibi, aynı topluluk içinde de yapılanma açısından büyük farklılıklar belirebilir: Kathar dinsel ayrılığı sorununda, Montaillou'da, topluluğun Kathar kesimi, geleneksel yapıyı temsil eden, kliyantelizme ve akrabalık ilişkilerine dayalı Clergue klanından destek alıp, katı kurallara bağlı olmayan, esnek bir hayat sürüyordu. Oysa, Fransız yanlısı ve merkeziyetçi Azema klanına bağlı olan kesim, ortak norm adına farklılığı ezen ve genel kurala boyun eğmeye zorlayan bir dış gücün temsilcisiydi. Söz konusu karşıtlığı Maffesoli otorite/güç, topluluk/devlet kavramlarıyla karşılayacaktır [79]. Toplumlar aynı zaman diliminde de sonsuz bir çeşitlilik sergilediklerinden, onları, sıraya sokma kaygısı gütmeden, bu çeşitliliği yansıtacak biçimde sunmak sakıncalı olmaz. Tabii önce üç toplum tipini, sonra da ikinci ve üçüncü toplumların başındaki iki önder tipini birbirlerinden kesinlikle ayırmak koşuluyla...

Son olarak, yukarıda değinilen çeşitliliğin, "devletsiz toplumdan devletli topluma nasıl geçildi?" sorusunu bir kez daha devredışı bıraktığını belirtmek gerekir. Lapierre'in dokuzuncu dereceye oturttuğu devlet, görüldüğü gibi, üçüncü tip içinde, bu tipin ayırıcı özelliği olan zorlayıcı güce sahip diğer önderli toplumlardan farklıdır. Bu yüzden, "devletsiz toplumdan devletli topluma nasıl geçildi?" sorusu, "sekizinci dereceden dokuzuncu dereceye nasıl geçildi?" biçiminde de yorumlanabilir. O zaman, devletli toplum dışında, bütün toplumlar, "devletsiz" başlığı altında eritilmiş, aralarındaki temel nitelikteki farklılıklar gözden kaçırılmış olur. Ya da üçüncü tipe ilişkin bütün farklılaşmış siyasi iktidarlı toplumların devletli oldukları düşünülebilir. Bu durumda da devlet kavramı oldukça basit örgütlenmeli toplumları bile kapsayacak kadar genişletilmiş ve

78) Afet İNAN. *Eski Mısır tarih ve medeniyeti*, s. 232, 233.
79) Michel MAFFESOLI. *Essais sur la violence*, s. 114.

anlamsızlaştırılmış olur. Üstelik bu son yaklaşım, öndersiz toplumlarla, önderli toplumları, devletsiz genel başlığı altında, aynı tip toplumlarmış gibi sunacaktır.

Böyle bir sorunun mutlaka sorulması gerekiyorsa, toplumların, onları diğerlerinden ayıran özelliklerini yoketmemek için, fazla kategorik olmayan bir soru seçilmelidir. Toplumlar, siyasi iktidar biçimlerine göre, yeniden adlandırılırlarsa, şu başlıklarla birbirlerinden ayrılabilirler:

1- Farklılaşmamış ya da asgari düzeyde farklılaşmış siyasi iktidarlı toplumlar.

2- Farklılaşmış ve kutsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlar.

3- Farklılaşmış ve kişiselleşmiş (kral-devlet) ya da kurumsallaşmış (ulus-devlet) siyasi iktidarlı toplumlar.

Öyleyse, devleti de içeren tüm kurumsallaşmış ya da en azından kurumsallaşmaya başlamış siyasi iktidarlı toplumlar, kutsallaşmış siyasi iktidarlı toplumlardan ayırılarak, "ikinci tipten üçüncü tipe nasıl geçildi?" diye sormak daha uygun olacaktır.

Tabii bu soruya bir önsoru da eklemek gerekir: Farklılaşmamış siyasi iktidarlı ya da bölünmemiş toplumdan, farklılaşmış siyasi iktidarlı ya da bölünmüş topluma nasıl geçildi?

III. Dinsel İşbölümünden Siyasi İşbölümüne

1. Kutsal/Kutsal Olmayan

Nisan 1888'de Kanton'lu Mandarinler, durmak bilmeyen bir yağmura dur demesi için tanrıları Long Wong'un önünde diz çöktüler. Tanrı yakarışlarına kulak asmadı. Bu yüzden de hapse atıldı. Ceza onu yumuşatmış olacak ki, yağmur dindi, tanrı da tahliye edildi. Birkaç yıl önce, aynı tanrı, kurak bir mevsimde tapınağının avlusuna çıkarılıp, zincirlenmiş ve günlerce kızgın güneşte bekletilmişti; yağmura duyulan ihtiyacın ne büyük olduğunu deneyerek anlasın diye... Siamlılar da yağmur sıkıntısı başgösterince tanrılarını amansız bir güneşin acımasızlığına terkederlerdi. Tam tersine, ortalığı sel götürdüğünde de, yağmursuz günleri özleyip, tapınakların çatısını söker ve tanrılarını bir güzel ıslatırlardı[80].

Bu tavır ilk bakışta oldukça basit bir inanç sisteminin işareti sayılabilir. Ne var ki sorun bu kadar basit değildir. Tanrılarının tabiat olaylarından

80) James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté*, s. 103, 104.

etkileneceğine inanan bu toplumlar geçmişlerindeki vazgeçilmez bir temel ayrımı, kutsal/kutsal olmayan ayrımını bir ölçüde yoketmiş, kutsallığı onu zincirleyebilecek kadar maddileştirebilmiş, ama aynı zamanda belirsizleştirmiş toplumlardır. Onlarla geçmişleri arasındaki temel farklılığı anlamanın yolu kutsal/kutsal olmayan ilişkisindeki değişikliği saptamaktan geçer; bu ilişkiyi kesin bir ayrım mantığı üzerine kuran ve karmaşık olmayan bir örgütlenme sergileyen toplumlardan yola çıkarak...

Durkheim, dinsel hayatın ilksel biçimlerini inceleme nedeni, bunun, insanlığın hep koruduğu özgün bir yanını açığa çıkarmasıdır, der. İnceleme araştırıcıya, her inanç sisteminin kaynağında bulunan sosyal tavırları, bunların nesnel anlamlarını ve yerine getirdikleri işlevleri saptama imkânı vererek, hayatın ortak temelini gösterir. Karmaşıklaşmamış toplumlarda gözlemlenen düşünsel ve ahlâki bütünlük, davranışlardaki benzerlik, uygulamalardaki somutluk ve basitlik, onları, inceleme açısından ayrıcalıklı kılar. Gelişmiş dinlerin bilinçaltına attığı ilk hali, yaygın bir yorumlama sisteminin tanınmaz biçime soktuğu ilk nedenleri, perdenin arkasında aslolanı yakalamanın yolu, kaynağı, ilkel bir deyimle ilkel toplumlarda aramaktır. Tabii kaynak derken, bunu mutlak bir başlangıç noktası diye anlamak doğru olmaz. Hiçbir sosyal kurum bir sıfır noktasından yola çıkmaz[81].

Bu kaynak totemizmde aranabilir. Her sosyal düzenlenmenin ilk biçimi olmasa da, bir ölçüde karmaşıklaşmış sayılabilecek, klanlara bölünmüş topluma ya da parçalı topluma özgü sosyal örgütlenmeyi karşılayan tip totemizmdir. Ancak bu örgütlenme biçimini çok andırdıkları halde, totemik diye adlandırılamayacak toplumların varolduğunu da[82] unutmamak ve totemizme çok kategorik sınırlar getirmemek doğru olacaktır. Somut bir örnek vermek gerekirse, ikinci bölümde değinilen Eskimolar totemik toplumlardan değildirler[83]. Öte yandan, totemik oldukları ileri sürülen toplumlar da, aynı başlık altında, olağanüstü farklılıklar göstermektedirler[84].

Morgan 1877'de *Eski Toplum*'da belli bir sosyal örgütlenmeye, toplumun klanlara bölünmesine denk düşen totemizmi, Kuzey ve Orta Amerika yerli kabilelerinde inceledi ve bu dinin ayırıcı niteliklerini belirlemeye çalıştı[85]. On yıl sonra, James George Frazer, *Totemizm* adlı kitabında,

81) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 2, 11.
82) A. R. RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive*, s. 211.
83) James George FRAZER. *Le totémisme*, s. 130.
84) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 146.
85) Lewis Henry MORGAN. *Eski toplum I*, II.

totemizmi bir din ve hukuk kurumu olarak ele aldı[86]. William Robertson Smith bu yöndeki araştırmaları derinleştirip, totemik inançların bağlı olduğu temel ilkelere ulaşmaya çalıştı. Baldwin Spencer ve Francis James Gillen, Avustralya'da çok sayıda kabile arasında yaptıkları incelemelerde totemizmi eksiksiz bir dinsel sistem olarak sergilediler[87]. Durkheim da, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (*Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*) başlıklı güncel[88] yapıtında, totemizmi, öncelikle Avustralya'da, bu dinin en yalın biçimiyle ortaya çıktığı klanlar arasında yapılan araştırmalara, sonra daha karmaşık bir sosyal örgütlenmenin temsilcileri olan Kuzey Amerika yerlileri konusundaki incelemelere dayanarak ele aldı. Totem sözcüğü, Algonkin kabilesi Ojibwalar'da bir klana adını veren şeyleri belirtmek için kullanılan sözcüktü. Otetaman'dan türetilmişti ve dar anlamıyla erkeğin erkek ya da kızkardeşini, geniş anlamıyla da kan bağlarını aşan bir klan akrabalığını belirtiyordu[89]. Sözcüğü ilk kez Henry Rowe Schoolcraft bir totemik sistemden sözetmek için kullanmıştı. Totem genellikle bir hayvan, sonra bir bitki, ender olarak da bulut, yağmur, ay, güneş, rüzgâr, şimşek, ateş, su... olabiliyordu. A. W. Howitt, Güneydoğu Avustralya kabileleri arasında saptadığı beşyüzü aşkın totem arasında, topu topu kırk kadarının bir hayvan ya da bitki adı taşımadığını belirtmişti[90].

Çok genel bir tanımla, totemizmin, insanla tabiat arasında ya da toplumla kutsallık atfedilen varlık ve nesneler arasında kurulan bir dinsel ilişki olduğu söylenebilir: Genelde toplayıcılık ve avcılıkla geçinen topluluklarda, topluluk için en önemli hayvan, bitki ya da tabii olaylar, gelenek ve mitoslarla, kutsal bir nitelik kazanıyor, çeşitli biçimlerde, değişik düzeylerde, dinsel tavırların konusunu oluşturuyorlardı[91].

Karmaşıklaşmamış toplumların da, onları ötekilerden ayıran kutsal amblemleri vardı ve totem, bir anlamda klan üyelerinin kimlik işaretiydi. Klan savaşa gittiğinde, savaşçıların kalkanlarının, başlıklarının, hatta atlarının üzerinde ait oldukları klanı gösteren resimler, işaretler bulunurdu. Bunun ötesinde, doğrudan doğruya klan üyelerinin görünümü totemlerini andırırdı: Giysiler, saç kesme biçimi, özel günlerde bedene sürülen boyalar, özellikle de dövmelerle...[92] Gencin, kutsal olmayan dünyadan/kutsal dünyaya geçişini, klanın dinsel hayatına girişini ya da yeniden

86) James George FRAZER. *Le totémisme*.
87) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 125, 129.
88) Marc AUGE. *Symbole, fonction, histoire*, s. 51.
89) Evelyn REED. *Kadının evrimi I*, s. 60.
90) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 159, 142, 145.
91) A. R. RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive*, s. 213.
92) James George FRAZER. *Le totémisme*, s. 39.

doğuşunu simgeleyen inisyasyon törenlerinde, bedeninde açılan çeşitli yaralarla totemine benzetildiği düşünülürdü: Aruntalar'da yağmur ve su klanından gençlerin iki dişi sökülürdü. Geleneğe göre bu işlem, klan üyelerini yağmur müjdeleyen kara bulutlarla özdeşleştirmek için yapılıyordu. Topluluk üyesini, totemine bağlayan bağ ölüme dek uzanacak kadar güçlüydü. Bazı klanlarda ölülerin bedenleri üzerine de totemin resmi çizilirdi[93]. Ve ölüm de insanı bu dünyadan öteki dünyaya, kutsal olmayandan/kutsala götüren bir yolculuktu. Kutsallıktan doğmak ve kutsallığa dönmek: İnisyasyon törenlerinde bazen gençler simgesel olarak öldürülür, bir çukura yatırılıp üstleri yapraklarla örtülürdü. Bu çukurdan çıkarak yeniden doğan, ikinci kez, kozmik bir güçten doğmuş olurdu[94]. Kutsallık kazanarak bu güce doğru yürümek üzere...

Totemizmin dinsel niteliği her şeyin kutsal/kutsal olmayan diye ayrılarak sınıflandırılmasında ortaya çıkıyordu. Aruntalar'da üzerine totemin resmi çizilen ve böylece kutsal nitelik kazanan *churingalar*'a inisyasyon törenlerinden geçmemiş çocukların dokunması, onlara yaklaşması ve hatta bakması bile yasaktı. Aruntalar *churingalar*'ı *ertnatulunga* dedikleri bir yerde saklarlardı. Böylece buraya yansıyan kutsallık, bu bir tür tapınağı kutsal olmayandan soyutlayarak korurdu. Saldırıdan kaçarken oraya sığınan bir adam da, bu kutsallık alanında dokunulmaz olur, canını kurtarırdı. Bir av hayvanı bile *ertnatulunga*'da av olmaktan çıkardı. Kutsal/kutsal olmayan ayrımı, totem-hayvan ya da bitkinin rasgele tüketilememesinde de kendini gösterirdi. Bunlar dinsel törenlerde belli kurallara bağlı kalınarak tüketilse bile, bunun dışında totem-hayvanı ya da bitkiyi yoketmenin cezası ölümdü. Hatta suyun totem olduğu Kaitish ve Warramungalar'da, topluluk üyesi ancak bir başka fratriden olan kişilerden su alabilirdi[95].

Totem, özelliğini klan üyelerine de aktarırdı. Topluluk üyesi totemiyle özdeşleştiği ölçüde belli bir kutsallık kazanırdı. Mitoslarda da bu özdeşleşmeyi kolaylaştırıcı jenealojik bağ kurulmuştu. Totemle ona bağlı üye arasında bir akrabalık ilişkisi vardı. Kaldı ki, totem, toplu olarak klanı belirtiyordu. Ve her klan, kan bağlarıyla olmasa bile, herkesin karşılıklı görevler içeren bir tür akrabalık ilişkisiyle birbirine bağlandığı[96], aynı adı taşıdığı bir kümeydi; totem de, bazen, bu kümenin babası ya da büyükbabası... Totemle akrabalığın en önemli göstergesi doğrudan doğruya bede-

93) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 167.
94) Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane*, s. 123.
95) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 169, 185.
96) James George FRAZER. *Le totémisme*, s. 6, 81.

nin, bazen saçların ya da kanın... kutsallaşmasıydı ki, bu da, toplumun kutsal olanla/daha az kutsal olan ya da hiç kutsal olmayan diye bölümlenmesine yol açabiliyordu. Örneğin, inisyasyon törenlerinde kan dökülürken kadınların buna bakması yasaklanabiliyor ya da bir erkek öldüğünde, kesilen saçları, kadınların ve inisyasyon törenlerinden geçmemiş erkek çocukların göremeyeceği bir yerde saklanıyordu. Bu açıdan erkekler, kendilerine göre bir ölçüde dindışı sayılan kadın ve çocuklardan üstündüler[97].

Erkek çocukların kutsal dünyaya geçişini sağlayan inisyasyon törenleri, aynı zamanda, onların analarından ayrılıp erkekler dünyasına geçişleri demekti. Bu yüzden, erkek çocuğun sütten kesilir kesilmez topluluğun erkeklere ayrılan kesiminde yaşamaya başladığı Samoa'da inisyasyon töreni yapılmazdı. Bu toplumlarda kutsal/kutsal olmayan ayrımının ilk göze çarptığı düzlem cinseldi ve dünya bölünürken kutsal alandan ilk dışlananlar kadınlar olmuşlardı. Serge Moscovici'nin Mary Douglas'dan aktardığı gibi, kutsallığın karşıtı olan kirliliğe, örneğin adet günlerine ilişkin çeşitli tabuların temel amacı, kadınları kollektif hayatta kendilerine ayrılan yerde kalmaya zorlamaktı. İktidar alanı olan kutsallık karşısında, kadın negatif bir iktidarın temsilcisiydi[98].

Claude Lévi-Strauss, bir Bororo köyünün kuruluşundaki merkez/periferi ayrımına, kutsal/kutsal olmayan ve kadın/erkek ayrımının denk düştüğünü söyler: Merkezde erkeğe ayrılan ev ve dans alanı, bir dinsel tören merkeziydi. Periferiyse, tabiatı gereği, dinsel gizlerden uzak tutulan kadınındı... Tabii bu, erkeğin kutsallıkla kadının da kutsal olmayanla tam anlamıyla özdeşleşmesi değildi. İlk ayrımı diğerleri izleyecekti: Badujlar'da, üstün ve kutsal olan iç-Badujlar karşısında, erkek de olsalar, daha alt düzeyde ve kutsal olmayan dış-Badujlar yer alıyordu[99]. Dördüncü ve beşinci bölümlerde, kutsal/kutsal olmayan ayrımının, barış ve savaş, Yasa'yı söyleme ve uygulama işlevlerini de nasıl karşıladığı ayrıntılı olarak görülecektir.

Kutsalın/kutsal olmayandan ayrıldığı an ve yerde din ortaya çıkar. Basit ya da karmaşık, bilinen bütün inançlar ortak bir nitelik taşır, dünyayı biri kutsal olan her şeyi içeren, öteki de kutsal olmayan her şeyi içeren iki ayrı parçaya bölerler. Totemizm de hayatı kutsal/kutsal olmayan diye ayırarak sınıflandırdığına göre bir dindir; üstelik de, klanlara dayalı sosyal örgütlenmeye denk düştüğü için, gözlemlenebilmiş en eski dinlerden biri...[100]

97) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 190, 197; Marcel MAUSS. *Oeuvres*, s. 119.

98) Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*, s. 293.

99) Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale*, s. 152, 156, 157.

100) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 50, 51, 238.

Kutsal/kutsal olmayan ayrımı açısından totemizmin bir din olduğu belirlendikten sonra sıra onun kaynağını saptamaya gelir: Bu kaynak anonim bir tür güçtür. Kişiler ölür, nesiller birbirini izler, güç kalır, o süreklidir; adsız, tarihsiz, dünyaya içkin, sayısız varlığa yaygın... Ama yerli bu gücü soyutlamayla düşünmez, onu duyumsal bir şey, bir hayvan ya da bitki... olarak algılar. Ancak bu, gücün o hayvan ya da bitkiyle basit bir biçimde özdeşleşmesi değildir. Güç, hayvan ya da bitki türünün sonsuzluğuyla özdeşleşir. Hocart, Fidjililer'in bir köpeğin bir köpek olduğunu bilmeyecek kadar saf sayılamayacaklarını söyler: Güçle herhangi bir varlık aynı ruhu içerdikleri ölçüde özdeştirler. Winnebagolar'da da kutsallıkla donatılan hayvan, örneğin bir ruh-ayı, ruh-yılandı... ya da görünen biçimi ayı ya da yılan olan bir ruh[101].

Totemizm bağrında özel totemleri aşan bir yüce güç düşüncesi taşır: Belirsiz, mutlak nitelikli bir iktidar, farklı nesnelerle kendini dışa vurur. Bu nesneler tek tek onun sayısız görünümlerinden birini oluşturur. Böylece totemizm, totemik toplum insanını çevreleyen her şeye içkin bir güce ya da kutsallaştırılmış evrene dönüşür.

Farklı toplumlarda farklı adlar alsa da, Siular'ın Wakan'ı, İrokualar'ın Orenda'sı, Soşonlar'ın Pokunt'u, Algonkinler'in Manitu'su, Kwahiutlar'ın Naula'sı, Tlinkitler'in Yek'i ve en tanınmış adıyla Melanezya yerlilerinin Mana'sı buydu: Maddi olmayan, ama fiziksel olarak kendini ortaya koyan güç. Totem, insanın bu enerji kaynağıyla ilişki kurmasını sağlayan araçtan başka şey değildi[102].

Mana olgusu, genel olarak dinsel düşüncenin doğuşu sorununda belirleyici bir rol oynar. Malinowski'nin İrokeseler'den aktardığı cümleyle, "insanın ilk düşüncesinde bu güç bütün nesnelere mal edilmiştir. Kayalara, sulara, gel-gitlere, bitkilere ve ağaçlara, hayvanlara ve insana, rüzgâra, fırtınalara, bulutlara, gök gürültüsüne ve yıldırıma... O bütün fenomenlerin, çevresindeki bütün olayların etkili nedeni sayılır"[103]. Durkheim da, Alice Cunningham Fletcher'ın bir Dakota yerlisine Mana'yı şöyle tanımlattığını yazar: "Hareket eden her şey şurada ya da burada, şu anda ya da bu anda durur. Uçan kuş yuva yapmak için bir yerde, bir diğeri dinlenmek için başka yerde durur. Yürüyen bir adam canı istediğinde durur. Kutsal Ruh da böyle yapar. Öylesine parlak ve görkemli olan

101) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 131.
102) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 275, 278.
103) Bronislaw MALINOWSKI. *Büyü, bilim ve din*, s. 67.

güneş onun durduğu bir yerdir. Ağaçlar, hayvanlar da. Yerli buraları düşünür ve Kutsal Ruh'un durduğu yerlere ulaşmaları için dualarını yollar...". Totemik düşüncenin özünde bu vardı: Kendiliğinden kutsal nitelik taşıyan belli nesneler ya da farklılaşmış varlıklar değil, belirsiz iktidarlar, anonim güçler...[104].

Böylece totemizmle, otorite ve güç kavramlarının ilk biçimleri aynı bütün içinde ortaya çıkar. Mana hem kutsal Yasa, hem de hayattır. Varolan her şey ve aynı zamanda onların varlık nedenidir. Kutsalla/kutsal olmayan arasındaki bu ilişki totem sayesinde kurulur, soyut bir güç belleklerde somut bir biçim alır. Onun aracılığıyla, düzenlenmeyle düzenleyici dışsallık birarada düşünülür. Yerliye totemik kurallara neden uyduğu sorulduğunda, atalarının bunu hep yaptığını ve onları örnek almak zorunda olduğunu söyleyecektir. Ahlâki açıdan böyle davranması gerektiğine inanmakta, bir emre uyduğunu, bir görev yerine getirdiğini düşünmektedir. Hayatı maddi olmayan bir güç kaynağına bağlayan totemizmin de, giderek her inancın da ortak özelliği budur: Saygı duyulan ve çekinilen manevi bir disiplinle, insanın dünyayla güvenli bir ilişki kurmasını sağlayan teknik arasında vazgeçilmez bir bağ kurmak, somut gücün dayanağını soyut otoritede bulmak, sosyal hayatı Yasa'ya göre düzenlemek... Kutsalla/kutsal olmayan ilişkisi bu biçimde kurulur: Otorite, boyun eğilen ezici bir üstünlük olmaktan çok, sayesinde dünyanın arşınlanabildiği bir dış odakta belirir. Güçle otorite, düzenlenmeyle Yasa birbirlerinden bir kesintiyle ayrılan bambaşka iki gerçeklik olarak, kutsal olmayan şeyler dünyası ve kutsal şeyler dünyası olarak ortaya çıksalar da, aralarındaki görünmez bağ çok sıkıdır: Toplum kendisine kutsal bir aynada bakar ve orada gördüğü yüze göre düzenlenir. Totemizm, bu iki yönü ya da çifte yapısı sayesinde, her düzlemdeki sosyal hayatın belli başlı bütün tohumlarının atıldığı matris olabilmiştir. Gerçekliği bütünüyle kapsadığından, maddi ve manevi evren, bedenleri hareket ettiren güçler ve ruhları yönlendiren güçler, kutsal/kutsal olmayan ayrımı çerçevesinde, birlikte algılanabilmişlerdir. En farklı teknik ve uygulamalar, manevi hayatın sürmesini sağlayanlar –hukuk– kadar, maddi hayata destek olanlar da, dolaylı ya da dolaysız, bu ilk ayrımdan türemişlerdir[105].

Her türlü otorite kaynağı gibi, totemik ilke de dışsal bir nitelik taşır. Ancak bu dışsallığın kutsallıkla donatılan varlıklar açısından bir önemi yoktur. Her şey kutsallaştırılabilir ya da kutsallaştırılmayabilir. Çünkü klan üyesini etkileyen klanının gücüdür. Totemler ve temsil ettikleri

104) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 284, 285.
105) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 369, 370.

varlıklar ya da nesneler kendiliklerinden bir güç olamazlar, yalnızca klanların simgeleri oldukları için kutsallaşırlar[106]. Ama her durumda, asıl kutsallaştırılan toplumun kendisidir. Bir inanç sistemi olarak totemizmi de, topluluğun, üyelerinde uyandırdığı duygu doğurur.

Totem, kutsal/kutsal olmayan arasında aracı olarak, hem klanın düzenleyici ilkesi, hem de bu topluluğun kimlik işaretidir: Bir yandan ilkenin, öte yandan toplumun simgesi. İlke ve klan aynı şeydir. Çünkü bir toplum, yalnızca üyeleri üzerindeki etkisiyle, onlarda bir kutsal düzenleyici düşüncesi uyandırabilecek her özelliğe sahiptir. Üyelerde sürekli bir bağımlılık duygusu yaratır. Kendine özgü bir yapısı olduğu için, kendine özgü amaçlar izler. Kişisel çıkarları gözardı ederek, sosyal düzenlenme doğrultusunda, üyelerini yoksunluklara, özverilere, itaate zorlar. Onları en temel dürtülerine, eğilimlerine ters düşen davranış ve düşünce kurallarına boyun eğmeye yöneltir. Bunu da yalnızca zorlayıcı gücüyle değil, bireylerin saygısına hedef olan bir ahlâki güçle, meşrulukla donanmış otoritesiyle yapar. Güçle kurulan sosyal baskıyı, saygı ve rıza ya da gönüllü kulluk karşılar. Sosyal baskı, sıradan kişinin nereden geldiğini göremeyeceği kadar dolaylı ve karanlık yollar izler, çok karmaşık psişik mekanizmalara başvurur. Toplum üyesi söz konusu sosyal baskıyı, ona dışarıdan kabul ettirilen ve onu bağlayan bir güce dönüştürür. Klan üyesi de, toplumunu nesnel olarak algılayamaz, onu bir dış güç olarak, dışsallık duygusunu yansıttığı araçlarla, totemle düşünebilir. Kutsallık, klanın toplu ve anonim gücünden başka şey değilse de, bu güç ancak totem sayesinde algılanabilir. Totemik simge, toplumun ikinci yüzü sayılabilecek bu soyut gücün maddileşmesidir[107]. Ve totemik ya da değil, her düzlemde, yalnızca simgesel düşünce insana evrenini düzenli olarak yeniden biçimlendirme yeteneği sağlar[108].

Bu, her toplumun zorunlu olarak kendi kendini kutsallaştırma gereğini ortaya koyarken, dışsallığa göre düzenlenmenin vazgeçilemeyecek bir unsurunu da açığa çıkarır. Dışsallık ancak simgelerle oluşturulabilir. Sosyal hayat her yönüyle ve tarihinin her anında, yalnızca yaygın bir simgeleştirmeyle mümkündür[109]. Simgeler sosyal hayatta çok önemli bir rol oynarlar; onların aracılığıyla dünya anlaşılabilir ve dışsallığı gösterebilir olur[110]. Ya da, kutsal olmayan, simgelerle kurulan bir ilişkide, kutsallığa göre anlam kazanır.

106) Marc AUGE. *Symbole, fonction, histoire*, s. 52.
107) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 295, 298, 316.
108) Ernst CASSIRER. *Essai sur l'homme*, s. 93.
109) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 331.
110) Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane*, s. 110.

Simgelerle oluşturulmuş dışsallık: Genel olarak her inancın, özel olarak da totemizmin mantığı. Gerçekliğin karşısına o gerçeklikten ayrılan bir başka gerçeklik, dünyanın karşısına farklı bir dünya, toplumun karşısına bir başka toplum daha oturtmak... Evreni birbirini dışlayan iki bölüme ayırmak: Yasakların koruduğu ve tecrit ettiği kutsal şeyler; bu yasakların uygulandığı ve kutsal şeylerden uzak kalması gereken kutsal olmayan şeyler... Kutsallığın belirlediği kurallar ve bu kurallar doğrultusunda davrananlar[111]. Asa ve kılıç; ruhani ve cismani olan...

Bataille, buraya kadar toplum açısından ele alınan ve dışsallaştırma zorunluluğu diye adlandırılabilecek olan bu zorunluluğu, *La part maudite*'te (*Lanetli pay*) kişisel bir düzlemde yineler: İnsan başlangıçta, "su içinde su gibi", hayvansı bir durumdadır. Bu yakınlık ya da süreklilik, bilinç nesnelerden ayrılıp onların karşısına geçtiği anda ortadan kalkar ve kutsal olmayan dünyanın sınırlılığı ve geçiciliğiyle, kutsal dünyanın büyüleyiciliği ve sürekliliği arasındaki fark denilebilecek bir ayrım ortaya çıkar. Bataille, bu bağlamda, kendisini törensel biçimde dışa vuran dinselliği, eski ve artık imkânsızlaşmış konumunu arayan insanın, kutsalla/kutsal olmayan arasındaki karşıtlığı en aza indirgeme çabası diye değerlendirecektir. İnsanoğlu, din diye adlandırılan uzun, yorucu ve kaygılı bir arayışta, kurban törenleri türünden dinsel davranışlarla, artık kaybetmiş olduğu bir bütünleşmeyi yeniden sağlamaya çabalar. Gerçek düzenden, nesnelerin yoksulluğundan koparıp aldığını, tanrısal bir düzene kazandırmaya çalışır[112].

3. *Mikro-kozmoslar ve Kozmos*

Kutsal/kutsal olmayan ayrımına dayanan eksiksiz bir dinsel sistem olduğuna göre, totemizmin de, diğer bütün dinler gibi, bir evren anlayışı sunması gerekir. Onun da bir kozmolojisi vardır. Bu kozmolojiyi belirleyense totemik toplumun örgütlenme biçimidir: Totemik inanç toplumun kendisini düşünerek dışsallaştırmasından ya da kutsallaştırmasından başka şey olmadığına göre, bu inancın evren anlayışı toplumunun yaşama biçimini örnek alır. Sosyal örgütlenme tipi sistematik sınıflandırmalara yol açar ve evren totemik toplumlar arasında, onların bölünmesine tıpatıp uyan bir biçimde, bu topluluklar arasında paylaştırılır. İnsanlar kümeler halinde yaşadıkları için, çevrelerindeki nesneleri de kümelendirebilmişlerdir. Bu ilk mantıksal kategoriler, sosyal yapılanma mantığını

111) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 56.

112) Georges BATAILLE. *La part maudite*, s. 102, 103; Marc AUGE. *Génie du paganisme*, s. 92, 93.

açığa vuran kategorilerden başka şey değildir. Totemik toplum bir mikro-evrendir. Tanınan her şey, mutlaka klanlardan birine ve onun totemine bağlandığından, totemik bir niteliğe az da olsa bürünmeyen hiçbir nesne ve varlık kalmaz. Totemizmin alanı bilinen evrenin son sınırlarına kadar uzanır. Ancak farklı totemler dünyayı aralarında bölüştürdüklerinden, totemizmi, bir sistem olarak, klan çerçevesinde değil, parçalı toplumun klanlararası düzenlenmesi çerçevesinde düşünmek gerekir. Her klanın totemi, klanlardan oluşan kabile düzleminde, bir bütünün parçasını oluşturur. Durkheim'ın L. Fison'dan aktardığına göre, Avustralyalı bir yerli için evren, bölümlerinden birine bağlı olduğu büyük bir kabiledir. Yine de, totemik hayatın odak noktasını oluşturan klanlar arasındaki ilişkiler sınırlı kaldıkça, bu topluluklar birbirlerine karşı özelliklerini korudukça, totemik düzenlenmenin evrensel bir birlik düşüncesini eksiksiz yaratması mümkün değildir. Durkheim, tek ve evrensel bir Mana kavramı, kabile dininin, klanların özerk dinlerinin üstüne çıkması ve onları kendi bünyesinde eritmesiyle belirebilirdi, der[113].

Klan adı verilen sosyal kümelerin oluşturduğu parçalı toplumda, her bir klanla, kutsallık odaklarından biri ya da birkaçı arasında özgül ilişkiler kurulur: Klan kendi totemine bağlı olduğu gibi, kendisinden daha büyük bir topluluğun da totemine ya da totemlerine bağlanmış olur. Bu anlamda, totemizm, global toplumun ya da kabilenin birliğini, bu birlik içindeki klanların karşılıklı ilişkisi çerçevesinde dile getirir. Her küme, totemlerinin karşıladığı belli sayıda türün dinsel açıdan korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Bütün bu türler, kabile için de önemli olduğundan, her klanın ayrı ayrı üstlendiği törenler, kabile içi bir işbölümüne yol açar: Geçim olanaklarının sağlanması ve tabii sürecin gereğince işlemesine yönelik dinsel bir işbölümü[114]... Ne var ki bu işbölümü, kabilenin hakim kutsallık odağı lehine, hiyerarşik bir nitelik taşıyacaktır. Parçalı toplumun bütün parçalarının bağlandığı simge, global gücün simgesidir ve bu yönüyle güç, bir merkezileşme, klanların özel totemlerini yoketme, bir anlamda totemizmi aşma olasılığı içermektedir. İleride yeniden değinileceği gibi, klanların dinsel önderlerini aşan global önderleri doğuracak olan da, bu ilk hiyerarşik yapılı dinsel işbölümüdür. Bir başka deyişle, kabile düzleminde bir totemin, diğerleri aleyhine merkezi bir güç olarak ortaya çıkmasıyla, ona bağlı dinsel önder, global kutsallığı kendi bedeninde yoğunlaştırarak, bir kutsal temsilci olarak farklılaşacak, kutsal/kutsal olmayan ayrımına yeni bir boyut kazandıracaktır.

113) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 200, 201, 280, 290.
114) A. R. RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive*, s. 214, 215.

Kuzey Amerika'daki Zuniler, bu hiyerarşik işbölümünün gerçekleştiği ve topluluğun bir kesiminin, özel bir kutsallıkla donanarak, geri kalan kesimin üstüne çıktığı toplumlardandı: Kabilenin batı klanları dinsel görevlileri, kuzey klanları savaşçıları, doğu klanları dansçıları, güney klanları da tarımla uğraşanları ve hekimleri üretiyordu[115]. Bu farklılaşmış dinsel örgütlenme farklılaşmış bir siyasi örgütlenmeyle eşanlamlıydı: Batı klanlarının dinsel görevlilerinden oluşan kurul, aynı zamanda bir önderlik organıydı[116].

4. Mekanik Vahşilerde Dayanışma

Dinsel düzenlenmesi totemizm olan klan, Durkheim terminolojisinde mekanik dayanışma adını taşıyan dayanışma türünün geçerli olduğu toplumdur. Ama artık burada, genel bir dinsel örgütlenme mantığını açığa çıkarabilmek için örnek alınan totemik toplum bir yana bırakılabilir. Totemik ya da değil, bölünmemiş her toplum, kendisini bölünmüş toplumdan ayıran bir dayanışma sergiler: Topluluk içinde herkesin birbirine benzer görevler üstlendiği sosyal hal mekanik dayanışmadır. Kişiler belli bir uzmanlaşma sonucunda farklı görevler üstlenmeye başladığı zaman da o toplumda organik dayanışma vardır. Bu iki dayanışma türünü temelden farklı iki sosyal tip karşılar: İşbölümünün gözlemlenmediği bölünmemiş toplum ve işbölümünün gözlemlendiği bölünmüş toplum.

Maffesoli, Durkheim'ın bu dayanışma ayrımında kullandığı kavramlara karşı çıkarak, tam tersine, bölünmemiş toplumda organik dayanışmanın, bölünmüş toplumdaysa mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğünü söyler: Ona göre, bireyselliğin kollektif organizma içinde eridiği, kaybolduğu oranda, o toplumda ancak organik bir dayanışma, toplumun atomlara parçalandığı karmaşık bütünlerde de mekanik bir dayanışma varolabilir[117]. Maffesoli'nin bu savı yabana atılır türden olmasa da, sonuçta o da, Durkheim da, tanımlama için hangi kavramları seçerlerse seçsinler, aynı sosyal farklılıktan sözetmektedirler. Bu nedenle, Maffesoli'nin seçimi daha tutarlı gözükse de, Durkheim'ın artık yerleşmiş olan geleneksel mekanik/organik ayrımını korumakta bir sakınca yoktur.

Bölünmemiş toplumlarda kişinin bilinci bütünüyle topluluk bilinci tarafından belirlenmiştir. Bu, kendiliğinden sosyal denetimin eksiksiz biçimde işlemesini sağlayacaktır. Toplumun yaygın siyasi iktidarı altında

115) Roger CAILLOIS. *L'Homme et le sacré*, s. 113, 114.
116) Marcel MAUSS. *Oeuvres*, s. 82.
117) Michel MAFFESOLI. *La violence totalitaire*, s. 210

kişilerin farksızlığı, organik dayanışmada yerini kişilerarası ilk farklılıklara bırakır. Bu açıdan, bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçildiğinde, bireyselleşmenin de tohumlarının atılmış olduğu söylenebilir. Ancak, atılan yalnızca tohumlardır: İlk siyasi iktidar farklılaşmasını yaşayan ikinci tip toplumların bireyci toplumlar olduğunu söylemek mümkün değildir. Louis Dumont, toplumları "*holist*" ve "bireyci" diye ikiye ayırır[118]. *Holist* toplumlarda, kişiler oluşturdukları bütün içinde erirler. İşbölümünün ve organik dayanışmanın gözlemlenmeye başlandığı ikinci tip toplumlar da, bu bağlamda *holist* toplumlardır. Siyasi iktidar farklılaşmış da olsa, toplum hâlâ bölünmez bir bütün olarak kendi kendisini düzenlemektedir. Bireyci diye adlandırılabilecek toplumlarsa, merkezileşmenin doruğa vardığı, farklılaşmış ve kurumsallaşmış bir siyasi iktidar karşısında, toplumun bireyler denen atomlara parçalandığı, çok farklı bir düzlemde ve yalnızca üçüncü tip içinde belirirler. Bu yüzden, ikinci tipe özgü sosyal yapılanmada, bireyin ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir.

Bölünmemiş toplumlarda hüküm süren dayanışma türü mekanik dayanışma olduğuna göre, herhangi bir nedenle, organik dayanışmaya geçilebilmesi için, ilk sosyal tipin parçalı yapısının kırılması gerekir. Sosyal parçalar arasındaki duvarlar ortadan kalkmadıkça, bunlar özerk niteliklerini korudukça, sosyal işbölümünden sözedilemez. Toplumlar küçük birimler olarak kaldıkça ya da kalmakta direndikçe[119], siyasi iktidarın farklılaşarak kutsallaşması da mümkün değildir.

Toplumun bölünmesi için temel koşul, özerk toplumların birbirleriyle kaynaşarak, sosyal ilişkileri karmaşıklaştıran bütünler oluşturmasıdır. Durkheim'ın deyimiyle, dinamik yoğunluğun artması, sosyal işbölümünün ilk nedenidir. Bu ilk nedene ikinci bir neden daha katkıda bulunur: Toplumu oluşturan üyelerin sayısındaki artış... Sosyal işbölümü, toplumların dinamik yoğunluğu ve nüfus artışı doğrultusunda ortaya çıkıp, sosyal karmaşıklaşma sürecinde ilerler[120]. Ancak işbölümüne yol açan dinamik yoğunluğun ve nüfus artışının bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma geçiş nedeni olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Bu iki unsur bir toplumdan ötekine sıçrayışın işaretiyseler de, sıçrayışın ya da dinamik yoğunlukla nüfus artışının, ilk bölümde belirtildiği gibi, henüz tam olarak kestirilemeyen, rastlantısal ya da değil, bir başka nedeni olmalıdır. Üstelik tüm değerleri alt üst edebilen bir neden... Başlangıçta da görüldüğü gibi, kapalı toplum insanı bölünmeye genelde direnç gösteri-

118) Louis DUMONT. *Homo aequalis*, s. 12.
119) Pierre CLASTRES. *La société contre l'Etat*, s. 69.
120) Emile DURKHEIM. *De la division du travail social*, s. 238, 242.

yordu. Örneğin, toplumun yerleşerek, bir kesimin tarımla uğraşmaya başlaması işbölümünün ilk işaretlerinden biriyse de, toplayıcılık ve avcılıkla geçinen toplumların, bu uğraşı gönülden kabullendiklerini sanmamak gerekir. Bölünmemiş toplum insanını toprağı işlemeye iten, her şeyden önce, radikal bir kültürel değişiklik olmalıydı. Ekip biçmeye karşı bu toplum üyesinin gösterdiği direnç, tabiatla kurulan geleneksel bağın çok açık bir sonucuydu: İlkel insan ne toprağın bir sahibi olabileceğini düşünürdü, ne de onun sürülebileceğini; çünkü bu, toprak anayı yaralamak olurdu[121].

Wanapum kabilesi önderi Smohalla, toprağı kesmeyi, tırmalamayı reddediyordu: Toprağı işlememi mi istiyorsunuz benden? –Bir bıçak alıp annemin göğsüne mi saplayayım? Ama o zaman, öldüğümde beni kucağına almaz ki... Toprağı çapalamamı ve taşlarını ayıklamamı mı istiyorsunuz benden? –Etlerini parçalayıp, kemiklerine mi varayım? Ama o zaman, onun bedenine girip yeniden doğamam ki... Başakları kesip satarak beyazlar gibi zengin olmamı mı istiyorsunuz benden? –Ama annemin saçlarını kesmeye nasıl içim elverir?[122].

Söylenebilecek olan yalnızca, işbölümünün özerk toplumlar arasındaki duvarların yıkılması ve bu toplumların daha büyük bir toplum bağrında kaynaşmasıyla oluşmuş bir yapılanmaya eşlik ettiğidir: Toplumların bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma sıçrayış sonrasında, dinamik yoğunluk ve sayısal artış açısından gelişmeleri, sosyal işbölümünün de gelişmesini zorunlu kılar. Hayat kavgası giderek kızışmaktadır. Sosyal yapılanma parçalı kaldığı ölçüde, her parçanın kendine özgü organları, o parçaları ayıran duvarlar ardında, benzer başka organların uzağında tutulur, korunur. Bu duvarlar ortadan kalktıkça, benzer organların birbirleriyle karşılaşması, mücadeleye girmesi ve birbirlerinin yerini almaya çalışması kaçınılmazdır. Ve organlar birbirlerinin yerini ne biçimde alırlarsa alsınlar, bunda daha fazla uzmanlaşma yolunda bir ilerleme görülmemesi mümkün değildir[123].

Parçalı yapının yokoluşuyla, küçük toplumlara özgü somut ortamdan kaynaklanan somut tabanlı toplu bilinç de değişime uğrar. Mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğü toplumlarda kutsallık, bu kapalı toplumları çevreleyen somut nesne ve varlıklarda kendisine maddi bir kılıf bulur. Ancak toplumların dinamik yoğunlukları ve nüfusları arttıkça, bunlar

121) Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*, s. 205
122) Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane*, s. 118.
123) Emile DURKHEIM. *De la division du travail social*, s. 247, 260.

zorunlu olarak daha geniş alanlara yayıldıkça, kutsallığın yerel bağları da zayıflar. Bu genelleşme ve soyutlaşma aşamasıdır. Kutsal güçler toplumdan yavaş yavaş uzaklaşmaktadır.

5. *Zehirci Önderlerden Büyücü Öndere*

Lévi-Strauss'un tanımladığı, Güney Amerika'daki Nambikwara topluluğu, belki de birinci tip toplumla ikinci tip toplum arasında, bölünmemişlikten ilk bölünmeye böyle bir kopuş yaşadığı için, önderinin konumu bu çalışmada izlenen mantığa ters düşen bir belirsizlik sunar. Montaigne, 1560'da, Rouen'da Brezilya'dan getirilen bir yerliye, önderin ayrıcalığının ne olduğunu sorar ve şu cevabı alır: Savaşta önde yürümek... Lévi-Strauss da, yerlilerin dört yüzyıl sonra aynı soruya aynı karşılığı verdiğini görünce, arkaik siyaset felsefesinin böylesine uzun ömürlü ve dirençli olmasına şaşırır: Nambikwara önderi de, kararlarının kabul edilmesini sağlayacak zorlayıcı güce sahip olmamasına ve üstünlüğünü yalnızca toplumunun rızasına dayandırmasına rağmen, savaşta ya da barışta önde yürüyendi. Göçe karar veren, gidilecek bölgeyi, duraklama yerlerini ve süresini saptayan, avcılık ve toplayıcılık etkinliklerini düzenleyen, başka topluluklara karşı izlenecek siyaseti belirleyen oydu. Dahası, görünürde dinsel bir özelliği de yoktu. Tabii oklara sürülecek zehiri de o hazırlamaktaydı ve bu tür topluluklarda zehir hazırlama işlevi, genelde, ayrıcalıklı kişilere özgü dinsel bir işlevdi. Ama böyle de olsa, Nambikwara önderinin dinselliği yalnızca bu işlevle sınırlı kalacaktı. Üstelik Lévi-Strauss, dinsel gücü topluluk içinden bir başka kişinin temsil ettiğini, onun da önderin buyruğunda olduğunu söyler. Nambikwaralar'ın savaşçı ya da uygulayıcı önderinin, ikinci tip toplum önderinin ayırıcı özelliği olan kutsal niteliği taşımamasının nedeni, çok basit bir örgütlenme sergileyen çok küçük bir kümede, yalnızca bir ilk önder taslağı sayılmasından kaynaklanabilir. Kaldı ki Lévi-Strauss da, bu küçük kümeler arasındaki en etkili topluluk olan Sabane'de, önderin bir tür büyücüye dönüştüğünü, diğer küçük önderler gibi dindışı bir konumda kalmadığını söyleyecektir: Sabane önderi, kendisini Tarunde denen diğer kümelerin ve önderlerinin üstüne çıkaran genel ve kutsal bir önem kazanmıştı[124].

Kabile düzlemindeki bir kutsallık odağının, klan üyeleri için, klan düzlemindeki kutsallıktan daha uzak, genel ve soyut olduğu kuşkusuzdur. Kabilenin dinsel önderi de, bir tür akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağla-

124) Claude LEVI-STRAUSS. *Tristes tropiques*, s. 350, 358.

nan klan üyelerinin dinsel önderlerine göre, klanın oldukça uzağındadır. Kutsallık ve önderlik birlikte farklılaşırlar... ve uzaklaşırlar. Belki de bu yüzden, bölünmemiş toplum insanı, kendini toplumuna, kendiliğinden, dirençsiz verir. Kutsallaştırılan doğrudan doğruya toplum olduğuna göre, bölünmemiş toplumlar, güçlerinin büyüklüğü ve anlaşılmazlığıyla insanı ezen ve onu katı bir disipline boyun eğdiren Leviathan türleri değildir[125].

Davranış kuralları da, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya sıçranmasıyla genelleşmeye, soyutlaşmaya başlarlar. Başlangıçta yerel koşullara, etnik özelliklere sıkı sıkıya bağlı olan dinsel ya da ahlâki, hukuki, siyasi kurallar her türlü davranışı en ufak ayrıntılarına kadar belirlerken, merkezileşmeyle, açıklık ve kesinlikten uzaklaşmış buyruklara dönüşürler. Siyasi iktidar daha geniş bir eylem alanına kavuştukça, etkinliği altına daha çok insanı aldıkça, genel düşünceler belirir. Bölünmüş, farklılaşmış siyasi iktidarlı toplumlarda davranış biçimlerinin daha akla uygun ve mantıklı sayılmasının nedeni budur. Özel ve somut olan, kendi koşulları dışında, belli bir anlaşılmazlık sunar. İlkel diye adlandırılan toplumlardaki davranış biçimlerinin, o toplum içinde son derece akla uygun olmalarına rağmen, dışarıdan bakılınca saçma ya da en azından tuhaf görünmelerinin nedeni budur. Belli bir soyutluğa erişen genel düşünceler herkesi etki altına alabilecekleri için, evrensel olan akla uygun sayılır. Toplumların dinamik yoğunluk ve sayısal açıdan gelişmesiyle, ortak bilinç genelleşir, mekanik dayanışmalı toplumlarda belirleyici bir rol oynayan gelenek etkisini kaybeder ve bireysel farklılıklara daha fazla yer açılırken, söz konusu olgunun bu yönünü unutmamak gerekir. Asıl farklılaşan toplum üyeleri üzerindeki denetimdir[126]. Somuttan soyuta, özelden genele, kendiliğinden sosyal denetimden meşru şiddet tekeline...

Mekanik dayanışmalı toplumda siyasi güç odağı doğrudan doğruya ya da aracısız, temsilcisiz, kutsallaştırılmış toplum olduğundan, siyasi iktidar ilişkisi yukarıda belirtilen özel, somut, yakın bir nitelik taşır. Kutsallaştırılmış siyasi iktidarlı toplum tipinde de toplum üyesiyle bedeni kutsallaştırılmış önder arasındaki ilişki oldukça dolaysızdır ya da toplum henüz bu önderi de denetimi altında tutmaktadır. Siyasi iktidarın kurumsallaşmasıyla, kutsal odak önderin de ötesine geçip belirsizleşecek, soyutlaşacaktır.

Durkheim, Georg Waitz'in "*naturvoelker*" diye adlandırdığı ve siyasi iktidar farklılaşmasını tanımayan mekanik dayanışmalı toplumları şöyle

125) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 272, 274, 321.
126) Emile DURKHEIM. *De la division du travail social*, s. 273, 277.

tanımladığını yazar: "Genelde aileler yanyana büyük bir bağımsızlık içinde yaşar ve küçük toplumlar oluşturacak biçimde yavaş yavaş gelişirler. Bunlar, iç kavgalar ya da savaş gibi bir dış tehlike, bir ya da birkaç adamı toplum içinden sıyrılıp başa geçmeye zorlamadıkça, özel bir siyasi yapılanma sunmazlar. Önderlerin yalnızca kişisel niteliklerinden kaynaklanan etkinlikleri, diğerlerinin güven ve sabırlarıyla belirlenmiş sınırlar içinde geçerli olabilir ve sürebilir. Her yetişkin, böyle bir önder karşısında tam bir bağımsızlığı korur. Bundan daha gelişkin bir iç örgütlenme sunmayan bu topluluklar, yalnızca ortak yaşama alışkanlığı yüzünden ve dış koşulların etkisi sayesinde biraraya gelmiştir. Siyasi iktidar tipolojisinde birinci tipe yakıştırılabilecek bu toplumu ikinci tipin bölünmüş toplumundan ayıran bir başlangıç noktasına, ister farklılaşmış siyasi iktidar tipinin doğuşu, ister çok aşırı bir yorumla devletin doğuşu adı verilsin, siyaset bilimciler iki farklı toplum tipini birbirinden ayıran özelliklerden birinin –nedenin değil– işbölümü olduğunda birleşirler. Siyasi iktidarın farklılaşması, siyasi iktidarın kullanılmadığı kutsal önderlikte de, siyasi iktidarın kullanıldığı kurumsallaşmış önderlikte de, önderlerle toplumun geri kalan kesimi arasında bir işbölümünün ortaya çıkması, bu iki unsurun birbirinden ayrılması demektir. Durkheim da, mekanik dayanışmalı toplumlarda her şeyden önce merkezileşmenin varolmadığını söyleyecek ve ilkel diye nitelendiren toplumlarda bir merkezileşme ya da bir önder görülüyorsa, orada işbölümü de kendini göstermiştir, diyecektir: Kaynağı ortak bilincin oluşumunda bulunan insanüstü bir nitelik, işbölümünün başlangıcı demek olan ilk siyasi iktidar farklılaşmasıyla dinsel öndere yansıyacak[127], onun bedenini kutsallaştıracaktır.

Bu, henüz toplum üyelerinin soyut güce bağımlılıklarının, doğrudan doğruya toplum içinde, ondan farklılaşarak ortaya çıkan bir merkezi otoriteye bağımlılıklarına dönüşmesi demek değildir. Kutsallığın temsilcisi olan öndere ya da yeni bir toteme, bir ambleme rağmen, toplum hâlâ soyut güce ya da kutsallığa eski bağımlılığını sürdürmektedir: Kendi kendini denetleyerek ve boyunduruğu altında tuttuğu kutsal önderi bir günah keçisine dönüştürerek...

Nisan 1888'den İ.Ö 771'e, Kanton'dan Lo-Yang'a, tanrılarını hapse atan kamu yüksek görevlileri mandarinlerden Chou sülalesine dönüldüğünde, derebeyleri arasında hakemlik yapan ve Gök dinine göre, göğe verilen en yüksek kurban törenine önderlik eden hükümdarla karşılaşılır: Verilen bu kurban sayesinde gökle yer arasındaki denge korunur ve ülkede her şey yolunda giderdi. Siyasi iktidarın başındaki iktidarsız bir

127) Emile DURKHEIM. *De la division du travail social*, s. 152, 153, 155.

simgeden başka şey olmayan hükümdarın varlık nedeni buydu; tek bir hükümdarın varolmasının nedeni de göğün birkaç tane değil, bir tane olmasıydı[128].

IV. Kutsallaşmış Siyasi İktidar

1. Bölünmek Merkezileşmektir

Ümit Hassan Göktürkler'de, *khan* sıfatının kökenini bir "ilk kutsallık kategorisinde" saptar: Önce ana olarak algılanan "dağ", "orman" gibi en eski kutsallık odaklarına kan eki eklenmiş, sonra da sözcük bir kişiselleşme ve erkekleşme süreci geçirmişti. Bu süreçte belirleyici olan, kabile düzlemindeki işbölümünde, demirciliğin kazandığı önemdi. Başlangıçta, demircilikte uzmanlaşan topluluğu anlatan "demirci tarkhanlar" sözcükleri, bu işlevle sivrilip saygınlık kazanan etkili kişiler için kullanılmaya başlandı. Kılıç sallamayan ya da yönetmeyen ve toplumun güvenini korudukları sürece başta kalabilen ilk önderlerin[129], kutsal niteliğe sahip oldukları açıktı. Çünkü Türk boylarında ateşe, ocağa, demire ve demirciliğe özel bir kutsallık atfedildiği gibi[130], eski toplumların çoğunda da demirin, hem korkutucu hem de koruyucu özellikleriyle, insanüstü bir güç olduğuna inanılırdı[131]. Ayrıca, şunu da vurgulamak gerekir ki, bu toplumlarda önderler, kutsal *yada* taşına sahip olan yağmur yağdırıcılardı[132] ve yağmur yağdırmak, genel olarak, önderliğin ayırdedici işleviydi. İlk önderliğin dinsel bir işbölümüne dayalı bu oluşumuyla, Hocart'ın tanımlayacağı süreç birbirine denk düşer.

Hocart yola, her türlü sosyal ya da siyasi düzenlenmenin temelinde yatan bir gereklilik olarak dinsel örgütlenmeden çıkar. Kurumsallaşmış siyasi iktidara uzanan süreç, toplumların dinsel yapılarındaki farklılaşmalardan oluşmuş bir süreçtir. Bu farklılaşma süreci, temel amacı hayatı sürdürmeye yönelik farklılaşmamış bir sosyal örgütlenmeden doğdu. Başlangıç toplumlarında, yaşamak için biraraya gelmiş aile kümelerinin uydukları düzen, bir önder otoritesinden kaynaklanmıyordu. Bölünmemiş

128) Wolfram EBERHARD. *Çin tarihi*, s. 40.

129) Ümit HASSAN. *Eski Türk toplumu üzerine incelemeler*, s. 282, 306.

130) Abdülkadir İNAN. *Şamanizm*, s. 71, 84.

131) James George FRAZER. "Tabu şeyler I". *Argos I*, s. 76, 77.

132) Abdülkadir İNAN. *Şamanizm*, s. 160; Ümit HASSAN. *Eski Türk toplumu üzerine incelemeler*, s. 134; Sencer DİVİTÇİOĞLU. *Kök Türkler*. S - 127.

toplumlarda yöneten/yönetilen ayrımı olamaz, bir azınlık çoğunluğun itaat ettiği ve saygı gösterdiği emirler veremezdi. Toplumun ortak uğraşı ve amacı, tabiat güçlerine uyum sağlanabilmesiydi ve bunu sağlayacak farklılaşmış bir yönetim aygıtına ihtiyaç yoktu. Ama yönetimsel diye adlandırılabilecek işlevlerin tümü bölünmemiş toplumun yaygın sosyal denetimi altında yerine getiriliyordu: Hırsızlığın cezalandırılması, cinayetlerin öcünün alınması, topluluk içinde huzurun sağlanması, savaş etkinliklerinin düzenlenmesi, yiyeceklerin ve zenginliklerin bölüştürülmesi gibi... bir yerli aynı zamanda kendi kendisinin çiftçisi, yargıcı, jandarması, denizcisi, devlet adamı, rahibi, dansçısı ve şarkıcısıydı. Mekanik dayanışmanın hüküm sürdüğü böyle farklılaşmamış bir toplumda sosyal denetimin doğrudan, aracısız işlemesi "insanlararası farklılaşmaya öncel etkinliklerin sonucu"ydu[133]. Bölünmemiş bir bütün olan toplumda, herkes, kimsenin özel katkısını beklemeden aynı işi yapardı.

Bölünmemiş toplumun farklılık içermeyen yatay düzenlenmesinde göze çarpan temel iki ayrımdan biri kutsal/kutsal olmayan ayrımıydı ve bu ayrım toplumun dinsel açıdan düzenlenmiş bir toplum olduğunu gösteriyordu. Yaygın siyasi iktidarlı topluma özgü dinsel inançlar, tabiat güçleriyle doğrudan ilişkili somut bir nitelik taşırdı. Kutsallık taşıyıcısı olarak seçilen şeyler, genellikle, sosyal hayat için gerekli av hayvanları ya da bitkilerdi. Bu vazgeçilmez unsurların sağlanmasına yönelik dinsel törenler aynı zamanda kutsalla/kutsal olmayan arasında kurulması zorunlu bağı sağlamlaştırıyorlardı. Hayatın sürdürülmesi için gerekli farklı varlıkların korunmasına, tabiat güçlerine ayak uydurulmasına yönelik törenlerin gerçekleştirilmesinde, bir tür ailelerarası işbölümüne başvuruluyordu. Törenlerin düzenlenmesini her biri ayrı bir unsurun taşıyıcısı olduğuna inanılan bir aile kümesi üstlenmişti. Kümenin başında da dinsel törenin merkez kişisi olan biri vardı. Her törende bu dinsel önder törenin hedefini oluşturan göndergeyi temsil ediyordu. Taklit sistemin özüydü ve Hocart'a göre, çağdaş siyasi düzenlenmede her görevliye düşecek olan rolün de temeliydi. Farklı dinsel törenler, yaşamak için gerekli olan ve her birine bir kümenin ya da klanın sahip çıktığı farklı unsurların çoğalmasına, korunmasına yönelik bir dinsel kabile sisteminin parçalarını oluşturuyorlardı[134]. Global dinsel gönderge evrendi ve dinsel töreni düzenleyen klan önderi, evrenin bir bölümünü karşılıyordu. Tabiat ya da evren, onunla çakışacak biçimde düzenlenmiş bir toplumu oluşturan aile kümeleri arasında paylaştırılmıştı.

133) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 106.
134) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 121, 122, 133.

Frazer, bu doğrultuda, kabilelerin tabiatı üyeleri arasında bölüştürdüklerini aktarır: Bunlardan bazıları ağaçlara, başkaları ovalara, yıldızlara, yağmura, rüzgâra, gökyüzüne... sahip çıkıyorlardı. Bölünmemiş toplum, siyasi iktidarın yaygın olarak kullanıldığı ve işlevlerdeki tek farklılaşmanın dinsel örgütlenmede belirdiği, bu yüzden de bir tür dinsel çeşitlilik sergileyen toplumdu. Öyleyse, şu ya da bu nedenle toplumda bir farklılaşma gerçekleşecekse, söz konusu değişiklik dayanağını bölünmemiş topluma özgü bir tür işbölümü olan dinsel paylaşımda bulacaktı. Yaygın siyasi iktidardan farklılaşmış siyasi iktidara geçilmesi, bu iktidarın bir noktada yoğunlaşarak toplumun geri kalan kesiminden kopması ya da merkezileşmesi demek olduğundan, bir toplum tipinden ötekine geçildiğini gösteren özellik, klanlararası dinsel çeşitliliğin yerini kabile düzleminde dinsel birliğin almasıydı. Toplumun bölünmesi, dinsel önderlerden birinin giderek önem kazanan bir tören düzenleme işlevi üstlenmesiyle eşanlamlıydı. O ana kadar eşit ilişkiler sürdüren kümeler, bir küme önderinin üstünlüğünü kabul ederlerdi. Toplumu bölmeye başlayan bu merkezileşme, farklı dinsel göndergelerin global bir dinsel gönderge içinde erimeleri demekti. Dinsel tören tekelinin oluşmasıyla, özerk klanlardan birinin önderi kabile önderine dönüşmüş ve hayat için gerekli unsurlardan birini değil, global gönderge olan evreni ya da yaratıcısını karşılamaya başlamıştı. Frazer da, eski klanlar kaleydoskopunun yerini dinsel bir hiyerarşi alınca, en üstteki kutsallık odağının, soyut gücün çeşitli varlık ya da nesnelerde beliren farklı görünümlerini sildiğini ve insanbiçimli bir tanrıya dönüştüğünü söyler[135]. Önder, böylece, bir temsilci olarak, kendisini andırmaya başlayan tanrısıyla çakışacaktır: Önder=Evren=Tanrı. Bu, kutsallığın, göndergesi evren ya da tanrı olan önderin bedensel varlığında toplandığı, özerk önderlerin önce önemsizleştirilmesine, sonra da yokedilmesine yol açacak bir sürecin başlangıcıdır. Artık önderden istenen, toplum içinde, tanrının ve işlevinin temsilcisi rolünü oynamasıdır. Ailelerarası ilk eşitlikten, bir kişinin diğerlerine göre farklılığına ve kutsallığına inanılan örgütlenme tipine geçilmiştir[136].

2. *Serçe Kovalayan Kral*

Ancak farklılaşmanın yaşandığı bu ilk aşamada, önderin üstünlüğünü yalnızca kutsal açıdan vazgeçilmez olmasıyla açıklamak gerekecektir. Merkezileşme dinsel çeşitlilikten dinsel birliğe geçişse, önderin bu top-

135) James George FRAZER. *Le totémisme*, s. 123, 125, 127.
136) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 158, 169.

lumlardaki işlevi dinsellikle sınırlanmıştır. Kutsalın kutsal olmayandan kesin bir biçimde ayrı tutulduğu toplum tiplerinde, önder kutsal olmayandan radikal bir biçimde soyutlanır; aşırı bir biçimde kutsallaştırılarak ya da kutsallaştırılan bedensel varlığı dünyevi olan her şeyden arındırılarak...

Masailer'de *Ol oiboni* diye adlandırılan önder doğrudan yönetmezdi ve yürütmeye ilişkin hiçbir işlevi yoktu. Bu savaşçı toplulukta, bir tür aziz sayılan önder ve ailesi savaşlara da katılmazlardı. Verdiği büyülü ilaçlarla hastaları iyileştirdiğine inanılan önder, Masailer'e göre, çenesindeki sakal kesildiğinde tüm gücünü kaybederdi[137]. İbo krallığında, kralın ölümünden sonra, yenisi seçilene kadar en az yedi yıl beklenir ve bu süre yirmi yıla kadar uzayabilirdi. Hocart'a göre, bir toplum kralından yedi yıl vazgeçebiliyorsa, toptan vazgeçmemesi için de neden yoktu. Ancak işler bozulduğunda buna bir kral yokluğunun yol açtığı düşünülürdü. Fidjililer klan önderlerinin ortaklaşa yönettiği bir global öndersiz kabileden sözederlerdi. Bu kabile günün birinde kendisine bir kral seçmeye karar vermiş. Yönetmesi için mi? Soru anlamsızdı. Dinsel törenlerde armağanları kabul edecek biri olması için... Ya da dinsel düzenlenmenin merkez kişisi olması için[138].

Frazer, Nijer'deki Etatin önderinin bir İngiliz yetkiliye anlattıklarını şöyle aktarır: "Bütün köy önder olmam için beni zorladı. Boynuma büyük fetişimizi astılar. Karşı çıksaydım, iki tutsak karşılığı bedel ödemek zorunda kalacaktım. Geleneğe göre önderler topraklarını asla terkedemezler. On yıldır buradan çıkamıyorum, ama yaşım dolayısıyla, özgürlüğümden olmak beni pek etkilemiyor. Köyün en yaşlısıyım. Fetişleri koruyor ve doğum törenleri gibi birtakım dinsel törenleri yönetiyorum. Bu törenlerin gereğince yapılmasına dikkat ediyor, çiftçilere ürün, avcılara av hayvanı, balıkçılara da balık sağlıyorum. Onlar da karşılığında bana elde ettiklerinden veriyorlar. Yağmur yağdırmak için de ağzıma su alıp, püskürtüyor ve tanrılarımıza dua ediyorum..."[139].

Dinsel düzenlenmenin merkez kişisinin rolü, yönetmesi istenmediğine göre edilgin, ama önemli ve kendisi için zor bir roldür. Dinsel önder göndergesine yaraşır bir biçimde davranmalı, toplumda diğer rolleri üstlenenlerin de "kozmik dramda kendilerine düşen rolü gereğince yerine getirip getirmediklerini" izlemelidir. Jukunlar'da sosyal refah kralın doğru davranışlarıyla sağlanabilirdi. Kral evrenin düzenleyicisi güneşi taklit

137) James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté*, s. 120, 121.
138) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 206, 207.
139) James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté*, s. 126, 127.

ve temsil ederdi. Güneş de özel olarak doğru davranışla özdeşleşirdi. Önderin söylemi olarak Yasa'nın tohumu bu taklitle atılmıştı. Ve tanrıyla özdeşleşmek çok fazla ödev yüklenmek, geleneğe kesinkes uymak demekti: Jukun kralı sayısız tabunun kölesiydi ve sürekli kaygılar içinde yaşardı. O aslında krallığının ya da kutsallığının tutsağı olmuştu. Öyle ki Jukun'da bu görevi gönüllü üstlenecek aday bulmak pek zordu[140].

Kralı kutsallaştıran toplumların çoğunda kral olmak son derece korkutucuydu. Genelde mutlu bir olay olduğuna inanılan taç giyme töreni, bazen, tahttan kaçan adayla onu tahta zorla oturtmaya çalışan toplum arasındaki acımasız bir mücadeleye dönüşebiliyordu. Pasifikte'ki Niue ve Savage Island'da krallık gibi tehlikeli bir görevi üstlenecek yiğit bulunamadığından krallıktan vazgeçilmişti. Birçok Batı Afrika toplumunda, kralın ölümünden sonra, yerine geçecek olan seçilir seçilmez, bu talihli hemen yakalanır, kıskıvrak bağlanır ve kral olmayı kabul edene kadar hapsedilirdi. Aday olabileceklerini tahmin edenlerse, ya tabana kuvvet kaçarak ya da onları bu onurlu göreve layık görenlerle çarpışmak için tepeden tırnağa silahlanarak, kendilerini korumaya çalışırlardı. Sierra Leone'deki Timmolar seçtikleri kralı taç giydiği gün dövme hakkına sahiptiler. Genelde, bu haklarını da öylesine istekli bir biçimde kullanırlardı ki, yeni kralın, krallığının tadını çıkaramadan dünyaya veda ettiği çok sık görülürdü. Bu yüzden, kralı seçme hakkına sahip kalburüstü kişiler, sevmediklerini aday göstermekte birbirleriyle yarışırlardı[141].

Clastres'ın Guayaki toplumunda örneğini verdiği gibi, Nambikwaralar'da önderin cömertliği ve çalışkanlığı, toplumunun açgözlülüğü ve tembelliğiyle çelişiyordu. Göçerken, yetersiz yiyecekler ve gereçlerle yolunu kaybeden bir Nambikwara topluluğunda, üyeler kaygısızca uzanıp dinlenirken, bu ümitsiz duruma çare bulmak için eşleriyle birlikte koşuşturan önder olurdu. Üstelik yorgun olup olmadığına bakılmaksızın, ondan toplumunu eğlendirmesi de istenirdi. Önder güzel sesli bir şarkıcı, usta bir dansçı, şen şakrak bir animatör olmalıydı. Toplumunun oyunları için çok gerekli olan kauçuk topu bile onun yapması gerekirdi. Lévi-Strauss, araştırmalarında kendisine yardımcı da olan bu çalışkan önderlere verdiği armağanları birkaç hafta sonra başkalarının ellerinde gördüğünü ve önderin birkaç hafta öncesindeki kadar yoksul dolaştığını anlatır. Bu zor konum gözönüne alındığında, Nambikwaralar'da önderliğin büyük bir rekabet konusu olmaması şaşırtıcı değildi. Kaldı ki, önderler de,

140) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 208, 214, 221.
141) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*, s. 72, 75.

çokeşli olma ayrıcalıklarına rağmen, önderliğin getirdiği sorumluluktan sürekli yakınırlardı[142]. Bazen toplum, önderlerin bonkörlük gösterisini inanılmaz bir züppeliğe, ürkütücü bir megalomaniye dönüştürebilirdi. Kuzey Amerika'daki Kwahiutl kabilesinde, bir önderin üstünlüğünü kanıtlayabilmesinin yolu, sahip olduğu zenginlikleri yoketme cüretine bağlanıyordu. Önderler arası rekabette, elindekileri yakmakta, kırmakta birinci olan önder, toplumunun saygısını hakeden gerçek önderdi[143].

Fidjili bir önder uyruklarının hayatı üzerinde sınırsız bir iktidara sahip olabilirdi. Hatta onları yalnızca "tanımak" için yiyebilirdi. Ama "kötü yerse" ya da elindekileri toplumun geri kalan kesimiyle paylaşmazsa, "başkalarının evine girerse" ya da onların karılarına sataşırsa, hayatını tehlikeye atmış olurdu. Yamyamlık kralın ayrıcalığıydı ve dinsel bir nitelik taşıyordu. Ama cimrilik ve ırz düşmanlığı bir günahtı ve Yasa karşısında kralın da boynu kıldan inceydi. Seylan ya da Siam'da, kralı boğulmaktan kurtaran adam, kutsal bedene dokunduğu için ölüme mahkûm edildiğinde, Batılı bir gözlemci kralın bir nankörlük abidesi olduğuna karar verirdi. Ne var ki kralın seçim hakkı yoktu. Kutsallığa dokunmaya ya da Yasa'yı çiğnemeye cesaret edeni cezalandıran kral değil, gelenekti[144]. Üstelik bazen önder doğrudan doğruya kutsallığın değil, yalnızca kutsal amblemlerin ya da temsilcinin temsilcisi durumuna bile düşebiliyordu. O zaman, önderin kutsallığı amblemleri iyi koruyup koruyamamasına bağlıydı. Amblemleri bir başkası eline geçirirse, o önder olurdu[145].

Hasat iyiyse, kutsal Jukun kralının belli ölçüdeki zorbalığı sineye çekilirdi. Ama bu ölçüyü aştığında, hasat iyi de olsa, kralın saklanacak bir yer bulması gerekirdi. Üstelik tabular çevresini öylesine sarmıştı ki, temsilcisi olduğu tanrıları inkâr ettiğini, dolayısıyla bunların da onu reddettiğini kanıtlayacak birkaç tabu ihlali icadetmek, sonra da onu alaşağı etmek çok kolaydı[146]. Kralın kutsal kimliği onun gücünü sınırlıyordu.

Aşağı Gine'de Kukulu denen bir önderin evinde oturması yasaktı. Yalnız başına ormanda yaşar, kimseye, özellikle de kadınlara yaklaşamazdı. Hatta doğru dürüst uyuması bile mümkün değildi. Kutsal bedeni fırtınalarla ilişkili olduğu için, yatarsa rüzgâr kesilir, yelkenliler dururdu. Japonya'da Mikado'nun yere basmaması, açık havaya çıkmaması, güneşte durmaması, saçını, sakalını, tırnaklarını kesmemesi gerekirdi. Kutsallığı

142) Claude LEVI-STRAUSS. *Tristes tropiques*, s. 356, 359.
143) Géza ROHEIM. *Origine et fonction de la culture*, s. 23.
144) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 221, 222.
145) James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté*, s. 131.
146) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*. S - 2 2 2.

onu gündelik her şeyden uzak tutardı. Tahtta otururken de bir put kadar hareketsiz kalmalıydı. Bu aşırı durgunluğun nedeni, barışın temsilcisi olmasıydı[147]. Yeni Zelanda kabilelerinde önder öylesine kutsaldı ki, yiyeceklere dokunamadığı için, tek başına yemek yiyemezdi. Başkaları ona yemek yedirirken de, kaşığı kutsal dişlerine dokundurmamalıydılar[148]. Niokalar önderlerini cinsel açıdan da iktidarsızlaştırırlardı. Kral seçilen kişi eşlerini uzaklaştırır, bir daha çıkarmamak üzere bir penis kılıfı takar ve cinselliğini körletici ilaçlar içmeye zorlanırdı[149]. Pendeler ve Leleler de, aynı amaçla böyle somut önlemler alırken, Lundalar krallarının beline, insan sinirlerinden yaptıkları ve onu kısırlaştıracağına inandıkları bir kemer takmakla yetiniyorlardı[150].

Ama bir yanlış anlamaya hemen engel olmak için, burada şunun söylenmesi gerekecektir: Bir toplum kutsal önderini kısırlaştırırken, hemen yanıbaşındaki bir başka toplum onu olağandışı cinsellik gösterilerine zorlayabilirdi. Birçok Afrika toplumunda, önderlik simgeleri, aynı zamanda, güçlü bir cinselliğin de simgeleriydi: Aygır, boğa, koç, aslan... gibi[151]. Eski Rus hükümdarları, Hazar hakanları, Dokuz Oğuz kağanları da, dev bir tahtta yüzlerce muhafız arasında yaşar ve onların gözü önünde eşleriyle ilişkide bulunurlardı. Bunlar, çevrelerindekilere cinsel güçlerini eylemsel olarak kanıtlarken, ayrıcalıklarıyla bereket ve doğurganlık arasındaki zorunlu bağı kuruyorlardı. İşlevleri de buydu: Ne yönetir, ne de savaşırlardı[152].

Bu olguları, tek tek, yüzeysel biçimde ve genel olarak değerlendirip, tüm kutsal önderlerin cinsel açıdan iktidarsızlaştırıldığını söylemek de, ayrıcalıklarının aşırı bir cinsellikle özdeşleştiğini ileri sürmek de, büyük bir yanılgıya düşmek olacaktır. Bu düzlemde, toplumların önderlerine verdikleri roller taban tabana zıt olabilir. Aslolan, bu zıtlıkların ardında, hangi sosyal mantığın yattığını görmektir. Önder kısırlaştırıldığında da, ona sınırsız bir cinsellik atfedildiğinde de, toplum aynı amacı gütmektedir: Şöyle ya da böyle, önderi sıradan insanların oluşturduğu bir bütünün dışına çıkarmak; cinsel ya da değil, onu insani olmayan yükümlülüklerle kuşatmak...

Frazer'a göre, krala hayatı işkence yapan bu yükümlülüklerin nedeni, söz konusu toplumlardaki kutsal/kutsal olmayan ayrımıydı[153]. Kral, bede-

147) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*, s. 68, 69.
148) Ruth BENEDICT. *Krizantem ve kılıç*, s. 44.
149) René GIRARD. *La violence et le sacré*, s. 169.
150) Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 50, 51.
151) Georges BALANDIER. *Le détour*, s. 67.
152) Sencer DİVİTÇİOĞLU. *Kök Türkler*, s. 128, 130.
153) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*, s. 72.

ni ne kadar kutsalsa, tabularla o ölçüde bağlanmıştı. Kutsallığı, kralı ezer, onu kutsal olmayan ya da cismani alanda iktidarsız bırakır, toplumu kişiselleşebilecek bir krallık iktidarından korurdu. İsa'dan önce III. yüzyılda yaşamış bir Sengal kralı tahta çıkarken kutsandığında şu uyarıyı almıştı: "Yasalara dayan ve eşitlikçi davran. Saltanatın sözlerimize aykırı olmazsa, ne âlâ. Yoksa başın yedi parçaya bölünsün". Kralların hemen hemen hepsi, tahta çıkmadan önce, tanrılar tarafından doğruluğa çağırılırlardı. Hocart'a göre, Anayasa yeni bir icat değil, doğrudan doğruya krallığın özüydü[154]. Ve hep Yasa'yı onu uygulayandan ayırırdı.

Bu ayrım doğrultusunda, kralın yönetmek bir yana, yönetildiği, onu tahta oturtan dinsel törenlerde açıkça ortaya çıkardı. Kutsama törenleri, bu açıdan, aykırı unsurlar taşıyabilirdi. Bedenin kutsallaştırılarak dünyevi şeylerden soyutlanması, kaçınılmaz bir yüceltme yanında, bazen o bedenin canavarlaştırılmasını da içeriyordu. Kral, potansiyel olarak, toplumun nefret ettiği ve çekindiği bir gücün de temsilcisiydi. Bu özelliği onun dokunulmazlığını ve dokunamazlığını eksiksizleştirirken, toplumun ne denli karşısında olduğunu da ona hatırlatıyordu. Bu toplum kralına, daha tahta çıkarken haddini bildiriyor, onunla dünyevi düzen arasına çektiği çizgiyi aşmaması için uyarıda bulunuyordu. Ya da çizgiyi aşmasına izin verdiği ender durumlarda, bunu, her türlü ayrıcalığı engelleyici ve oldukça aşağılayıcı biçimde yapabiliyordu: Thongalar'da önderin dünyevi görevi, tarlalardaki serçeleri ürkütüp kovalamak gibi, pek alçakgönüllü bir ek işti. Kaldı ki, kutsal alanda dokunulmazlığı aşmak da zor değildi: Samoalılar, gözden düşen önderlerinin üstüne hindistan cevizi sütü fışkırtırlardı. Kutsallığından böylece arındırılan ve dokunulmaz olmaktan çıkan önderi de, canları isterse, parça parça bile edebilirlerdi[155].

3. Kutsal Canavar ya da Bir Günah Keçisi

Kralın kutsallaştırılması onun bir günah keçisine dönüştürülmesinden başka şey değildi. Kurbanı tahta oturtan törenlerde, kutsanma ve lanetlenme biraraya gelirdi. Kutsallığın temsilcisi, aynı zamanda, en iğrenç şeyleri yapabilecek, bütün tabuları çiğneyebilecek bir yaratıktı. Kutsal krallığın adayı, törenlerde, gerçek ya da simgesel olarak, onu toplumun kuralları üstüne çıkararak dışlayan bir kral-krallık/uyruklar-toplum arası kesinti ve kutsallaşma edimine[156] ya da haram birleşmeye zorlanabilirdi:

154) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 222, 223.
155) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 363, 364, 357.
156) Georges BALANDIER. *Le détour*, s. 70.

Lundalar ve Kubalar'da krallık, önderin kızkardeşiyle ilişkide bulunduğu bir törenle kurulurdu. Kutsal önder böylece, bir yandan evrensel düzenin sürmesi için gerekli bir tabii güce, öte yandan da dehşet verici bir yaratığa dönüşürdü. Bazen ona yasaklanmış yiyecekler yedirilir, ezilmiş cinsel organlardan, kanlı artıklardan yapılmış içkiler içirilirdi. Rukubalar, önderin klanından çelimsiz bir bebeği boğar, kestikleri bir koçun etinden yaptıkları yemeğe onun etinden de bir parça koyar ve bunu önderlerine yedirirlerdi. Bu işlemle, zorla yamyamlaştırdıkları krallarına, onunla aynı kaptan yiyecek ve içecek olanları bile lanetlenmiş kılacak ve uzak durulması gereken, mistik bir güç kazandırdıklarına inanıyorlardı[157].

Kral bu törensel zorunluluklara, topluluğun hakaretleri, kötü davranışları altında katlanmak zorundaydı. Farelerin bir tabu olduğu ve herkesin onlardan kaçtığı Bushonglar'da, tahta çıkan kral, kendisine armağan edilen bir sepet dolusu fareyi kabul etmek zorundaydı. Mossiler, taç giyme törenlerinde, kralları için şu ilahiyi okurlardı: "Pisliğin birisin sen –Bir leş yığınısın– Bizi öldürmeye geliyorsun...". Swazi krallığında, kutsanma törenleri başlangıcında da, toplumunun vahşi bir hayvanla özdeşleştirdiği kral için, halkın ondan nefret ettiğini ve onu alaşağı etmek istediğini anlatan ilahiler okunurdu. Sonra, savaşçılarla kralı koruyan akrabaları arasında simgesel bir çatışma çıkardı. Ardından, savaşçılar, azgın bir boğaya dönüştüğü varsayılan bir ineği yumruklarıyla öldürüp, krallarını yoketmiş olurlardı[158]. Bir Yao önderi tahta çıkarken, köyün yaşlıları ona işlevinin tehlikelerini anlatır, sonra da önderlerine vurup yere yıkması ve onu simgesel olarak öldürmesi için, komşu köy önderini çağırırlardı[159] René Girard'ın, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*'da (*Dünyanın kuruluşundan bu yana gizli kalmış şeyler hakkında*) anlattığına göre, Shilluk krallığında, tahta çıkma töreninde ikiye ayrılan toplum simgesel bir çatışmaya girerdi. Kral bu savaşta yenik düşecek olan taraftandı. Düşmanlarının eline geçtiği, aşağılandığı ve öldürüleceği anda, krallığın ruhu onu eline geçirip tahta oturturdu[160]. Kutsal kral, daha tahta çıkarken, topluma yenik düşmüş, kılıcını teslim etmiş olandı.

Ama kral belleklerde yalnızca Yasa'yı söyleyen ya da asayı tutan olarak kalmamıştır. Modern siyasi-hukuki düşünce, kralın bir eline de kılıcı vermeyi hiç unutmaz. Oysa siyasi iktidarı farklılaştırmayan toplumların mantığına göre, Yasa ve kılıç asla bağdaşmazlar. Tanrının siyasi iktidarın

157) Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 49, 50, 54.
158) René GIRARD. *La violence et le sacré*, s. 158, 166.
159) Marc AUGE. *Génie du paganisme*, s. 270.
160) René GIRARD. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 93.

başındaki temsilcisi Yasa'yı söylemekle yetinir. Yasa'yı uygulayan, güvenliği sağlayan, kötülükle mücadele edense, merkez-kişinin Söz'üne bağlı bir iktidarsızdır. Kutsalla kutsal olmayan arasına çekilmiş bir duvar, biri ruhani, diğeri cismani iki alanı ve biri dinsel, diğeri dünyevi iki önderi kesinlikle birbirinden ayırır.

Bu ayrım, güçlerden birinin hayata, diğerinin ölüme ya da güçlerden her birinin iki zıt kutba ilişkin olmasından da kaynaklanır: Jukun kralı bir ölüye bakamazdı, çünkü kutsallığın ya da hayatın temsilcisi, onu reddeden her şeyle ilişkisini kesmek zorundaydı. Omahalar'da savaşan ya da savaşa hazırlanan bir adam evlenemezdi. Böyle bir birleşme tabiat yasalarına aykırı ve toplum için yıkıcı olurdu. Arandalar, ölümün nesnelerin tabii düzenini alt üst ettiğine inanırlardı. İçlerinden önemli bir kişi ölünce, onlar da, nedensiz bir gaddarlıkla önlerine çıkanı öldürmeye gitmek zorundaydılar. Bu sefere çıkmadan önce, olağan zamanlarda, ölümü göze almadan yaklaşamayacakları yasaklanmış kadınlarla birleşirlerdi. Savaş hali, tüm barış hali kurallarını yıkardı[161].

Barışın karşısında ölüm ve kaos vardır. Karşıtlık, Yasa'yı söyleyenle uygulayan, barışı temsil edenle düzeni yeniden kurmak için çarpışan, iyiyi gösterenle kötülüğe saldıran, düşünenle eyleme geçen, yogiyle komiser arasına neden bir duvar çekilmesi gerektiğini kanıtlar.

4. İktidarın İktidarsızlığı

Birinci ve ikinci tip toplumlarda, kutsallığı dünyevi düzenlemeye karıştırmama kaygısı öylesine aşırıydı ki, en yüce tanrılar, insanlarla hiç ilgilenmeyen, edilgin ve dünyadan uzaklaştırılmış tanrılardı: Yorubalar'da "Göğün sahibi" Olorun, dünyayı yaratmaya başladıktan sonra, bu işin tamamlanmasını bile alt düzeyde bir tanrı olan Obatala'ya bırakıp, insani olan her şeyden elini eteğini çekmişti. Hererolar'ın tanrısı Ndyambi'ye kurban bile verilmezdi. Çünkü bu tanrı, ölülerin ruhları gibi kötülük yapmadığından, gazabından korkmaya gerek yoktu. Tumbukalar'ın tanrısı da, insanların sıradan işlerine karışamayacak kadar yüceydi[162].

Yürütmenin düzenleyici işlemlerine karşı Yasa: Yasa'yı tekrarlayan, krallık kurucu ilk lanetlenme ve kirlenme dışında, her türlü kirlenmenin dışında kalmalı, bilgeliği ve durgunluğu ile parlamalıdır. Söz'ün sahibi eylemsizdir. Toplumun onu hizmetinde tutabilmesinin yolu da budur.

161) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 244.
162) Mircea ELIADE. *Le sacré et le profane*, s. 105.

Önderin tek ayrıcalığı, konuşma yeteneğinden kaynaklanan teknik bir üstünlüktür. Bu üstünlük de ona yalnızca hakem olma görevini yükler. O, toplum içinde birliğin, barışın, geleneksel değerlere saygının erdemlerini sıralayarak uzlaşmazlıkların üstesinden gelen kişidir. Kutsallığın temsilcisi olarak, herkesten önce kendisinin bağlı olduğu Yasa'yı bıkıp usanmadan tekrarlamaktan başka şey yapmaz.

Sudan'daki Nuerler'de leopar kürklü önderin toprakla mistik bir ilişkisi vardı. Bu da ona Yasa'yı çiğneyenleri lanetleyebilme ayrıcalığı veriyordu. Ancak söz konusu kutsal gücün öndere büyük bir otorite kazandırdığı söylenemezdi. Önderin önemi daha çok kan davası kurumuyla işleyen bir siyasi sistemin dengesini korumaya yönelik işlevinden kaynaklanıyordu. Anlaşmazlıkların çatışmalarla çözümlendiği şiddetli bir toplumda, kavganın geri dönülemeyecek bir aşamaya varmadan sona erdirilmesini sağlayacak aracı oydu. Toplum savaş halinden olağan hale yalnızca onun zorlayıcı olmayan müdahalesiyle dönülebileceğini çok iyi bildiğinden, bu işleve saygı gösteriyordu. Cinayetin öcünün mutlaka kan davasıyla alındığı bir ortamda, birini öldürdükten sonra önderin yanına sığınanı, ölenin akrabaları izleyemezlerdi. Önderin kutsallığı, toprağında kan dökülmesini engelliyordu. Sorunun çözümü, ölen toprağa verildikten ve ilk öfke biraz dindikten sonra, leopar kürklü adamın başlatacağı pazarlıklara bırakılmalıydı. Ama bu saygın konum dışında, önderin kutsallığı ona gündelik hayatta özel bir saygı gösterilmesini sağlamıyordu. İnsanlar her zaman birbirlerine nasıl davranıyorlarsa, ona da öyle davranıyorlardı. Evans-Pritchard'ın deyimiyle, bu "düzene sokulmuş anarşi" halinde, dünyevi iktidarsız kutsal kişi olan leopar kürklünün beddualarına bile kulak asılmıyordu[163].

Bu toplum kutsallığın temsilcisine yöneticilik yaptırmaz. Tam tersine önder, işlevinin masumiyetini her an topluma kanıtlamak zorundadır[164]. Sözle belirlenmiş sınırı aşıp siyasi güç kullanmaya kalkışırsa terkedilir ya da öldürülür. Toplumun, önderi de güdümü altında tutan denetimi, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımının bir araya gelmesini engeller.

Krallığa karşı krallı toplumun denetim tekniği, kralı kutsallaştırarak tecrit etmek, onunla arasına duvarlar çekmektir. İdeal bir kralın hiçbir şey yapmaması, yönetmemesi gerektiğini bildiğinden, onu bir puta dönüştürerek, elini kolunu bağlar. Onun, kendi zorlayıcı gücüne rakip, farklı, sürekli bir güç edinmesini istemez. Kralın işlevine değil, bedenine tanıdığı kutsallığı bu amaçla kullanır. Onun geçiciliği karşısına, kendi sürekliliğini

163) E. E EVANS-PRITCHARD. *Les Nuers*, s. 180, 203.

oturtur. Kral öldüğünde, bu bedenle birlikte kutsallığın da yokolduğunu ve ona bağlı, kutsal olmayan düzenin yıkıldığını gösteren gerçek ya da sahte kaoslar yaratır. Ve her yeni kralla, yeni bir kozmos kurar.

5. *En İyi Başkan Ölü Başkandır*

Kral bedeninin kutsallıkla donatıldığı toplumlarda, kralın ölümüyle, kutsal/kutsal olmayan bağı kopar ve toplum, yeni kral seçilene kadar, bir kargaşa içine düşerdi. Sandwich adalarında kralın öldüğünü duyan halk yangınlar çıkarır, yağmalamaya girişir, cinayetler işlenir, kadınlar herkesin ortasında fahişeliğe zorlanırdı. Fidji adalarında, çevredeki kabilelerin krallık merkezine saldırmalarına engel olmak için kralın ölümü gizli tutulurdu. Aradan bir süre geçtikten sonra kuşkuya kapılan kabileler gelip kralın durumunu sorduklarında da, onlara cesedin bile çürüdüğü söylenirdi. Bunun üzerine, kabileler, iyi bir yağma fırsatını kaçırdıkları için üzgün, ama uysal çekilip giderlerdi[165].

Bu tür gerçek kaosların yanında, kral ölümünün yol açtığı sahte kaosların da yaratıldığı olurdu: Fildişi Sahili'ndeki Agniler, kral öldüğünde, tutsaklardan birini, kral olmanın getireceği bütün nimetlerden yararlanabileceği biçimde, tahta oturturlardı. Tutsak-kral görkemli giysiler giyer, yer içer, hak ve saygınlık iddialarında bulunur, en kutsal buyrukları çiğner, krallığı bir karikatüre dönüştürürdü. Ölmüş olan kralın toprağa verildiği gün bu sahte güç alaşağı edilir, tutsak-kral öldürülür, gerçek yeni kralla, düzen yeniden kurulurdu[166]. Kutsal kralın ölümünden sonra yaşanan bu sahte kral dönemlerini, yerliler, eski kralın kutsal gücüne bağlayarak açıklıyorlardı. Sahte kral, ölü kralın gazabını üstüne çeken bir ikinci günah keçisiydi. Asıl kral ne kadar güçlüyse, tahtında ne kadar uzun süre kalmışsa, ölüsü o kadar korkutucu olurdu. Agniler otuz yıl krallık yapmış birini izleyen kralın üç yıldan fazla yaşamayacağına inanıyorlardı. Bu yüzden toplum, uygunsuz davranışlarda bulunan bir kral karikatürüyle ölü kralını aldatıyor, onun asıl krala yönelebilecek öfkesini bir paratoner görevi yapan sahte kralın üstüne yöneltiyordu[167]. Sahte kralın öldürüldüğü durumlarda, paratoner kusursuzca işe yaramış sayılabilirdi.

Ama bu yerel yorum ötesinde, kutsal krala ilişkin bütün sosyal davranış türleri gibi, kaos ve sahte kral dönemleri de çeşitli biçimlerde açıkla-

164) Georges BALANDIER. "Le politique des anthropologues". *Traité de science politique I*, s. 315.

165) Roger CAILLOIS. *L'Homme et le sacré*, s. 153.

166) Georges BALANDIER. *Anthropologie politique*, s. 136, 137.

167) Marc AUGE. *Génie du paganisme*, s. 265, 266.

nabilir. İktidarsız kralla toplumu arasındaki ilişki değerlendirilirken farklı sosyal mekanizmalar devreye sokulabilir. Bunların hepsi de belli ölçüde geçerli olabilir. Maffesoli, basit ya da karmaşık her toplumun, türlü taşkınlıklar ve aşırılıklarla, mistik kaosu yenileyen şölenler yaptığını ve bu şölenlerde, kollektif kurucu şiddetin, toplumu atomlara ayırıcı merkezi bir güce karşı, sosyalliğin direnişi olarak ortaya çıktığını savunacaktır[168]. Soruna yalnızca kutsal önderli toplumlar açısından yaklaşıldığında da, toplumun kralın kutsallığına bir süreklilik kazandırmamak için bu yolu izlediği söylenebilecek, en azından böyle gizli bir sosyal mantığın, ya da sosyal gerçekliğin altında yatan karanlık bir psikolojinin[169] varlığı ileri sürülebilecektir.

Kutsal bedenin her yokoluşunda, siyasi gücün sürekliliği kesilir ve denetimin toplumun elinde kaldığı ortaya çıkar. Sine-i millete gerçek anlamda ancak bu toplumlarda dönülebilir. Çünkü kurumsallaşmış siyasi iktidarın özelliği, yalnızca işlevi kutsal olan temsilcinin ötesine kayan kutsallığın sürekliliğidir; oysa farklılaşmamış siyasi iktidar sürekli değildir. Toplum, böyle bir sürekliliği, kurumsallaşmayı engellemek için, kaos ve sahte kral oyunları oynar. Her kralın ardından mutlak yokluk ya da zıtlık gelir. Deyim yerindeyse, sosyal, siyasi ve hukuki süreç bilinçli biçimde kesilir: Kral ölür, evren de ölür. Ardından, erginlik çağındaki çocuklar inisyasyon törenleriyle kutsal dünyada yeniden nasıl doğuyorlarsa, kral da bir tür inisyasyon töreni olan kutsanma töreniyle doğar ve yeni kralla, yeni bir krallık kurulur.

Bu kesinti, kralı iktidarsız bırakan toplum için öylesine önemlidir ki, kralının hayatıyla bile oynar; onu da keser: Marc Augé'nin *Génie du paganisme*'de (*Paganizmin dehası*) anlattığı gibi, Uganda'da tahta çıkan kral, dünyaya tabii bir ölümle veda edemeyeceğini bilir ve bunu kabul ederdi. Dinkalar'daysa, önder, sonunun yaklaştığını sezince, diri diri gömülme kararını kendisi vermek zorundaydı[170]. Kral katili toplumlar, kutsal bedenin yaşlanmasına engel olmak ve böylece krallık ruhunun çökmemesini sağlamak zorunda olduklarını ileri sürebilirlerdi. Ama bunun bir bahane olduğu çok açıktı: Frazer'ın Mary Henrietta Kingsley'den aktardığına göre, Batı Kongo'daki bir kabilede, kralın saltanatı ve hayatı, pervane misali, yirmi dört saatte sona erdiriliyordu[171].

Bu kabilenin her yirmi dört saatte yeni bir kralı nasıl bulduğu konusunda kuşkular uyanabilir. Ama Moundanglar sekiz yılda bir yeni

168) Michel MAFFESOLI. *Essais sur la violencę*, s. 94, 118.
169) Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale II*, s. 36.
170) Marc AUGE. *Génie du paganisme*, s. 278.
171) James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté*, s. 328, 329.

kral bulmakta zorlanmıyorlardı: Her kral en çok sekiz yıl hüküm sürdükten sonra ölmeliydi. Sorun çıkarmadan kendi kendine ölemiyorsa, dayısı, eski kralın beyaz bir ineğin derisine sarılı kafatasını bir ipe bağlayıp kralın önünde sürükleyerek ona yardımcı oluyordu. Bunu gören kral ertesi gece mutlaka ölüyordu... Tabii söz konusu büyünün etkisinden kimse kuşkulanmıyordu, ama büyüye ek olarak kralın yemeğine biraz zehir katmayı da unutmuyorlardı... Alfred Adler'in, *La mort est le masque du roi* (*Kralın maskesidir ölüm*) adlı kitapta aktardığı M. Young'a göre, insanlar, tabiatı onun üstündeki gücüyle, toplumu da onu temsil etme yükümlülüğüyle aşan kralı dönemsel olarak öldürüp, tabiat üstündeki egemenliklerini ve sonuçta toplumun denetleyicisi olduklarını kanıtlıyorlardı[172]. Bunun en iyi örneklerinden birini de Shilluklar veriyor ve iyi ürün almalarını sağlayan kutsal önderlerini, cinsel gücünü kaybetmeye başlayınca boğarak öldürüyorlardı: Kralın güçsüzlüğü tabiatın dengesini tehdit edebilir, iyi ürün alınmasını engelleyebilirdi[173].

6. *Kaos ve Zaman Yaratıcıları*

Bazen, kaos dönemlerinin yaşanması için kralın ölmesi ya da öldürülmesi bile gerekmeyebilirdi: Dönemsel kaos törenlerinde, bir "karnaval kralı" seçilir, gerçek kral aşağılanır, düzen altüst edilirdi[174]. Tabii, özellikle cinselliğe ve şiddete getirilen sınırlamaların ortadan kalkmasıyla yaşanan her kaos, topluma düzenlenmenin, kurallara göre davranmanın gerekliliğini anlatan bir dersti. Kutsal olmayandan/kutsala, kaostan kozmosa, periferiden merkeze giden yolda, kutsalla/kutsal olmayan arasındaki ilişkiyi kuracak bir kurbana ihtiyaç vardı ve tahta oturtulan, oradan indirilen, sonra yeniden oturtulan kral, gerekli düzenin bir simgesiydi. Ama bunun da ötesinde, toplum, bir kaos yaratıcısı olarak, tarihi sistemli biçimde yokediyor, saati yeniden kuruyordu. Bu düzlemde, kutsallık temsilcisi kralın belirleyici işlevi, tabiatın hep yeniden işlediğini göstermekti.

Moundang kralı kozmik bir güç ve sarayı bir mikro-kozmostu. Eşlerinin yaşadığı kutsal alanın çevresinde dolaşırken, güneşin hareketini tekrarlamış olurdu[175]. Dogonlar'da kutsal önder giysileriyle dünyayı temsil eder, evinde güneşin doğuşuna, yükselişine ve batışına göre düzenli bir biçimde yer değiştirerek nesnelerin evrensel ritmine uyar, kendisini göksel

172) Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi*, s. 267, 394.
173) Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 44.
174) Mircea ELIADE. *Le mythe de l'éternel retour*, s. 93.
175) Georges BALANDIER. *Le détour*, s. 40.

cisimlerin, özellikle de ayın hareketine bağlayan bağlarla takvimi belirlerdi: Şafakta yüzü doğuya dönük otururdu, gün batarken de batıya...[176].

Siyasi güce sahip olmak zamanı belirlemektir. Siyasi iktidarın, temsilci ötesinde, kurumsallaşarak süreklilik kazanması da, kesintisiz bir tarihin başlangıcı demektir. Bu kurumsallaşmaya ya da tarihe karşı direnen toplumsa, zamanla oynayarak, hep geriye dönüp dünyanın ve düzenin yaratılışını sürekli yenileyerek, tarihdışı kalır. İlkel ya da tarihsiz diye adlandırılan toplum, sanılanın tam tersine, kendi zamanını kendisi tayin eden toplumdur. Dizginleri elden kaçmış bir tarih ve dolayısıyla siyasi iktidar tarafından belirlenemez.

Göktürkler ve Hazarlar, tahta çıkma töreninde, önderin boğazını ipek bir kuşakla sıkar ve ona, boğulmak üzereyken, kaç yıl önderlik yapacağını sorarlardı. Yeni önderin, bilincini kaybettiği bir sırada gevelediklerine göre de, kaç yıl tahtta kalması gerektiğini saptarlardı[177].

İpler bu toplumun elindedir; kral da amansızca hizmetinde... Ne sevildiği, ne sayıldığı, ne de nefret edildiği belli olan kutsal bir hilkat garibesi, bazen bir yarı-hayvan... Toplumun, elinden çıkarmaya hiç de niyetli görünmediği denetim yetkisi altında, belki de toplumun en çok ezilen üyesi... Ölüye bakamayan, çeliğe dokunamayan, yalnızca konuşan bir iktidarsız; bazen ne söylediği bile önemli olmayan bir kutsal kukla. Sahte kralla, gerçek kral arasındaki fark, yalnızca, birincinin ikinciye göre çok daha kısa süre iktidarda kalmasıydı. İlk krallıklar bu denge üstüne kuruldu. Kral hüküm sürmez, toplumun kendisine zorla verdiği ve istediği zaman geri alabileceği, neredeyse traji-komik bir sosyal rol üstlenirdi. Krallık yapmaz, kralı oynardı; toplum da, kendi kendini yönetmiyormuş gibi, krallığı oynarken... Oyun bir oyun olmaktan çıkana, kralın eline savaşçının kılıcı ya da savaşçının eline kralın kılıcı geçene, Yasa'yı söyleyenle, onu uygulayan toplum arasındaki ilişki çerçevesinde kurulmuş gerçek bir kuvvetler ayrılığı sona erene, bu ayrılık üzerine oturmuş düzeni çiğneyen tiranlar boy gösterene kadar...

Roller değişir: Artık, astığı astık kestiği kestik kralın, hem sevdiği hem hırpaladığı bir soytarısı vardır. O krallığı alaya alır. Efendisine, kimsenin söylemeye cesaret edemediği şeyleri söyler. Ona nereden geldiğini hatırlatır. Kralın soytarısı, kralını soytarı yapmayı bilmiş eski bir toplumun soytarılaşmış yeni temsilcisidir. Modern krallığın negatifi... Oysa eskiden, Thongalar'da, bir tür saray görevlisi her sabah kralın kapısına dikilir ve

176) Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi*, s. 398.

177) Ümit HASSAN. *Eski Türk toplumu üzerine incelemeler*, s. 308; Sencer DİVİTÇİOĞLU. *Kök Türkler*, s. 132.

onun atalarını övdükten sonra, önderini en sert sözcüklerle kıyasıya eleştirirdi[178]. Bu eski tip görevli karşısında, kral toplumunun negatifiydi.

V. *Kurumsallaşmış Siyasi İktidar*

1. *Yağmur Yağdırıcılar, Hekimler, Gözbağcılar*

İlkel diye adlandırılanların Yasa'yla uygulama arasına koydukları aşılmaz engellerin en iyi örneğini Avustralya'daki Kaitishler vermişlerdir: Bir fratride yiyecek tabusunu çiğnemiş olanı, ancak bir başka fratrinin üyeleri cezalandırabilirdi[179]. Bu sınır bazen düpedüz bir düşmanlık sınırıydı: Trobriand adaları yerlilerinden Tabalular Lukwasisigalar'la yarı sürekli bir savaş içindeydiler. Ancak, savaşlar kimin yenilgisiyle biterse bitsin, ardından mutlaka törensel bir uzlaşmayla barış kuruluyor ve önderler savaş öncesi konumlarını koruyorlardı. Tabalular, savaştıkları klanın da bölgesi dahil olmak üzere, hiçbir çatışmanın değiştiremeyeceği genel denetim yetkisine sahiptiler. Tabalular'ın bu sarsılmaz üstünlüğü, önderlerinin güneş ve yağmur büyüsü yapma yeteneklerinden kaynaklanıyordu. Oysa alt düzeydeki Lukwasisigalar, savaşta daha etkili ve korkutucuydular. İki klan arasında kutsallığa ve savaşa ilişkin bu işbölümünü dikkat çekici kılan özellik, Lukwasisigalar'ın, düşmanları Tabalular'ın buyruklarını uygulama işlevini üstlenmiş olmalarıydı. Tabalu önderinin verdiği ölüm cezasını ezeli düşmanı Lukwasisiga önderi yerine getirirdi[180].

Öndersiz ve önderli ama yöneticisiz toplumlarda meşruiyet alanı, gücün kullanıldığı alandan koparılmıştı. Toplum, düzenlenme nedenini ya da düzenleyici bir ilkeyi kendi dışında tutuyordu. Yöneticili toplumların ortaya çıkışı, bu iki alanın birleşmesi, toplum içinden bir kesimin, düzenleyici dışsallığı sahiplenerek, eski insanüstü gücü toplum içinde maddileştirmesi demek olacaktır. Kuşkusuz, bir toplum tipinden ötekine nasıl geçildiğini, toplumla düzenleyici dışsallık arasındaki ilk ayrımın nasıl ortadan kalktığını, insanların ötesinde ve üstündeki gücün insani bir biçime nasıl bürünebildiğini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ama, en azından yöneticilerin, kutsal/kutsal olmayan ayrımı sayesinde ortaya çıktıkları ileri sürülebilir. Siyasi iktidarın önce farklılaşarak kutsal-

178) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 364.
179) Roger CAILLOIS. *L'Homme et le sacré*, s. 97.
180) Bronislaw MALINOWSKI. *Büyü, bilim ve din*, s. 108, 109.

laşmasına, sonra da kişiselleşmesine ve kurumsallaşmasına ortamı hazırlayan bu ayrımdır. Marcel Gauchet'nin deyimiyle, sorunun anahtarını dinsel olgunun derin köklerinde aramak gerekecektir. Kutsallık arayışı, toplumun varolma ilkesiyle kendisi arasındaki bir farklılaşmaya yol açar ve böyle bir farklılaşmayı yaşamayan, kutsal olmayanı/kutsala bağlamayan toplum yoktur. Her toplum, tarihin her anında, kendini, kendi dışına yerleştirdiği bir üstün güce göre anlamlandırmak zorundadır: İnsanların önce dünyadışı bir güç tarafından, sonra da bu gücü temsil edenlerce yönetilmesini mümkün kılan bir anlam borcu. Toplumlar kaçınılmaz olarak, varlık nedenleri ve güvenceleri saydıkları şeyden farklılaşmaya yönelirler. Siyasi iktidar farklılaşarak kutsallaşmış, sonra kişiselleşmiş ve de kurumsallaşmışsa, bunun nedeni, farklılaşma ve kutsallaşma, kişiselleşme, kurumsallaşma olasılığının, potansiyel olarak, baştan beri kutsal/kutsal olmayan ikileminde varolmasıdır: Toplumun kendi kendisini anlamlandırma zorunluluğu, ona bir kutsallık odağı yarattırdığı için, bu odak sonradan, kutsallıktan kurumsallığa nitelik değiştirebilmiştir. Toplumla, kendi dışında yarattığı güç arasında bir ilk farklılaşma olduğu için, sonradan toplum içi bir farklılaşma ortaya çıkabilmiştir. Toplum, yaygın sosyal denetimini, anlamını borçlu olduğu bir güce bağlı kıldığı için, sonradan o gücün kendi içindeki uzantısına sosyal denetim yetkisini terkedebilmiştir. Başlangıçta Yasa, ona göre düzenlenen toplumdan koparılmış olduğu için, sonradan Yasa'yı söyleyenler ve uygulayanlar toplumdan soyutlanabilmişlerdir. Toplumun kendisini düşünenden kendisini ayırarak kendisini düşünmesini sağlayan bir ilk kesinti[181] olduğu için, toplum sonradan kendisini bölebilmiştir.

Siyasi iktidar farklılaşmasının kökenini kutsal/kutsal olmayan ayrımında bulmak, kralların soyağacını da kutsallaştırmaktır. Siyasi gücün uzmanlaşma ve merkezileşmesinin kaynağı sosyal işlevlerdeki ilk farklılaşmayı yaratan dinsel törenler olduğuna göre, ilk krallar yalnızca dinsel önderler olabilirlerdi: Afrika'da, kutsal bir krallığın çoğunlukla, yağmur yağdırma işlevinden başka dayanağı olmayan bir önder otoritesiyle belirdiği saptanmıştır. Tabii yağmur yağdırma yeteneğinin büyüyle bağlantılı olduğu açıktır. Ancak bu toplumlarda din ve büyü, bugün sahip oldukları özerklikten ve hatta karşıtlıktan uzaktılar. Kutsal önderlikle büyücülüğün tam olarak çakıştığı söylenemezse de, ilk önderlerin bir anlamda büyücü de oldukları ileri sürülebilir. Frazer, Kic kabilesi önderinin, karnından konuşma yeteneğiyle, vahşi hayvan sesleri çıkararak saygınlık kazandığını

181) Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2*, s. 5, 25, 39.

söyler ve ilk önderlerin, sözcüğün tam anlamıyla bir gözbağcı olduklarını vurgular[182]. Géza Roheim'sa, Yumalar'da önderlerin her şeyden önce hastalıklarla mücadele ettiklerini saptadıktan sonra, önderliğin kaynağını bu ilk mesleğe bağlar[183]. Ancak hastalıklara karşı savaşın, büyünün ve dinin birbirine karıştığı bir alanda, önderin yağmur yağdırması, karnından konuşması ya da bir hastayı iyi etmeye çalışması arasında pek de fark yoktur[184]. Büyüyü ve büyücülüğü bütünüyle içermese bile, kaynak yine de dinseldir. Adler, "*Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre* ("*Yağmur yağdırıcılar, düzen sağlayıcılar*") başlıklı makalede, bu kutsal otoritenin çerçevesini, Frazer'a dayanarak, şöyle çizer:

1- Kutsal kral, isteyerek ya da istemeyerek, iyi ya da kötü amaçlarla kullanabileceği bir güçle tabiatı etkiler.

2- Kralın evrenin dinamik merkezi olduğuna inanılır ve bu nedenle, eylemleri, hatta yaşantısıyla dünyanın düzenini değiştirebilir. Öyleyse eylemleri ve yaşantısı sıkı bir denetim altında tutulmalıdır.

3- Kral, şu ya da bu biçimde güçlerini kaybederse, dayanağı olduğu dünyanın onun çöküşünden etkilenmemesi için, yokedilmelidir[185].

Önderlik, Yasa ve düzen bekçiliği olarak, kutsal bir kaynaktan doğar ve savaşçı niteliklerle asla bağdaşmaz: Winnebagolar'da toplum "yukarıdakiler" ve "yerdekiler" diye bölünmüştü. Yukarıdakiler dünyanın yaratılışıyla bağlantılıydılar ve barışla düşüncenin temsilcisiydiler; yerdekiler savaşıyor ve güvenliği sağlıyorlardı[186]. Siu kabilelerinden Osageler de, aynı yapılanmayı göstererek, biri barışı öteki savaşı temsil eden iki fratriye ayrılmışlardı[187]. Dinkalar toplumlarını balık oltasına sahip klanla, mızrağa sahip klan arasında bölüştürmüşlerdi. Dinsel törenleri düzenleme işlevi birinci klanın, savaş işlevi ikinci klanındı. İki işlevi birbirinden ayıran bu örgütlenmede üstün durumda olan ve önderleri üreten, birinci klandı[188]. Yeni Gine'deki birçok kabilede bir sağ önder, bir de sol önder vardı. Sol önder, yürütmenin başı olarak sağ önderin önerilerini uygulamaya geçirirdi; savaş da onun yetki alanına girerdi. Sağ önderse, barışı temsil edendi; toplum içi çatışmaları engellemesi için, bir dracaena yaprağını

182) James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté*, s. 116, 124.

183) Géza ROHEIM. *Origine et fonction de la culture*, s. 17, 18, 70.

184) Marcel MAUSS. *Sociologie et anthropologie*, s. 22.

185) Alfred ADLER. "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre". *Libre 2*, s. 65, 67.

186) Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale*, s. 148, 170.

187) Emile DURKHEIM-Marcel MAUSS. "De quelques formes primitives de classification". *Essais de sociologie*, s. 206.

188) Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 43.

sallayarak çatışanların arasına girmesi yeterliydi. Yorumbalar'da da açıkça göksel önder/dünyevi önder ayrımı saptanmıştı: Göksel önder yalnızca Yasa'yı söylerdi[189].

İlk önderler silah tutmazlardı ya da tuttuklarında önder olmaktan çıkarlardı: Lere Moundangları'nın kralı, her yıl bir kez yapılan ve en gencinden en yaşlısına kadar bütün erkeklerin katıldığı törensel bir avda bulunmak zorundaydı. Kral görkemli giysiler içinde, ardında eşleri ve silahlı savaşçıları, avcıların onu beklediği yere giderdi. Orada eşleri, halkının önünde, kralın giysilerini üzerinden çıkarır ve ayaklarına, onu kutsallığından arındırıcı bir su dökerlerdi. Kral ancak o zaman, halkının arasına karışıp ava çıkabilirdi. Ve avda krallık etmenin gereği yoktu: Avcılar onu alaya alabilir, el şakaları yapabilirlerdi[190].Afrika'da Gordioiler, aralarındaki en şişman adamı kral seçerlerdi[191]. Şişmanlıktan kıpırdayamamak iktidara yaraşan bir zenginlik ve rahatlık işaretiyse de, savaş etkinlikleri açısından pek de övülebilecek bir özellik sayılmazdı. Bu şişman krallardan iyi savaşçı çıkamazdı. İyi savaşçılarsa, çeşitli tekniklerle pasifize edilmesi gereken tehlikeli yaratıklardı.

2. *Savaşçının Düşmanı Dostumdur*

Baruyalar'da aoulatta denen büyük savaşçıların, saygınlıklarını borçlu oldukları kişisel güçlerini, toplumun huzurunu kaçıracak biçimde kullandıkları olurdu. Bu zorbalıklar, olsa olsa, komşuların domuzlarını öldürmek, eşlerine sarkıntılık etmek, karşı koyarlarsa onları dövmek ve kocalarını alaya alıp küçük düşürmek türünden eylemlerdi. Baruyalar, böyle bir zorbalığa yeltenen savaşçılardan kurtulmak için, son çare olarak, düşmanlarıyla işbirliği yapıyorlardı. Onlara, nerede ve ne zaman kendi savaşçılarını pusuya düşürebilecekleri konusunda bilgi sızdırıyorlardı[192]. Düşmanlar törensel savaşlar için ne kadar gerekliyse, toplum için tehlikeli bir savaşçı iktidarına son verebilecek aykırı müttefikler olarak da o kadar gerekliydi.

Önderin iktidarsız bırakılmasını sağlayan sosyal mantık açısından, savaşçı da sürekli dizginlenmesi gereken potansiyel bir iktidarlıydı. Savaşçının saygınlığından doğan üstünlüğün bir siyasi iktidar hiyerarşisine dönüşmesine izin verilmeyecekti. Kenya'da Gikuyular, savaştan dönenleri

189) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 234, 235.
190) Alfred ADLER. "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre". *Libre 2*, s. 61.
191) James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté*, s. 289.
192) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 174, 175.

düşmanlarının lanetinden koruyacak arındırma törenlerinde, savaşçıların uzun saçlarını keserken, onları kadınların giydiği türden uzun giysilerle de dolaştırırlardı[193]. Kutsal kral kutsanma törenleri sonrasında toplumdan dışlanırken, savaşçı ancak arındırma törenlerinden geçip savaşçı niteliklerinden sıyrıldıktan sonra toplumun içine sokulabiliyordu.

Bir Fidji atasözü şöyle der: "Bu krallık bir yıkıma doğru gidiyor. Çünkü bütün dişleri hâlâ ağzında olan bir insan tarafından yönetiliyor"[194]. Toplumun çıkarı, gençliğin ateşinin ve yıkıcılığının, yaşlılığın tecrübe, sabır ve sükûnetiyle dengelenmesini gerektiriyordu. Uygulamanın karşısında onu belirleyen, ama ondan ayrı tutulan Yasa, savaş önderinin karşısında sözü dinlenen, ama toprağına silahlı girilemeyen barış önderi vardı. Kaldı ki yarı sürekli savaşan toplumlar, genelde, gücünü kaybetmemiş bütün erkeklerin savaştığı ya da savaşmanın özel bir beceri gerektirmediği toplumlardı. Ancak bazı toplumlarda, her erkeğin savaşa katılmasını gerektiren durumlar dışında, savaşmayı kişisel ve sürekli bir uğraşa dönüştüren bir kesim oluşabilirdi. Bu, geleneksel sınırları zorlayan bir uzmanlaşmanın, bölünmenin, merkezileşme tehlikesinin işareti demekti. Toplum içinde ayrıcalık kazanmış bir savaşçı küme, kutsallığın temsilciliğine soyunarak, eline Yasa kitabını da alarak, farklılığını kutsallaşmış bir güç odağı olarak kullanabilirdi.

Farklılaşmış siyasi iktidara karşı toplum, bu tehlikeyi savaşçının kişisel saygınlık isteğini kullanarak önlemeye çalışacaktı. Savaşçı, bir özel girişimci olarak, farklılık ardında koşardı. Özel bir ada, özel bir görünüme sahip olup sivrilmek, kendisini toplumdan ayıran bir saygınlık edinmek, göze girmek, özellikle de kadınların beğenisini kazanmak isterdi. Toplum zorlayıcı güce yönelik bir farklılaşmaya dönüşebilecek bu farklı olma isteğine, savaşçıyı yalnız bırakarak cevap verirdi. Saygınlık çabuk unutulacak tek bir başarıyla korunamazdı; savaşçı bir anlamda kışkırtılır, hep tek başına en iyi, en tehlikeli savaşı vermeye zorlanırdı. Amansız bir rekabete itilerek, yalnız başına ölüme gönderilirdi. Savaşçıyı iktidarsız bırakmanın yolu, onu sürekli savaştırarak yoketmekti[195].

Her şeyden önce, saygınlık kolay kazanılmazdı. Crowlar'da iyi bir savaşçı olabilmek için, dört zor işin üstesinden gelmek gerekiyordu: Düşmandan at çalmak; vücut vücuda bir çarpışmada düşmanın silahını elinden almak; savaşta silahla ya da elle düşmana dokunmak; bir saldırıyı başarıyla yönetmek. Bunları pek az savaşçı becerebilirdi; birçoğu çılgınca

193) Jomo KENYATTA. *Au pied du mont Kenya*, s. 45.
194) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 245.
195) Pierre CLASTRES. "Malheur du guerrier sauvage". *Libre 2*, s. 71, 99.

yokolurken... Kabilenin en cesuru olmak isteyen gözükaralar, anlamsız yiğitlik gösterileriyle, ölümün kucağına atılırlardı. Bir tek savaşçının, bir düşman topluluğuna saldırdığı çok görülmüştü. Üstelik savaşçı olmak, yalnızca düşman karşısında değil, her an, hayatla kumar oynamaktı. Zulular'da, her savaştan sonra, yüksek rütbeliler, komuta ettikleri arasından, öldürülmesi gereken korkakları seçmek zorundaydılar; savaşta kimse korkakça davranmış olmasa bile[196].

Kahraman her kahramanlıkta yeniden yaratılır, savaşçı her savaşta yeniden doğar ve savaş bittiğinde, belleklerde ya da gerçek hayatta yokolurdu. Hafıza-i beşer nisyan ile maluldu ya da arkaik kollektif hafıza tarihdışıydı. Orada gerçek olaylara ve kişilere yer yoktu. Kişisel anılar önemsiz, savaşçı da yalnızca öteki dünyada yararlıydı. Arkaik zihniyet bireysel olanı reddeder, örneksel olanı korurdu[197].

Kaşgarlı Mahmut, Divanü Lugati't-Türk'de, Türkler'in savaşta ruhları da çarpıştırdıklarını anlatır: Ruhlararası savaşı hangi topluluk kazanırsa, gerçek savaştan da, o topluluğun zaferle çıkacağına inanılırdı[198]. Toradjalar'daysa, kafaavcıları avlarına çıktıklarında, kadınlar ruhlar evi *lobo*'nun kapılarını sıkıca kapatırlardı. Çünkü atalarının ruhları da savaşçıları korumak için onlarla birlikte sefere çıkarlardı ve evlerine bir yabancı girerse öfkelenip geri dönebilirlerdi[199]. Savaşın kaderini bile belirleyecek olanlar, gündelik ve ölümlü savaşçılar değil, gerçek kahramanlar olan ataların kafaavcısı ruhlarıydı... Bu toplum, tıpkı kral gibi, savaşçıyı da yaşayan bir ölüye dönüştürerek denetimi altında tutuyordu.

3. Yöneticiliğin Soyağacı

İlk toplumlarda da, önderler tuttuğunu koparan genç ve atak savaşçılar değildi. Toplumlar silahlı önderlere boyun eğmeyi çok sonra öğrendiler. Savaşçılar kutsal önderlerin önünde diz çökerlerdi ve mareşal sözcüğü eski töton dilinde yalnızca seyis anlamına geliyordu. Tabii, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını ilk kez biraraya kimlerin getirdiği sorusunu, kutsal önderin önceliğiyle açıklamak mümkün değildir. Hocart, Seylan'da, başarılı başkomutanların kendilerini kral ilan ettirip dinsel önderi devreden çıkardıklarını söylerken[200], eli kılıçlı seyislerin, efendilerinin kutsal kitaplarını ele geçirdiklerini düşünmektedir.

196) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 333, 334, 366.
197) Mircea ELIADE. *Le mythe de l'éternel retour*, s. 76.
198) Abdülkadir İNAN. *Şamanizm*, s. 81.
199) James George FRAZER. *Les origines magiques de la royauté*, s. 60.
200) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 251.

Zulu kralı Chaka'nın ölümünden sonra, komutası altındaki örgütlü savaşçılar topluluğu, iktidarı ellerine geçirmişlerdi[201]. Ama ya eski önderleri? O kutsal kökenli bir kral mıydı, yoksa krallaşmış bir savaşçı mı? Bu konuda ne söylenebilir ki? Savaşçının kutsal önderi altedip bir siyasi iktidar tipi yerine bir başka siyasi iktidar tipi oturttuğunu daha mantıklı bulan kuramcılar bile, bunun nerede, ne zaman, nasıl gerçekleştiği konusunda haklı olarak suskunluklarını korurlar. Onların yerine, mitoslar ve masallar gevezelik eder: Gözünü budaktan sakınmayan genç avcı ya da savaşçı, kutsal önderin kızını kapar[202] ve yeni bir saltanat başlar.

Morgan, yerli kabilelerinde barış önderleri *sachem*'lerden birinin bazen başönder sayıldığını, kimi yazarların onu bir krala benzettiğini, ancak başönderin olsa olsa bir kral karikatürü olabileceğini ve ona yürütmenin başı denilemeyeceğini yazar. İleride, yürütmenin, kral, imparator ya da başkan diye anılacak olan başı, yerli kabilelerinde tüm savaşçı önderlerin başı ya da başkomutanı olan kişiydi. Aztekler'in önderi Moteçuçuma'nın asıl görevi Teuctli diye adlandırılan başkomutanlık göreviydi. Ama kendisinden Barış önderinin görevlerini de yerine getirmesi bekleniyordu. Askeri bir görevli bu tür işlevleri de yüklenince, Yasa'yı söyleyen ve uygulayan bir kraldan farksızlaşıyordu. Morgan'a göre, iki alana ilişkin iktidarı tek elde toplayan bu siyasi konum, "barbarlığın aşağı döneminden bugüne dek" insanlığın tüm geçmişindeki en tehlikeli konum olmuştur[203].

Kutsal önderin kurban konumundan bu tehlikeli konuma, genel olarak, nasıl sıçradığı söylenemezse de, en azından niteliksel bir değişikliğin saptanabildiği yerler vardır: Frazer'ın *Altın Dal*'da aktardığına göre, Malabar kıyısındaki Kalikut krallığında, kral oniki yıl hüküm sürdükten sonra Maha Makkam ya da Büyük Kurban töreninde, halkının önünde boğazını kesmek zorundaydı. Ama XVII. yüzyıl sonlarında kesin bir değişiklik oldu. Yeni uygulamaya göre, artık kral kendini öldürmeyecek, ama onun yerini almak isteyen herhangi biri, tören günü, belki de kutsal yükünden kurtulmuş olan krala saldırabilecekti. Ne var ki bu saldırının başarılı olması mümkün değildi. Çünkü kral zorlayıcı gücünü hayatını korumak için kullanabiliyordu. Muhafızları, çevresinde, aşılması imkânsız bir duvar oluşturuyordu. Yine de krala ulaşamayacaklarını bile bile, mutlak bir ölüme yalın kılıç giden kahramanlar ya da yeni kurbanlar çıkıyordu. Kralın artık kendi yerine kurban edebileceği ve kurban olmak isteyen uyrukları vardı. Önderlerinin yaşamasına ya da ölmesine onlar karar

201) Robert LOWIE. *Traité de sociologie primitive*, s. 367.
202) Michel IZARD. "L'Etendue, la durée". *Anthropologie: Etat des lieux*, s. 259.
203) Lewis Henry MORGAN. *Eski toplum I*, s. 249, 251, 359, 366.

vermeyecek, Büyük Kurban törenini elindeki kılıcı kaldırarak açan kral onlar için karar verecekti. Aynı değişikliği Romalılar yüzyıllar önce yaşamışlardı. Romalı askerler IV. yüzyıla kadar, her yıl Satürn onuruna yapılan şenlikten bir ay önce, aralarından güzel bir delikanlıyı seçer, ona kral giysileri giydirir ve bir ay boyunca tüm tutkularını sınırsızca gerçekleştirmesine izin verirlerdi. Ama süre dolduğunda, genç adam, temsil ettiği tanrının sunağı üstünde boğazını kesmek zorundaydı[204]. Bu geleneğin, gerçek bir kutsal kralın kurban edilme töreninin uzantısı olduğu açıktı. Doğudan batıya, Malabar'dan Roma'ya, çok geç ya da çok erken bir dönemde, kurban edilmeye hiç de niyetli olmayan hırslı uygulayıcılar ya da gerçek-simgesel kurbanlıktan bıkan dinsel önderler, geleneksel kurban sistemini ve kutsal/kutsal olmayan ilişkisini değiştirmişlerdi.

4. Dinsel Bir İdeoloji Olarak Laiklik

Batı'da, Yasa'yı söyleyen Papa karşısında yalnızca birer uygulayıcı olması gereken krallar, laikleşme adı verilen bir süreçte modern devleti oluşturarak, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını biraraya getirerek, uygulama işlevine kutsal bir işlev de eklemişlerdi. Ama bu, kutsal önderlerin de arada sırada kılıç dersleri almadıklarını göstermez. Haçlı seferlerinin gizli amacı Papalık'a bağlı bir silahlı güç oluşturmaksa[205], kutsal önderin ne tür bir iktidar ardında olduğu açıktır. Papa zorlayıcı güce sahip olmaya niyetlenmişse, kutsal/kutsal olmayan ayrımını da yoketmeyi göze almıştır; ruhani gücünü cismani bir güçle birleştirerek...

Laiklik kavramının aykırı yanı burada ortaya çıkar: Kavram, sözlük anlamıyla ve ruhani alanın cismani alandan ayrılması anlamında, "devletin, dinsel güce, Kilise'nin de siyasi güce sahip olmaması" diye açıklanmaktadır. Bu, Yasa'yı söyleyen Papa'nın otoritesiyle (*Auctoritas*) Yasa'yı uygulayan kralın gücünün (*Potestas*) birbirine karıştırılmaması gereğini ortaya koyar. Laiklik buysa, söz konusu ayrım insanlık tarihi kadar eskidir. Yukarıda gözden geçirilmiş olan ve Yasa'yı uygulamadan, kutsal otoriteyle kutsal olmayan gücü birbirinden ayıran tüm toplumlar, sözcüğün tam anlamıyla laiktir. Siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını birleştiren modern krallıksa bu anlamda laik olamaz; Hindular olur...

Hindular'da toplum hiyerarşik bir biçimde, yukarıdan aşağıya, Brahmanlar ya da rahipler, Kshatriyalar ya da savaşçılar, Vaiçyalar ya da

204) James George FRAZER. *Altın Dal* I, s. 221; *Les origines magiques dela royauté*, s. 330, 298, 299.

205) Odilon CABAT. "Les croisades". *Histoire des idéologies* II, s. 101, 116.

tacirler, Çudralar ya da ayak işlerine bakanlar ve dokunulmazlar diye adlandırılan beş kategoriye bölünmüştü. Brahmanla Kshatriya arasındaki ilişki yalnızca rahiple kral arasındaki değil, aynı zamanda rahiple diğer dört kategori arasındaki kesin bir ayrım ilişkisiydi. Kutsal otorite karşısında kutsal olmayan güç ya da Dumont'un deyimiyle Statü karşısında İktidar, bu beş kategoriyi kutsal olan/olmayan iki alanda paylaştırıyordu. Rahibin mutlak üstünlüğü altında kral, ideal olanla edimsel olan, düşünceyle olgu, Brahman bilgeliğiyle ampirik dünya arasındaki bağı kuruyordu. Rahipler Yasa'yı söylüyor, o elini kana buluyordu... İki işlev arasındaki bu zorunlu "dayanışma-ayrım-hiyerarşi" ilişkisi, *Aitareya Brahmana*'da iki çalgıcıyla anlatılır: Biri Brahman'dır, gündüz çalan; öteki Kshatriya'dır, gece çalan... "İşte sizin kralınız" der Brahmanlar topluma, Kshatriya'yı göstererek, "Bizim kralımızsa Soma'dır". Ve "Brahman, kralı kendisinden güçsüz kılar; kral düşmanlarından daha güçlü olsun diye"[206]. Bu sosyal yapılanma, aşama aşama saf olmayandan safa ya da kutsal olmayandan/kutsala giden dinsel bir hiyerarşiden başka şey değildir. Laiklik ruhani olanın cismani olandan ayrılmasıysa, Ansart'ın deyimiyle bu sosyal açıdan hiyerarşik dinsel ideoloji de laiktir[207].

Papa Gelasius I 500'e doğru, *De Anathemis Vinculo* adlı kuramsal yapıtta, İsa'nın, hem kral hem de rahip olma savındakilere karşı, farklı işlevler ve saygınlıklarla, iki iktidarı birbirinden ayırdığını belirtir. Papa'ya göre yalnızca şeytan bu iki işlevi birleştirmeye çalışabilir. Katolik Kilise'nin iktidar kuramı, tanrısal olanla dünyevi olanın kesin olarak ayrı tutulmasını savunur. Laiklik buysa, söz konusu kuram da su götürmez biçimde laiktir; VIII. yüzyıla kadar Katolik Kilise de... Papalık VIII. yüzyıl ortalarında bu geleneksel tavrını değiştirir: Stephanus II, ilk kez dünyevi anlamda siyasi bir rol oynayarak, Franklar'ın kralı Kısa Pépin'le anlaşma yapar ve Papalık'a bağlı toprakların, dünyevi hakların onun tarafından tanınmasını sağlar. Tanrısal olanla dünyevi olan arasındaki eski ilişki yokolmuş, kutsallığın temsilcisi kutsal olmayan alanda da hüküm sürmeye başlamıştır. Dumont'un *hiyerarşik diyarşi* diye adlandırdığı ve kutsal olmayanı/kutsala, onları birbirinden uzak tutarak, bağlayan bağ koparken, iki alan ya da işlev bileşmektedir[208]. Papa zorlayıcı güç elde etmek için giriştiği mücadelede başarılı olsaydı, krallarla arasındaki savaşı kazansaydı, Yasa'nın anlamı açısından değilse bile, gücün kullanımı

206) Louis DUMONT. *Homo hierarchicus*, s. 93, 108, 352, 353.
207) Pierre ANSART. *Les idéologies politiques*, s. 119.
208) Louis DUMONT. *Essais sur l'individualisme*, s. 52, 57.

açısından hiçbir şey değişmeyecekti. Kral kullanıma ilkeyi, uygulamaya Yasa'yı ekleyeceğine, Papa ilkeye kullanımı, Yasa'ya uygulamayı katmış olacaktı. Global olarak hayatı düzenleme savındaki krallık, kralın Yasa'yı söyleme gücüyle, aynı zamanda dünyevi bir kutsal odağa dönüşeceğine, global olarak hayatı düzenleme savındaki kutsal odak, Papa'nın uygulama gücüyle, ruhani bir krallığa dönüşecekti. Papa'nın "Yasa ve uygulama birarada olmalı" savına, kralın aynı savla karşılık verdiği ortadadır. O da tıpkı Papa gibi, iki işlevi, Yasa'nın söylenmesini ve uygulanmasını biraraya getirerek tek güç olmaya çalışmaktadır. Eğer laiklik iki gücün birbirinden ayrılması değil de, Papa'yla aynı amacı güden kralın, onun kutsal gücünü ele geçirme mücadelesiyse, bu kavram, Batı siyasi tarihinde kesin bir dönüm noktası olan, amansız bir kurumsallaşmış siyasi iktidar savaşından başka şey anlatmaz. Laiklik, kralın, bir başı Papa olan ikibaşlı bir yapılanmayı kırarak, uygulama gücüne Yasakoyucu gücü de ekleyerek, tek global düzenleyici konumuyla özerkleşmek için verdiği bir siyasi iktidar savaşıysa, laikliğin yukarıdaki sözlük tanımı hem düşünsel açıdan, hem de sosyal gerçeklik açısından anlamsızdır.

Tabii laiklik, devletin dünyevi etkinlik alanından bağımsızlaşmış bir dinsel alanda, kişiyi vicdanıyla başbaşa bırakan bir inanç sorunu da olamaz. Teolojik söylem de, dolaylı ya da dolaysız, sosyal hayatın her yönünü kapsar[209]. Bu iki alanın ayrılmasıyla, toplum, sözde birbirinden bağımsız, din ve dünya adlı iki parçaya bölünmek istenmektedir. Ama bu mümkün değildir, çünkü iki alan da hayata ilişkin kurallar içerir. Ve hayata ilişkin kurallardan, özerk iki kategori oluşturulamaz[210]. Ne Papa ne de kral böyle iki kategorinin varolabileceğine inanacak kadar saftı. Onlar dinsel düzenlenmenin sosyal, siyasi bir olgu olduğunu çok iyi biliyorlardı. Kullarını vicdanlarıyla başbaşa bırakmak için değil, onları yönetebilmek için birbirlerinin boğazına sarıldılar. Laikleşme süreci bu acımasız hesaplaşma sürecidir.

Papalık'la mücadele eden İngiltere kralı James I'e karşı, 1613'te yazdığı *Defensio Fidei*'de Francisco Suárez şunu savunuyordu: Kilise'ye bağlı tüm krallıklar üzerinde, Papa'ya doğrudan cismani iktidar sağlayan hiçbir şey yoktur. Kilise manevi bir bütündür, siyasi bir birlik oluşturamaz, cismani alanda doğrudan ve evrensel bir iktidarından sözedilemez... Ama Kilise'nin her yerde Kutsal Kitap'ın öğretilerini yayma hakkı varsa, bu hakkın kullanılmasını zorla engelleyen herkes Kilise'nin hakkını çiğnemiş

209) Pierre ANSART. *Idéologies, conflits et pouvoir*, s. 33.
210) Arthur Maurice. HOCART. *Rois et courtisans*, s. 242, 243.

olur ve Kilise bu hakkını koruyabilir[211]. Kralın ruhani, Papa'nın da cismani alana el atmasına karşı çıkarak, ruhani iktidar açısından kralı, cismani iktidar açısından da Papa'yı sınırlamak laiklikse, Papalık savunucusu cizvit din adamı bir laiklik abidesinden başka şey değildir. Ne var ki Suárez, ne için, nerede, ne zaman mücadele edildiğini biliyordu. Kilise'nin siyasi gücünü kaybetmeye başladığı bir dönemde, onun ruhani alandaki üstünlüğünü elden geldiğince korumaya, Kilise'nin krallık içinde erimesini engellemeye çabalıyordu. Boş bir çaba... James I Papa'nın elinden asasını almak, dinin belirleyicisi olmak, Yasa'yı söylemek istiyordu ve bunu başaracaktı.

Kilise'ye karşı Krallık: Kralın bu çerçevede verdiği siyasi mücadele olarak laiklik, kabaca din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılmasını değil, bunun tam tersini anlatır. Toplumlar, kişiselleşmiş(kral-devlet) ve kurumsallaşmış (ulus-devlet) siyasi iktidarlı toplum dışında, kutsalı/kutsal olmayandan, dinsel önderi uygulayıcıdan, ilkeyi kullanımdan, Yasa'yı uygulamadan kesin bir biçimde soyutlamışlardır. Bu ilk ayrımı sürdürmeyen ve iki alanı teke indirgeyen kurumsallaşmış siyasi iktidarlı toplumda ya da Hobbes'un, bir eline kılıcı öteki eline asayı vererek çizdiği Leviathan'da[212], siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı denen iki unsur iç içe geçmiştir[213]. Laiklik dinsel alanla dünyevi alanın birbirinden uzak tutulması, bağımsızlaştırılması değil, biraraya getirilmesi, güçlerin birleştirilmesidir. Modern krallıkta, kendisine rıza gösterilen otoriteyle, boyun eğilen meşru şiddet tekeli adlı güç ya da *auctoritas*'la *potestas* kaynaşır; bunun adı da Kuvvetler Birliği'dir...

5. *Modern Krallık = Kuvvetler Birliği*

Merkezileşme sürecinde, yürütmenin başı kutsal önderi ya da kutsal önder yürütmenin başını devredişi bırakıp, geleneksel bir ayrımı yokeder. İnsanlığın sürüden bölünmemiş topluma sıçradığı andan beri sürdürdüğü gerçek bir Kuvvetler Ayrılığı sona erer. Kurumsallaşmış siyasi iktidarın birleştirici mantığı, ayrılığı bir özleme dönüştürür: Mitolojik bir özlem ya da somut; yaşanmış bir ayrımın kuramsal kalıntısı...

Kuvvetler Ayrılığı denilince akla Montesquieu gelir: Soylu fransız o güne kadar kimsenin hayal bile edemeyeceği şeyi yapmış, yasama-yürüt-

211) Francisco SUAREZ. *Vitoria et Suarez*, s. 193, 195.

212) Thomas HOBBES. *Léviathan*.

213) Gérard MAIRET. "La genèse de l'Etat laique". *Histoire des idéologies II*, s. 284, 312; *Le dieu mortel*, s. 40.

me-yargı diye adlandırılan üç gücün birbirinden ayrı tutulması gerektiğini söylemiştir. Montesquieu gerçekten böyle bir ayrımı önerdiyse, Kuvvetler Ayrılığı'nın geç kalmış mucidi olarak, kronolojik açıdan yazıyı bulan toplumdan bile daha geride olduğu söylenebilir. Ama Charles Eisenmann'a bakılırsa, Montesquieu Montesquieu'cülere rağmen Montesquieu'dür ve okuyabilme fırsatı bulanlar için, kendisine söyletilmek istenenleri söylemediğini yazabilme fırsatı bulmuştur[214].

İran Mektupları yazarının yöntemi açık ve etkilidir: Kültürel benzeşmezliklerden yola çıkar ve toplumunun yapılanmasına, dışarıdan açılmış bir pencereden bakmaya çalışır; söz konusu yapılanmada kendisine göre çarpık olan yanları gösterebilmek için... *Kanunların Ruhu XI. kitap VI. bölüm*, bu tekniği açığa çıkaran iyi bir örnektir. Montesquieu'nün içinde yaşadığı yapılanma Kuvvetler Ayrılığı'na yer vermez: İki düzlemde okunması gereken kitap, ilk düzlemde, satır aralarında, Fransa'da ne olmadığını söyler. Buraya kadar sorun yoktur. Sorun, Montesquieu, olan karşısında, olması gerekeni söylemek için, Fransa adlı krallığa çok yakın bir pencereden, İngiltere'den baktığında çıkacaktır. Çünkü Montesquieu'nün bu ülkeden önerdiği de bir Kuvvetler Ayrılığı değildir.

Burada ideal olanı gösteren örnek olarak İngiltere'nin seçilmesi üstünde durmak yersiz olur. *İran Mektupları* da ne İranlılar tarafından, ne de İran'dan yazılmıştı. Montesquieu, James I'in torunlarının "böyle bir özgürlükten yararlanıp yararlanmadıklarını incelemenin onun işi olmadığını" söylerken, örneğin gerçek olmaktan çok kurgusal olabileceğini sezdirmektedir. Bu açıdan, sözde Kuvvetler Ayrılığı kuramı gerçek bir ayrılığa denk düşseydi, İngiltere'de böyle bir ayrılık olmasa da hiçbir şey değişmeyecekti. Ne var ki, bir ayrılığı temel aldığı varsayıldığı sürece, bu kuramda görmezden gelinemeyecek çatlaklar belirir: Her şeyden önce, *Kanunların Ruhu*, yargılama gücü diye adlandırılabilecek bir üçüncü gücü düpedüz yoksayar: "Sözü edilen üç güçten, yargılama gücü bir anlamda sıfırdır. Geriye yalnızca iki güç kalır". İç güçten birinin hemen elenmesinin nedeni açıktır: Yargılama işlevi kaçınılmaz biçimde Yasa'ya bağlıdır; Yasa'yı söyleyenin söylediğini yeniden söyleme işlevinden başka şey olmadığı için... Ulusun yargıçları Yasa'nın sözlerini dile getiren ağızlardan başka şey değildirler: Onun gücünü ve kesinliğini asla etkileyemeyecek güçsüz varlıklar. Öyleyse, güç olmayan bu işlevin, "sözü edilen üç güç" arasında ne işi vardır? –Montesquieu gerçek bir soylu olarak kendi kendisiyle tutarlı, amacı da açıktır: Soyluların ve yalnızca onların, kralın keyfi

214) Louis ALTHUSSER. *Montesquieu, la politique et l'histoire*, s. 98, 108.

yargılamalarından kurtarılması... Soyluların, ulusun sıradan mahkemeleri önünde değil, yasama organının soylulardan oluşan kesimi önünde yargılanmaları gerekir. Bu yüzden Montesquieu soylu bir kaygıyla, yargı organlarının uzmanlaşmış ve süreklilik kazanmış organlar olmaması gerektiğini söyleyecektir: Yargılananlar soylu olmadığı zaman da, yargılama işlevi düzenli toplanan bir organın elinde bırakılmamalıdır. Halk arasından, yılın belli zamanlarında, yasanın gösterdiği biçimde ve gerekli olduğu sürece etkinlikte bulunan bir organ, seçimle oluşturulmalıdır... Yoksa aynı *corpus* içinden seçilen yargıçlarla bu güç kullanılırsa, güçler biraraya gelmiş demektir. Yasa'ya bağlı kalması gereken yargının, yalnızca bir işlev olarak, soylular lehine özelleştirilmesi. Montesquieu'nün ünlü, yargının bağımsızlığı kuramının özü budur: Krala ya da krallığa, "ekmeğini yiyen kamu görevlileri bağımsız olamaz, önce soyluları sonra da –tabii soylular sayesinde– halkı sen yargılama", diyebilmek...Yargının böyle özelleştirilmesinin, bir özerkleştirme olmadığını Montesquieu çok iyi bilir: Yargı organları belirsiz de olsa, yargılama öylesine bir belirginlik taşımalıdır ki, kesin bir Yasa metninden başka şey olmamalıdır[215]. Gerçekten de geriye iki güç kalır. Yargı değil, bunlara eşdeğer bir güç olmak, ikincil bir güç bile sayılmaz. Montesquieu'de yargılama işlevi, bir güçler birliği içinde eridiğinde de, yargılayanın belirsizleştirilmesiyle diğer iki güçten soyutlandığında da, özgül bir güç olamaz. Yargı Yasa'nın kölesidir; yeter ki yargılayan kralın kölesi olmasın...

Kaldı ki, önce bir güç olmaktan çıkarılan işlev, Montesquieu'nün önerdiği belirsizlikten, özellikten de olmakta ve en azından bir bölümüyle, Yasama organının soylular kesimine bağlanmaktadır... Ve bu, hukuki değil, siyasi güvenceler arayan soyluların korunmasına yönelik bir kuramsal çabadır[216]; krallığa karşı da, geç kalmış bir soylu savunusu... Geriye kalan iki güç paylaştırılabilecekse bile, *Kanunların Ruhu*, güç olmayan bir üçüncü güçle donatılmak istenen soyluların, bu paylaştırmadan pay alamayacaklarını çok iyi gösterir.

Aslında Kuvvetler Ayrılığı kuramında aslan payını kendine ayıran ya da iki gerçek güce el koyan kraldır. Gerçekte olduğu gibi, *Kanunların Ruhu kitap XI*'de de yasama gücü yürütme gücünü engelleyemez, onun Yasa'yı nasıl uyguladığını inceleyebilir, ama yürütmenin başını ve dolayısıyla davranışlarını yargılayamaz[217]. Oysa yürütme gücü yasama gücünün

215) Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes*, s. 265-270.
216) Louis ALTHUSSER. *Montesquieu, la politique et l'histoire*, s. 102.
217) Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes*, s. 268.

girişimlerini engelleme yetkisine sahiptir ya da kralın veto yetkisi, Montesquieu'nün sözde Kuvvetler Ayrılığı kuramında, yasama gücünü yürütme gücünün güdümü altına sokar[218].

Modern krallık, Montesquieu döneminde Fransa'da ya da İngiltere'de, ya da herhangi bir dönemde dünyanın herhangi bir köşesinde, *Kanunların Ruhu*'nda anlatıldığı biçimde, din adamlarının ve soyluların soyutlanmış olduğu bir düzlemde, güçleri bileştirmektedir; Montesquieu'nün, olması gerekeni değil, olanı söylediği satırlarla:

"Her devlette üç tür iktidar vardır...Birincisiyle hükümdar ya da yüksek görevliler, belli bir süre ya da her zaman için, yasalar yapar, yapılmış yasaları düzeltir ya da iptal ederler. İkincisiyle hükümdar barış ya da savaş yapar, elçiler gönderir, elçileri kabul eder, güvenliği sağlar, istilaları engeller. Üçüncüsüyle, suçları cezalandırır ya da özel kişiler arasındaki anlaşmazlıkları çözümler. Bu son güce yargılama gücü denir; ikincisine de devletin uygulama gücü... Avrupa'da birçok krallıkta, yönetim ılımlıdır, çünkü ilk iki iktidara sahip olan hükümdar, sonuncunun kullanımını uyruklarına bırakır."[219]

Kral Yasa'yı söyler, yargılar ve cezalandırır:

Montesquieu Paris'te 1755'de öldü. Robert François Damiens de, aynı şehirde 1757'de: Suçu baba katili olmaktı. 2 Mart günü, Grève meydanında, seyirciler önünde, çelik kıskaçlarla bacaklarından, baldırlarından, kollarından ve göğüslerinden parçalar koparıldı. Bu işlemi yapan cellat oldukça zorlanıyor ve kıskaçlarıyla, aynı yerde, ancak iki üç denemede yeterince büyük yaralar açabiliyordu. Sonra yaraların üstüne, bir kepçeyle, erimiş kurşun ve kızgın yağ döküldü. Damiens dehşet verici çığlıklar atıyor, "bağışla beni Tanrım" diye bağırıyor ve arada başını kaldırıp yaralarına bakıyordu. Dört at getirildi ve bacaklarıyla kolları halatlarla bu atlara bağlandı. Atlar kırbaçlandı; kollar ve bacaklar kırıldı, ama kopmadı. Onbeş dakika süren bu uğraştan sonra, bacaklara bağlı halatları çeken atlara, iki at daha eklendi, ama altı at da istenen sonucu vermedi. Hâlâ başını kaldırıp kendini seyredebilen Damiens, çevresindeki din adamlarına "beni öpün" dedi ve peder Marsilly onu alnından öptü. Sonra, suçlu, cellatlara, kızgın olmadığını, işlerini yapmalarını söyledi ve onlardan kendisi için dua etmelerini istedi. Saint Paul kilisesi papazına da, ilk ayin için, aynı dilekte bulundu. Atlar iki üç kez daha kırbaçlandıktan sonra, onlardan ümidini kesen cellat Samson ve yardımcıları, ceplerinden

218) Louis ALTHUSSER. *Montesquieu, la politique et l'histoire*, s. 168.
219) Charles de Secondat MONTESQUIEU. *Oeuvres complètes*, s. 265.

çıkardıkları bıçaklarla, bacakları, gövdeye bağlandıkları yerden kestiler. Önce sağ bacağa koşulu iki at, sonra da sol bacağa koşulu iki at, bacaklarla birlikte serbest kaldı. Kolları da, omuzlara bağlandıkları yerden kemiğe kadar kesmek gerekti. Önce sağ kolla, sonra da sol kolla, iki at uzaklaştı. Damiens'den geriye kalan hâlâ yaşıyor ve alt çene konuşmak ister gibi oynuyordu. Onu canlı canlı ateşe attılar. Kol ve bacaklar da gövdeyi izledi... İşkence, bir sorgulama ve cezalandırma yöntemi olarak, insanlık tarihi kadar eskidir. Ama bu kadar eski olmayan, tabii 1757 gibi çok geç bir tarihte de keşfedilmeyen şey, Yasa'yı söyleyen olarak ortaya çıkan önderin, otoritesine eklenmiş gücü böyle bir kurban töreninde kanıtlamasıdır: Silahlı bir güçle beliren kral iktidarında, düzene yönelik işlevle savaşçı işlev biraradaydı. Adalet kralın silahlı adaleti olmuştu. Yasa onun bedensel-siyasi gücünü içeriyor ve suçlu, Yasa'yı çiğnerken, ilkeye, kralın bedensel varlığında saldırıyordu. Damiens, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımının birleştiği modern krallıkta, kralın kan düşmanına dönüşmüştü. Artık her suçu, tıpkı bu suç gibi, kişisel bir kan davası olarak gören kral, Damiens'i halkının önünde parçalatarak ve altettiği bu bedeni teşhir ederek, uyruğun küstahlığının öcünü alıyordu[220]:

İbret-i âlem için... ya da vücut vücuda bir mücadelede, zorlayıcı gücüyle ne denli üstün olduğunu topluma göstermek ve öğretmek için.

220) Michel FOUCAULT. *Surveiller et punir*, s. 10, 1151, 61.

III

Siyasi İktidarın Cinsiyeti

I. İlkellerde Tenasül Hayatı

1. Salgıların Savaşı

Siyasi iktidarı hedef alan çalışmaların gözden uzak tutamayacağı bir gerçek şudur: Kadınlar, bir erkekler dünyasında, işgücü olarak toplam çalışma saatlerinin üçte ikisini karşılar, buna karşılık toplam gelirin yalnızca onda birini alır ve maddi zenginliklerin yüzde birine bile sahip olamazlar[1].

Bu gerçekten yola çıkarak, her toplumda sosyal ve siyasi farklılaşmanın ilk işaretini kadın/erkek ayrımında görenler için, siyasi iktidarı cinselliğe gönderme yapmadan düşünmek mümkün değildir[2].

Toplumun uyduğu ilk yasanın, toplumun toplum olarak kurulmasını sağlayan ilk iki kuraldan birinin haram birleşme yasağı olduğunu savunan Georges Balandier, cinsel ilişkilerin böylece düzene sokulmasıyla, toplum içi ilişkilerin de belirlendiğini söyler[3]. Cinsel düzenlenmeyle, erkekler

1) Nicole-Claude MATHIEU. "Différenciation des sexes". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, s.663.

2) Georges BALANDIER. "Le politique des anthropologues". *Traité de science politique* I, s. 325.

3) Georges BALANDIER. *Le détour*, s.61,62.

için yasaklanmış ve yasaklanmamış, dolayısıyla da alınabilir ve verilebilir kadın kategorileri oluşur. Kadınların erkeklerarası bir değiş-tokuş aracına dönüşmesi, kadınlar üzerinde genel bir erkek hakimiyetinin varlığını ortaya koyar. Toplumun bağrında ortaya çıkan bu farklılaşma, toplum içi eşitsiz ilişkilerin, yönetenler/yönetilenler ayrımının ilk biçimidir. Ve her toplum, iktidar sözcüğünün cinsel anlamı da göz önünde tutularak, erkekler yönetiminde, erkek toplumudur.

Öncelikle kadınlar üzerinde kurulan bu hakimiyeti, karşı cinsi bir yandan potansiyel bir tehlike, diğer yandan da aşağı bir sosyal katman olarak sunan erkek söylemi meşrulaştırır. Ancak bu küçültücü söylemi ve meşrulaştırdığı erkek üstünlüğünü sarsan gerçek, dışlanan varlığın doğurganlığı nedeniyle bir yaratıcı olmasıdır; yönetilenlerin de, yönetenlerin de yaratıcısı... Beslemeyen ve doğurmayan kesimin, besleyen ve doğuran kesime karşı giriştiği saldırı ve kurduğu hakimiyette[4], erkek söyleminin başlıca hedefi söz konusu yaratıcılık olacaktır.

Birçok basit toplumda, kadının doğurganlığını önemsizleştirmeye yönelik inançlar bu yüzden yaygınlaşmıştır. Margaret Mead, Rossel adası sakinlerinin, babanın, bütünüyle edilgen bir hazne saydıkları ananın içine yumurtladığına inandıklarını söyler[5]. Kadınla çocuğu arasında hiçbir bağ bulunmadığını düşünen bu tür birçok toplumda, kadına karşı, erkek spermini tek ya da ilk yaratıcı olarak yücelten bir söylem gelişmiştir. Yaratıcılıkları konusunda erkeklerin en basit toplumlardan başlayarak büyük bir özenle ortaya koydukları erkek-kuramsal çabayı izlemek, siyasi iktidarın perde arkasını görebilmek açısından yararlıdır.

Maurice Godelier'nin incelediği Yeni Gine Baruya toplumunda, kadınların erkeklere bağımlılığını meşrulaştıran inanç, spermin, genel olarak güç, özel olarak da süt yaratıcısı diye yüceltilmesiydi. Baruyalar bu yüzden felasyoyu kurumsallaştırmışlardı: Erkekler, evliliğin ilk gününden başlayarak, karılarına düzenli bir biçimde spermlerini yuttururlardı. Spermin, kadınların göğüslerini geliştirdiğine, onları doğurabilir ve süt verebilir kıldığına, adet günleri ya da doğum sonrası zayıf düştükleri zaman da güçlendirdiğine inanılıyordu. Sütün spermden doğduğuna ilişkin bu inanç, Baruya kadınıyla erkeği arasındaki siyasi iktidar ilişkisini hemen açığa çıkarıyordu. Kadınlar, çok kadınsı bir açıdan ya da doğurganlık açısından bile erkeklere bağımlı kılınıyor ve önce bu alanda, sonra da her yerde özerkliklerini kaybediyorlardı... Üstelik, hayatın kaynağı olarak sunulan sperm, yalnız kadınlara değil, inisyasyon dönemindeki erkek

4) Fatna Ait SABBAH. *La femme dans l'inconscient musulman*, s.128.
5) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 44.

çocuklara da yutturuluyordu. Bunlar, içinde birer erkek olarak yeniden doğduklarına inanılan dünyaya katıldıktan ya da erkekler evinde yaşamaya başladıktan sonra, bu inisyasyon (geçiş) dönemine daha önce girmiş olanların spermleriyle beslenirlerdi. Uygulama, çocuk büyüyüp güçlenerek tam bir erkek oluncaya kadar sürerdi. Baruyalar'a göre onun bir erkek olarak gelişmesini sağlayan spermdi... Erkeklararası bu ilişki, eşcinsel bir renk taşısa da, Baruyalar'ın sodomiyi gülünç ve iğrenç buldukları düşünüldüğünde, söz konusu sperm alışverişinin, öncelikle, sosyal düzenlenme açısından değerlendirilmesi gerekecektir. Bu toplum spermle beslenmeyi sıkı biçimde kurallandırmıştı: Evli olan ve kadın vajinasıyla kirlenmiş sayılan erkekler ya da evli olmasalar bile, inisyasyon dönemindeki çocuğun ana ve baba tarafından akrabaları ona spermlerini sunamazlardı[6].

Ancak, bu konuda Nicole-Claude Mathieu'nün,"*Quand céder n'est pas consentir*" ("*Teslim olmak, razı olmak değilken*") başlıklı makaledeki uyarısını da dikkate almak ve sosyal mantığın arkasında yatan eşcinsel bir boyutu, özellikle kadın/erkek ilişkisi açısından, gözden kaçırmamak doğru olur. Baruya toplumu gibi, şiddetli bir erkek hakimiyetinin gözlemlendiği toplumlarda, kadınları dışlama mantığı, aşırı kurumsallaşmış bir erkek eşcinselliğine denk düşer. Kadınları aşağı sınıf olarak gören erkekler arasındaki yakın dayanışmanın eşcinsel bir nitelik taşıması ya da onları salt bir üreme aracı olarak, erkeklerce belirlenmiş bir cinsel işleve zorlayan sistemin, eşcinsel bir sistem olması şaşırtıcı değildir[7]. Mead, kadının cinsel rolünü bütünüyle değersizleştiren bir eğitim sistemi uygulayan Manular'da, sodominin yaygınlaşmasının tabii olduğunu söyleyecektir[8]. Öte yandan, bir erkek hakimiyeti olarak kadın değiş-tokuşu evrensel bir olguysa ve değiştirilen kadınlar aracılığıyla erkekler arasında kurulan ilişki, eşcinsel bir nitelik taşıyorsa[9], gizli de olsa, eşcinsellikle, az ya da çok, damgalanmamış erkek topluluğu kalmaz. Enriquez'e göre, münferit örnekler ötesinde, erkek toplulukları olan tüm örgütler eşcinsel bir nitelik taşırlar. Üstelik bunun açık bir eşcinsellik olması gerekmez; eşcinsel ilişkilerin yasaklandığı bu topluluklarda, kadının dışlanmasıyla pekişen ve her sosyal kümenin simgesi olan "erkeklerarası kardeşlik" aslında gizli bir eşcinsellikten başka şey değildir. Söz konusu kurumlar içinde, her erkek, birer fallus taşıyıcısı olan karşısındaki ikizinde, erkekliğinin kanıtı-

6) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 90, 94.

7) Nicole Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraisonnement des femmes*, s.217.

8) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 99.

9) Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*, s. 194.

nı ve erkeklerarası bir dayanışmanın kadın düşmanı eşcinsel hazzını bulacaktır[10]. Pascal Bruckner ve Alain Finkielkraut, sosyal sistemler bir tek cinsellik tipini desteklerler, o da belli bir erkek eşcinselliğidir, derler: Kadını ikinci cinse dönüştüren değiş-tokuş, her türlü cinsel kategorileştirmeye öncel olan, temel nitelikli bu erkek eşcinselliğinin belirleyiciliği altında gerçekleşir[11]. Bu bağlamda, kurumsallaşmış erkek eşcinselliği, erkeklerin kadınlar üzerindeki baskısıyla özdeşleştirilebiliyorsa, kadına değer vererek ona kapılarını açan her sosyal kümeleşmede erkek eşcinselliğinin pek ortaya çıkmayacağı, tersine kadını aşağılayarak uzaklaştıran yüceltilmiş erkek değerli kümelerde söz konusu eşcinselliğin belirginleşeceği söylenebilecektir.

Kadının aşağılanmasına denk düşen bir erkek eşcinselliğinin dozu ne olursa olsun, Baruya erkekleri de hakimiyeti pekiştiren başka sosyal teknikler gibi, spermlerini verirken, kadınlara ve çocuklara, onları doğurabilir ve doğurtabilir kılan gücü sunduklarını söylerler. Böylece, hayatın sürdürülmesini sağladıklarına, üreme işlevinin denetleyicisi olduklarına inanır ve inandırır, kadınlara karşı toplumun yaratıcısı olarak ortaya çıkarlar.

Salgıların dili: Süt, kan ve spermden oluşan karmaşık bir erkek söylemi... Mead, Pasifik adalarındaki yedi ayrı toplum üstüne yaptığı incelemede, kadın/erkek farklılığının en önemli simgesinin, kadının süt verme yeteneği olduğunu gözlemler[12]. Farklılığın ve yarışmanın simgesi: Kadını yönetme savındaki erkek söylemi, kadını kadın yapan vajinal salgıları, adet kanını, ama hepsinden önce, hayat verdiği açıkça belli olan sütü hedef alacaktır.

Bu savın, erkek hakimiyetinin sergilenmesi ve kabul ettirilmesi açısından ne kadar önemli olduğu açıktır. Amaç, ana olarak hayatın gerçek yaratıcısı sayılması gereken kadının bu işlevden soyutlanmasıdır.

2. Kadın Beden Terbiyesi

Ne var ki kadın, erkeğin sosyal açıdan kendisini dışladığı bir alanda çocuk dünyaya getirmek gibi tehlikeli bir ayrıcalığa sahiptir. Hayat verdiği canlının yaşamasına ya da ölmesine karar verebilecek olan odur. Bazı bitkilerin kullanılmasıyla çocuk düşürmenin mümkün olduğunu bildikleri halde, Baruya kadınları, acı verdiği ve sık sık sonuçsuz kaldığı için, bu yola başvurmaktansa, istemedikleri çocuklardan doğum sonrasında

10) Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*, s. 70, 71.
11) Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*, s. 45, 51.
12) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 107.

kurtulurlar. Birçok Baruya kadını, çocuklardan en az birini öbür dünyaya böyle gönderdiği için, çocuk ölü doğsa ya da doğumdan hemen sonra ölse bile, doğum ertesinde evine yalnız dönen kadın, çocuğunu, özellikle bir erkek doğurduğu için, öldürdüğü kuşkusuyla karşılanır[13]. Géza Roheim da, Avustralya'daki bazı toplumların, kadınlar çocuklarını sistemli biçimde yok ettiklerinden, yıllarca çocuksuz kaldığını anlatır[14]... Kadınlar çocuklarının yaşamasına ya da ölmesine karar verebildiklerine göre, toplumlarını bir tür intihara sürükleyebilecek tabii bir güce sahiptirler...

Böylece kadın, yaratıcılığıyla korkutucu bir nitelik kazanır ve erkek toplumu onu, aynı zamanda, hem sosyal hayatın sürmesi açısından vazgeçilemeyecek bir müttefik, hem de düzensizlik yaratıcısı bir düşman olarak görür. Ancak bu düşmana karşı açık ya da simgesel bir erkek savaşı varsa da, savaşın eksik tarafı kadınlardır... Örneğin, Baruyalar'da hakim sosyal düzene ya da erkek iktidarına bütünüyle karşı, toplu bir kadın direnişi görülmez. Olsa olsa kişisel diye adlandırılabilecek başkaldırma türlerinden söz edilebilir: Kocaya yemek yapmamak, onunla yatmayı reddetmek, hayvanlara yem vermemek, ekip biçme işinden kaçmak, vajinadan akan spermi ateşe atıp bazı sözcükler mırıldanarak kocayı lanetlemek, onu ya da çocuklarını öldürmek, intihar etmek... Tabii bu başkaldırılar, kadınların genel olarak erkeğe değil, kişisel olarak katlanamadıkları erkeklere açtıkları mevzii savaşlardır[15]. Ama erkeğin tek yanlı açtığı genel savaşta, kadın açıkça düşman ilan edildiği halde, kadının erkeği düşmanı saydığına ilişkin belirtiler yoktur... Belki de potansiyel düşmanının yaratıcısı olduğu için...

Yine de çocuk öldürme ve intihar olağandışı biçimde yaygınlaştığında, bunun erkek toplumuna karşı demografik açıdan düpedüz yok edici bir direniş sayılabileceği açıktır. Zaten toplum düzenleyici erkeklerin en büyük kaygısı da, toplumun demografik dengesinin korunmasıdır. Korumak ya da kadınları yönetmek ve denetlemek[16]...

Dördüncü bölümde yeniden görüleceği gibi, doğurganlık diye adlandırılan biyolojik olgu, toplumlarda bütünüyle sosyal bir nitelik kazanır. Doğurganlığın ve kadın cinselliğinin belirlenmesi olarak demografik denetim, akla hemen doğurganlığı sınırlama tekniklerini getirse de, toplumların genelde doğurganlığın artması için başvurduğu sosyal teknikler,

13) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 233.

14) Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*, s. 96, 97.

15) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 234, 235.

16) Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 195.

üreme işlevinin daha bütüncül bir denetim altında olduğunu gösterir. "*Fertilité naturelle, reproduction forcée*" ("*Tabii doğurganlık, zoraki üreme*") başlıklı makalenin yazarı Paola Tabet'ye göre, erkek hakimiyetindeki düzende, kadının, çok boyutlu ve çok baskıcı bir cinsel eğitim sürecinden geçirilerek, bir tür üreme alet-bedenine dönüştürülmesi söz konusudur. Ya da kadınlar, psiko-fizik organizmalarının karmaşık ve eksiksiz bir biçimde terbiye edilip yönlendirilmesine dayanan ve üreme işlevinin olumlu ya da olumsuz denetlenmesine yönelik olan bir cinselliğe zorlanırlar[17].

Bu yüzden, bazı toplumlarda kadınların cinsel özgürlüğü diye adlandırılan sosyal tavırların ardında bile, böyle bir zorlama yatabilir. Bu toplumlarda, genç kızların, kendilerini kadın olmaya hazırlayan inisyasyon dönemlerinde, birçok erkekle birlikte olmaları, hemen cinsel bir özgürlük diye tanımlanabilirse de, biraz sonra görüleceği gibi, bu sözde özgürlüğün, hiçbir erkeği reddedememek türünden bir bağımlılık olabileceği de düşünülmelidir. Yetişkin erkekler toplumlarının siyasi ve ekonomik denetimini ellerinde tutarlarken, genç erkeklerin aşırılıklarını, onları, hayır demesi yasak olan alet-bedenlere göndererek törpülemek isteyebilirler. Aslında, bir erkek toplumunda, cinsel özgürlük olsa olsa erkeklerin özgürlüğü olabilir ve bu biçimiyle de ancak erkek iktidarın belirtilerinden biridir[18].

Sorun yalnızca eski toplumlara özgü bir sorun değildir. Sözde kadını rahatlatan bir cinsel devrimin, kadın değiş-tokuşunu bir başka düzlemde hızlandırıp, onu bütünüyle erkek kullanımına açarak, hakimiyetini daha da güçlendirip güçlendirmediği[19]? sorulması gereken sorulardan biridir. Tabet de, modern batı toplumlarında, kadının özgürlüğü ve bağımsızlığı diye adlandırılan ve onları bakmakla yükümlü oldukları çocuklarıyla baş başa bırakan sancılı sürecin, bu hakimiyetin yeni yüzü olup olmadığı konusunda kuşkular taşır[20].

Beden ya da kimlik... Kadının bedeninden öte bir kimliği olamaz. Ama kadın bedeniyse, bedeni ondan başka bir şeydir: Kadının bedeninden yola çıkılarak, onun erkeğe göre aşağı ve bağımlı konumu temellendirilmeye çalışılır[21]. Bu bedenle sürekli oynanarak, o yeniden biçimlendirilerek, kadına kimlik verilir. Tabii bu konuda, bazı basit toplumların yöntemleri çok köktenci olabilecektir.

17) Paola TABET. "Fertilité naturelle, reproduction forcée". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 66-131.

18) Juliet MITCHELL. *Kadınlık durumu*, s. 156.

19) Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*, s. 51.

20) Paola TABET. "Fertilité naturelle, reproduction forcée". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 66-131.

21) Chantal MOUBACHIR. *Simone de Beauvoir*, s. 99.

Mossiler'de, evli genç kadının memeleri, ilk doğumdan sonra, pamuk ayıklamaya yarayan demirlerle aşağıya çekilir. Bu kadın artık, sarkık süt torbalarıyla, doğurgan kadın olarak damgalanmıştır. Tabii sanılan bir özellik, tüm toplumlarda, psişik eğitim, acı verici bedensel uygulamalar, açık ya da gizli şiddet içeren tekniklerle sosyalleştirilmiş bir özellikten başka şey değildir. Her toplumda kadına yöneltilen bedensel şiddet aynı ölçüde olmasa da, birbirinden çok farklı bazı toplumlarda uygulanan klitoris kesimi, bir inisyasyon uygulaması olarak, bunun uç noktada, ama en iyi örneklerinden biridir. Kadın cinselliği şu ya da bu biçimde, tabii olandan soyutlanır, körleştirilir ya da özerk olmaktan çıkarılır, yeniden ama bu kez sosyal düzlemde yaratılır. Kısaca, kadın yeniden yaratılır[22]. Hayatı yaratma işlevinde dizginler erkek elinde kalabilsin diye...

Juan Goytisolo, Sir Richard Burton'dan, Nil vadisinde hâlâ sürdürülen bir inisyasyon uygulamasını aktarır. Buluğa ermeden önce kız çocukların cinsel organlarının dudakları küçük bir aralık bırakılacak biçimde birbirine dikilir. Gelecekteki eş, evlilik gecesi, bu engeli tabii gücüyle aşmaya çalışacak, beceremezse bir başka silahının, bıçağının yardımına başvuracaktır. Üstelik koca, eşinin yanından ayrılmak zorunda kaldığında ya da onun sadakatından kuşkulanıyorsa, denetimindeki bu girişi aynı yöntemle kapatma hakkına sahiptir[23]. Neval El Saadavi, aynı bölgede kız çocuklara uygulanan sünnet işlemi hakkında çok daha ayrıntılı bilgiler verir. Klitorisin bütünü, iki büyük dış dudak ve iki küçük dış dudak kesildikten sonra, vajinanın dış ağzı da birkaç dikişle iyice daraltılır[24]. Cinselliği denetleme tekniklerinden biri olan bu uygulamaya, Batı'da da, bir inisyasyon zorunluluğu değil, ama tıbbi bir yöntem olarak yakın zamana kadar başvurulmuştur. Roger-Henri Guerrand, kadınları "aşırı arzularından kurtarmaya yönelik bir tedavi" uygulayan hekimlerin, XIX. yüzyıl Avrupası'nda, klitoris kesimini ya da klitorisin kızgın bir demirle dağlanmasını yaygınlaştırdıklarını söyler[25].

Erkek çocukların inisyasyon törenleri de son derece acı verici olabilir, ama erkek inisyasyonuyla kadın inisyasyonu, hedefleri açısından, birbirinden çok farklıdır. Kurban, birincisinde geleceğin denetleyicisi, ikincisinde geleceğin denetleneni olmaya hazırlanmaktadır: Senegal'deki Mandenga-kalar, iniyasyonun başladığı kesinti anına kadar, erkek çocuğun hayatı-

22) Paola TABET. "Fertilité naturelle, reproduction forcée". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 66-131.

23) Juan GOYTISOLO. *Chroniques sarrasines*, s. 177.

24) Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*, s. 25.

25) Roger-Henri GUERRAND. "Mastürbasyona lanet". *Batı'da aşk ve cinsellik*, s. 284.

nın, kadınsı bir dönem olduğunu düşünürler. O da, bedensel açıdan, kadın gibi suyla doludur. Ana rahmiyle özdeşleştirilen ana evine bağlıdır. Ancak inisyasyonla belirlenen kesintiyi aştıktan ve erkekler dünyasına katıldıktan sonra, "kendi kendini yönetme barınağı"na girebilir ve kadınları yönetme gücünü ona verecek olan erkekliğe kavuşabilir. İnisyasyon törenleri her yerde, erkek çocuğun yetişkinliğe ve sosyal yeterliliğe atladığını belirtirler.

Durkheim, inisyasyon törenlerinin hedefi, erkek çocuğu dinsel alana sokmaktır, der[26]. Bu bağlamda, siyasi iktidar, erkeklik, dinsellik ve de toplum aynı alanı ifade eden özdeş kavramlardır. Erkekler toplumuna ait olmak, topluma ait olmaktır. Bu ikinci doğumun (sosyal/erkek) yüceltilmesi, birincinin (tabii/kadın) gözden düşürülmesidir. Uganda'da, Gisular, sünneti ve onu izleyen töreni, doğum olayıyla özdeşleştirirler. Ama erkek söylemine göre, ikinci doğum gerçek doğuma üstündür. Metaforik doğum, tabii doğumu, erkeksi olan kadınsı olanı alt eder. Tabii bu arada, erkek çocuğu, öncelikle ana ve kızkardeşlerin dünyasından ayıran inisyasyonun, haram birleşme eğilimlerine engel olmaya çalışan bir uygulama olduğunu da unutmamak gerekecektir. Oysa kız çocukların inisyasyonu aynı etkiyi yaratmaz. Kadının sözde tabiatını ve onun tabii nesnelerle ilişkisini işler. Cinsellik ve üreme, toprak ve tarımsal üretim, yiyecekler ve mutfak... Bu inisyasyon, kadını, erkekleri ilgilendiren alanın dışında tutmayı hedefler: Yasanın uygulanması ve sosyal ilişkilerin denetimi ya da hakimiyet, bilgi, dinsel-simgesel malzeme kullanımı ve tabii kadın cinselliğinin sosyalleştirilmesi diye adlandırılabilecek erkek etkinlikleri alanının dışında... Kız çocukları kadınlığa hazırlama süreci, bir cinsel kurallandırma sürecidir. İnisyasyon törenlerinde, erkek çocuklar kadınların dünyasından uzaklaştırılır ve kadına karşı erkek bilinci kazanmaya zorlanırken, değiş-tokuş aracı olarak, sevmedikleri bir adamla evlendirilmeye karşı çıkabilecek kız çocuklara erkek hakimiyeti altındaki bir dünyada, yumuşak başlı olma dersleri verilir[27].

Erkeklere itaat etmeyi öğrendikleri bu inisyasyon süreci, erkek çocukların kadınlara boyun eğdirmeyi öğrendikleri inisyasyon sürecini tamamlar. Kenya'da Masailer, kız çocukların, memeleri büyümeye başladıktan sonra, genç savaşçıları süt içmeye çağırmalarına ve onlarla sınırsız cinsel ilişkiler kurmalarına izin verirler. Genç kız, zamanının büyük bir bölümünü, bu gençlere ayrılan yerde geçirmeye başlar. Ama görünüşte eksik-

26) Emile DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 54.
27) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 80-82.

siz olan bu sözde cinsel özgürlüğe, etkili bir sosyalleşme eşlik eder. Bu dönemde, yetişkin kadınlar, onlara savaşçıların yanında nasıl davranmaları gerektiğini ve ev işlerini öğretirler. Genç kız on dört, on beş yaşına vardığında sünnet olur ve evlenir. Ondan sonra, koca evinde yaşamak, yeni bir sosyal görünüm almak ve cinsel özgürlüğünü kısıtlamak zorundadır. Orta Afrika'daki Fang toplumunda da, genç kız evlenene kadar, ona gençliğinin tadını çıkarmasını sağlayan bir cinsel özgürlükten yararlanır. Ne var ki, bu da, toplulukça erkekler lehine yorumlanan bir özgürlüktür. Fanglar'a göre kadın, her erkeğin sayesinde susuzluğunu giderdiği bir kaptır. Yalnızca haram birleşmeyle sınırlanan bu özgürlük, genç kız evlenir evlenmez yok olur. Evli kadın, statü değiştirdiği gibi, varlık da değiştirir. Ailesinden kesinlikle kopar. İnisyasyon töreninden geçen erkek gibi, ölür ve malı olduğu kocasının topluluğunda yeniden doğar; bir süre tecrit edilir, eğitilir, arıtılır ve başka bir ad alır. Farklı bir sosyal kimliğe kavuşurken, çok katı bir cinsel denetim altına da girer[28].

Carolyn G. Heilburn, kadınlara kısa bir süre, o da yalnızca flört döneminde, merkezi konumda oldukları yanılsamasına yol açacak kadar itibar edildiğini söyler. Onları ömür boyu katlanacakları ikinci cins rolüne hazırlayan bu kısa, parlak döneme toplum izin verir. Gerisiyse, kadın için, yaşlanma ve pişmanlıktır[29]...

3. Özneler ve Nesneler

Kadınlara karşı, bu tür çeşitli sosyal tekniklerle, onları denetlemek için kurulan hakimiyetin bir unsuru erkeklerin düşünsel ve bedensel düzlemde uyguladıkları şiddetse de, bir diğer unsur, kadınların erkek baskısına gösterdikleri rızadır. Karşı cinsler, kadın/erkek iktidar ilişkisinde aynı söylemi paylaşırlar. Tabii paylaşılan söylemin erkek söylemi olduğunu unutmamak gerekecektir. Bu söylem, toplumu homojen bir bütün olarak sunsa da, sosyal nimetlerden ortaklaşa yararlanamayan iki cins vardır. Gizli ya da açık şiddet uygulayanlar/rıza gösterenler.

Enriquez, *De la horde à l'Etat*'da (*Sürüden devlete*) kadının erkek hakimiyetine gösterdiği rızayı açıklayabilecek çeşitli nedenleri şöyle sıralandırır:

1. Erkekler gibi kadınlar da, hakim erkek ideolojisinin değerlerini benimsemiş olduklarından, bazen erkek baskısına karşı çıkarak, ama aynı zamanda, hem hayranlık duyabilecekleri hem de lanetleyebilecekleri

28) Georges BALANDIER. *Le détour*, s. 63-65.
29) Carolyn G. HEILBRUN. *Kadının özyaşamını yazarken*, s. 15.

bu koruyuculara boyun eğmekten mutlu, gönüllü kurbanlara dönüşürler. Bu çerçevede kadın, erkeği erkek rolü içinde tutmayı hedefleyen bir sosyal düzen bekçisi olabilecektir.

2. Kadınlar cinsel silahlarından yararlanmaya, baştan çıkarma, şefkat, terk ve belli ölçüde histerik duygu ifadelerine dayanan bir cinsel iktidarı kullanmaya eğilimlidirler. Böyle bir üstünlüğünse, doğrudan buyurmaya yönelik görevlerde kullanılması zordur.

3. Duygusal ve dünyevi değerlerin taşıyıcısı olan kadınlar, kendileri için çok karmaşık bir sosyal dünyaya karşı kayıtsızdırlar. Bedenlerine ve küçük çevrelerine kök salıp, uygarlığa karşı çıkarak, ailelerine bağlanırlar. Aile ve çocuklardan oluşan bir çevrenin merkezinde kalabilmek için, bağımlı yaşamayı, nankör ev işlerini ve yorucu bir çalışma yükünü kabul ederler.

4. Kadınlar, iktidarı kullanmanın, aile hayatıyla iş hayatı arasında kurulması çok güç bir denge istediğini bilirler. Ayrıca, iktidarın, fallusla özdeşleştiğini ya da kadını cinsel özelliğinden uzaklaştırdığını bilirler. Bu nedenle, birbirine aykırı yükümlülükler almaktan, bir tür kimlik bunalımına girmekten kaçınırlar.

5. Kadınlar düpedüz iktidara karşıdırlar. Son aşamada iktidarın güç ve savaş olduğunu sezerler. Onlar için sosyal olan, erkeklerarası bir düzenli çatışma alanıdır. Erkekler kadar deneyimli olmadıkları bir alana girip, kurumsal oyunların tuzağına düşmekten kaçınırlar[30].

Bu saptamalar, kadının sosyal hayattaki konumunu yansıttıkları için, bir ölçüde doğru bulunabilir. Ancak unutulmaması gereken şey, kadının konumunun, toplumun onun için yarattığı ve ondan istediği konum olduğu gerçeğidir. Bu anlamda, söz konusu açıklamalar, erkek söyleminin kadında görmeyi beklediği ve ona buyurduğu tavrı bir kez daha yinelerler. Sorun, kadının, kendisi için belirlenen alanda "neye, ne için rıza gösterilir?" sandığını saptamaksa, cevap bu açıklamalarda bulunabilir. Ama kadının rızasını gerçekte neyin belirlediği araştırılacaksa, başka bir yere bakmak gerekecektir.

Mathieu, toplumun kadın/erkek arasındaki sözde paylaşımında, ortak diye sunulan bilgi ve değerlere ulaşmada bile, kadınların handikaplı olduğunu söyler. Hakim olanlarla, bu hakimiyete boyun eğenler, söz konusu iktidar ilişkisi hakkında aynı bilince sahip değildirler. Kadın bedensel, düzlemde nasıl sınırlandırılmışsa, bilinç düzleminde de öyle sınırlandırılmıştır. İçinde bulunduğu durum ve bunun doğuracağı sonuçlar hakkında

30) Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*, s. 237.

tam anlamıyla özerk bir düşünce oluşturamaz. Üretim ve savunma araçlarına ulamadığı gibi, özgür iradesiyle seçim yapmasını sağlayacak nesnel bilgilere de ulaşamaz. Yetersiz beslenme ve dinlenme, aşırı çalışma ve çocuklara bakma zorunluluğu yüzünden bedeni ve zihni yıpratan bir süreç, erkekler lehine, kadınların psişik ve entelektüel mekanizmaları üzerinde doğrudan olumsuz sonuçlar yaratır. Erkeklerin bu süreçte edindikleri bedensel, hukuki ve düşünsel üstünlük de, kadın bilincini sürekli erkeğe gönderme yaparak çalışmak zorunda bırakır. Baskı altında tutulanın, bu nedenle, içinde bulunduğu toplum, hakim cins ideolojisi, cinslerarası eşitsiz ilişkiler sistemi hakkında, yalnızca eksik, sınırlı, dolaylı bir fikri olacaktır[31].

Öyleyse, erkek hakimiyetinin zorlayıcı boyutu karşısında, kadının gerçek bir rızasının bulunduğu söylenemez. Zorlayıcı güç ve rıza, her türlü iktidar ilişkisinin vazgeçilmez iki unsuruysa da, kadının, erkek üstünlüğüne boyun eğerken, onunla, bilinçli bir bağımlılık sözleşmesi yaptığı ileri sürülemez. Bu, iktidar ilişkisini eşit taraflar arasındaki kesin bir anlaşma varsayımına oturtarak, liberal bir sözleşmeyi gündeme getirmek olur. Böyle bir sözleşmeyse, dayanağını yalnızca, kadının koşulları önceden bilerek ve bunları isteyerek boyunduruk altına girdiği savında bulur. Rızayı böyle yorumlamak ya da kadının, altında kaldığı baskıyı eksiksiz tanıyarak, bu baskıya razı olduğunu sanmak, kadını mazoşizmle özdeşleştirmek olur.

Oysa bu iktidar ilişkisinde, kadına uygulanan bedensel-ahlâki şiddet, onun savunma araçlarından yoksun bırakılması ve özgür düşünme imkânının yok edilmesi yüzünden, yöneltilen zorlayıcı güç, rızayı da belirler. Zorlayanla boyun eğen arasındaki bağı bir tür değiş-tokuş ilişkisi saymak, bu nedenle aldatıcı olabilir. Kadınlık durumu, kadın bilinci açısından, bir tür anestezi durumudur[32]. Kadın bedensel ve cinsel açıdan nasıl yaratılıyorsa, kendisini ve toplumunu düşünen bir varlık olarak da yaratılır.

Tabii bu, kadının, kadınlık durumu hakkında en ufak bir bilgiye sahip olamayacağını, kadınlığını yalnızca erkeğe göre tanımlayabileceğini savunmak değildir. Böyle bir savdan, kadının, kadınlık durumu hakkında hiçbir şey bilmeden, erkek üstünlüğüne boyun eğdiği yolunda aşırı bir sonuca varılabilir. Bu durumda, rıza bütünüyle ortadan kaldırılmakta ve kadın/erkek ilişkisi bir iktidar ilişkisi olmaktan çıkmaktadır.

31) Nicole-Claude MATHIEU. "Femmes. Matière à reproduire". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 8, 9.

32) Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 228-237.

Bu iki aşırı uç karşısında, söz konusu iktidar ilişkisinde belli bir rızanın varolduğunu, ama varolan bu rızanın, inisyasyon ya da eğitim süreçlerinde görüldüğü gibi, erkek hakimiyetince belirlendiğini söylemek daha doğru olacaktır.

Claire Michard-Marchal ve Claudine Ribéry, "kadınlar, değişik bilinç düzeylerinde ve değişen önemde heterojen tasarımları ya da hakim olanların tasarımlarıyla, kendi özgül tasarımlarını birlikte oluştururlar" derken[33], iktidar ilişkisinin bu yönünü dile getirirler. Kadınların söylemi erkek söylemi değildir, ama erkek söylemi içinde oluşur; bu kölelik konumuna öncel bir kültürleri yoksa ve eylemleriyle kendileri arasında adı erkek olan bir ayna varsa...[34]

Kadın söyleminin erkek söylemi içinde oluştuğunu, iki etnolojik örneği birleştirerek saptamak mümkündür: Nicole Echard, "*Même la viande est vendue avec le sang*" ("*Et bile kanıyla satıldı*") başlıklı makalesinde, gözlemlediği Ader toplumundan yola çıkarak, uygulamada ve söylemde, cinsel ilişkilerin çerçevesini hep erkeğin belirlediğini, kadının da hep bu çerçeve içinde kaldığını söyler[35]. Odile Journet de, incelediği Joola toplumunda, bir kadın/erkek rekabetinin kadın söyleminde belirdiğini, ama bunun yalnızca üreme işlevi çerçevesinde ortaya çıktığını anlatır. Kadınlar erkeklerle ancak bir ana olarak yarışabileceklerini düşünürler[36].

Söz konusu düşünsel mekanizmaya, en basitinden en karmaşığına kadar, tüm toplumlarda rastlandığı göz önüne alınırsa, bu iki örnek, incelenen basit toplumların sınırlarını aşar. Analık bir kadınlık durumu olduğuna göre, analık söylemi bir kadın söylemidir; ama bağımlı bir söylem... Analık, aynı zamanda, erkek toplumunun kadına verdiği sosyal rollerden birinin adıdır. Bu çerçevede, bir üreme alet-bedeni olarak ananın söylemi, erkek söyleminin sınırları içinde gelişir ya da kadın erkekle hep onun alanında yarışmak zorunda kalır. Antik Yunan sitesinde de siyasi alanın bağrında, kadınlar değil, bir simge olarak ana yer alır ve adaletle özdeşleşir. Analık ya da adalet, kadının iyi bir üretken, bir alet-beden olarak, erkeğe, ona tıpa tıp benzeyen erkek çocuklar[37] verme

33) Claire MICHARD-MARCHAL-Claudine RIBERY. "Enonciation et effet idéologique". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 163.

34) Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 230.

35) Nicole ECHARD. "Même la viande est vendue avec le sang". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 49.

36) Odile JOURNET. "Les hyper-mères n'ont plus d'enfants". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 31.

37) Nicole LORAUX. *Les mères en deuil*, s. 107.

eylemidir. Bunun dışındaysa, analık asla yasanın simgesi olamaz. Toplum, analığı sevginin, şefkatin, genel olarak duygunun simgesi, tensel sıcaklığın, toprakla ilişkinin ifadesi yapar, onu dünyayı hareket ettiren bir güç olarak görebilir; ama hiçbir zaman bu gücün düzenleyicisi sayılmasına izin vermez[38].

Lynn Segal, kadınlık durumunun dille yakından ilişkili olduğunu anlatırken, kabaca dilin kendisinin mi, yoksa kullanımının mı kadına karşı olduğunu tartışan savlara yer verir. Bu konuda, kesin bir tavır almadan da, söz konusu savlardan ortak özellikler çıkarılabilecektir. Dilin kendisi ya da kullanımı kadını dışlar, önemsizleştirir, azımsar. Dil ya da kullanımı cinsiyetçidir, kadının değerini düşürür. Dil ya da eğitim, adalet... gibi söylem üreten tüm kurumlar, hep erkek gücünü yansıtır ve onu tipik bir örnek, kadını da atipik bir örnek olarak sunarlar[39]. Heilburn de, Mary Jacobus'dan, kadının dil konusunda iki seçeneği bulunduğunu aktarır. Dilden dışlanma seçeneği; baskı ve hapsedilme durumunu gösteren alan içinde sınırlı kalma seçeneği[40]... Kadınlar, ister istemez, bu dili kullanır ve dinlerler. Özgürleştirici bir kadın söylemi olarak analığın yüceltilmesi, bu açıdan, erkek söyleminin tersine çevrilerek yeniden tekrarlanmasından başka şey olmayabilecektir[41].

4. Efsanelerdeki Dehşet

Kadınlar ve erkekler aynı mitosları ezberlerler. Bunlar da hayatın yaratılması ve sürdürülmesi işlevinde, kadının tabii gücünü gizler ya da düpedüz inkâr ederler. Aslında, yaratılış mitoslarının çoğunda, başlangıç aşamasının hayat ve kültür oluşturucu güçleri, kadın güçleridir. Ama erkeklerin, sonradan ellerine geçirdikleri bu güçlerle, hayatı yaratma işlevinde öncelik kazandıklarını, üstünlüklerini kadınlara rağmen ve onlara karşı kurduklarını anlatan dersi, kadın/erkek, tüm toplum öğrenir.

Özel yöntemlerle avlanamayan Baruya kadınları, yine de bir ayrıcalıktan yararlanır ve yaptıkları bir sepetle tetarileri yakalarlar. Bunun, Baruyalar'ın yaratılış mitoslarından kaynaklanan simgesel bir anlamı vardır. Baruyalar, erkeklerin, tetarilerin dönüşümüyle sudan çıkıp, kendilerinden önce varolan kadınların yaptıkları giysileri giyip, okları, yayları aldıklarına ve toplumu kurduklarına inanırlar[42]. Pasifik adaları toplumla-

38) Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*, s. 160.
39) Lynn SEGAL. *Gelecek kadın mı?*, s. 49, 50.
40) Carolyn G. HEILBRUN. *Kadının özyaşamını yazarken*, s. 30.
41) Sheila ROWBOTHAM. *Kadın bilinci, erkek dünyası*, s. 15.
42) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 32, 36.

rından İatmullar'ın başlangıç mitoslarına göre de, ses çıkaran kutsal nesneleri kadınlar keşfetmişlerdir. Ama bu sırrı erkeklere açar ve onlardan, sonsuza kadar sırrın sahibi olarak kalmaları için, kendilerini öldürmelerini isterler[43].

Bu tür mitoslarda kadın, toplum kurucu olarak sunulur. Örneğin, av gibi erkeğe özgü bir alanda bile, ok ve yayı ilk kullananın o olduğuna inanılır: Basit toplumların da Amazon efsaneleri vardır. Değiş-tokuş, inisyasyon... için gerekli maddi araçları kadınların yarattığını anlatırlar... Erkek yalnızca kadının başladığı işi bitirmiştir.

Çelişkili gibi görünse de bu mitik kurnazlık siyasi açıdan anlamlıdır. Kurulu düzeni ya da erkek hakimiyetini meşrulaştıran mitoslar, kaçınılmaz olarak, bu dönem öncesini bir kaos diye sunacaklardır. Böyle bir karalamadan sonra da, erkeğin devreye girmesinin sosyal açıdan ne kadar hayırlı olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Erkek söylemine göre, kadın yaratıcılığı yalnızca ölçüsüz ve tehlikeli olabilir. Kadın, hakimiyetini sürdürdükçe bir düzensizlik kaynağı olarak kalır. Öyleyse bu hakimiyetin ondan alınması tüm toplum açısından yararlıdır; şu andaki durum en iyi durum, erkeklerin kurduğu bu düzen en iyi düzendir.

Bir Baruya mitosuna göre, Baruyalar bir ilk kadından türemişlerdir. Kurumbingak adlı kadın, bir Hindistan cevizi yiyip hamile kalır ve bir erkek çocuk doğurur. Çocuk büyüyünce annesiyle birleşir ve bu beraberlikten önce bir erkek, sonra bir kız dünyaya gelir. Kardeşlerin ilişkisinden de Baruyalar'ın ataları ortaya çıkar... Bu mitosta, Baruya toplumunu ya da insanlığı meydana getiren olay, önce anayla oğul, sonra da iki kardeş arasında kurulan yasak ilişkidir. Böyle bir düzensizliğin ardından, ilk yaratıcı olan kadının elinden yaratıcılık sıfatını alan ve haram birleşmeyi yasaklayan kurallarca belirlenmiş olan erkek toplumu kurulacaktır. Mitoslar, söz konusu mantık çerçevesinde, erkeklerin işe el koyup durumu düzelttiklerini, toplumda ve evrende dengeyi sağladıklarını anlatırlar ve erkek hakimiyetiyle, kuralların uygulatılması sırasında başvurulan gerçek ya da simgesel şiddeti meşrulaştırırlar[44].

Başlangıç mitoslarının gizlediği sırra ulaşmak, erkek söyleminin temel hedef olarak neden kadını seçtiğini anlamak zor değildir. Kadın, doğurma yeteneğiyle, hayatın özünü elinde tutarken, erkeğin sosyal rolü daha belirsiz kalmakta, tanımlanması güçleşmektedir. Hakimiyetlerini sürekli meşrulaştırmak gibi bir zorunlulukla karşı karşıya olan erkekler, kadını ve doğurganlığını yeniden anlamlandırmazlarsa, bütünüyle yararsız ol-

43) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 114.
44) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 243, 245,119.

duklarını düşünebilirler. Örneği daha önce de görüldüğü gibi, bu yüzden, erkek çocukları, inisyasyon törenleriyle analarından kaparlar. Kadınların hayat verdiğini bildikleri, ama eksik olduklarını varsaydıkları bu çocukları, yalnızca kendilerinin gerçek birer erkek yapabileceklerini düşünürler. Onları yeniden dünyaya getirdiklerine inanırlar... Bu tür sosyal teknikler de, erkeğin kadın karşısında, sancılı bir biçimde kimliğini aradığını gösterir. Mead, erkeklerin, hayatın yaratıcısı kadın karşısında kapıldıkları güçlü korkuyu ve kimlik bunalımını vurgulamak için, erkekliklerinin anlamını sorgulayan bu tedirgin yaratıkların, yalnızca sakin çobanlar değil, dehşet verici öfkelere kapılabilen, güçlü kuvvetli, gözüpek ve kanlı kafa avcıları da olduğunu söyleyecektir[45].

Kadının korkutucu yaratıcılığına ya da cinselliğine ilişkin söyleme tüm toplumlarda rastlanır. Örneğin, Fatna Ait Sabbah, İslam dünyasının, gerek erotik, gerekse ortodoks söyleminde, bu cinsin aynı biçimde algılandığını gösteren birçok örnek sıralar[46]. Ancak, aynı söylemi, en basit sosyal yapılanmalarda incelemek, kadın karşıtlığının ne denli köklü bir sosyal tavır olduğunu göstermek açısından, daha anlamlıdır. İnsanlıkla kendisini özdeşleştiren bir erkekliğin en eski sosyal hedefi, kadına karşı varolabilmektir.

Erkek hakimiyetini tehdit eden kadın karşısında duyulan korkuya yalnızca başlangıç mitoslarında değil, yasaya uyma dersleri veren tüm mitoslarda rastlanır. Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table*'de (*Sofra adabının kökeni*) Kuzey ve Güney Amerika mitoslarını incelerken, bunlarla, özellikle kadının eğitildiğini söyler. Bu eğitimin amacı, denetlenmemiş kadınlığın sosyal açıdan ne denli güvensiz bir ortam yaratacağını göstermektir. Kadınlar adet günleriyle belirlenmiş dönemsel yaratıklardır. Adet dönemlerinin düzensizleşmesi ya da sona ermesi dünyayı tehdit edecek, evreni kaosa itecektir... Adet görme doğurganlıkla bağlantılı olduğuna göre, Güney Amerika mitoslarında öğretilen ve kadını kuşatan tüm davranış kuralları da, her şeyden önce onun bu özelliğini denetim altına almaya yöneleceklerdir; bedeniyle ve kafasıyla, sosyalleştirilmemiş ya da erkek düzenine boyun eğdirilmemiş kadının ne kadar korkutucu olduğunu tekrarlayarak... Bu düzenin, kadınlarla erkekler arasındaki amansız bir mücadele sonucunda kurulabildiğini anlatarak... Kadın her şeyden önce, cinsel organıyla erkeği tehdit eder. Mitoslarda, henüz boyunduruk altına alınmamış kadınların çoğunun, cinsel ilişkiyi sonu olmayan tek bir maceraya dönüştüren dişli vajinaları vardır. Bir Waiwai mitosunun

45) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 125.
46) Fatna Ait SABBAH. *La femme dans l'inconscient musulman*.

erkek kahramanı, karısıyla ilk cinsel ilişkiyi kurmadan önce, ona büyülü ilaçlar içirerek piranha dişlerini yok edecektir. Başlangıçta erkek için hiç de uygun bir eş olmayan kadın, erkeğin başvurduğu özel yöntemler sayesinde kullanılabilir olur. Kadına, öncelikle, cinselliği ehlileştirildikten, ısırmaması öğretildikten sonra yaklaşılabilir. Bu bağlamda, her cinsel ilişki kadına boyun eğdirildiğini de doğrulayan simgesel bir anlam kazanır. Cinsel ilişki, sosyal açıdan, erkek hakimiyetini kanıtlama yollarından biridir ve belki de bu yüzden, erkekler için bir kadını cinsel açıdan elde etmek önem taşır; bilinç-altında, penisi yok edebilecek dişli bir vajina korkusuyla bezenmiş, tarihi bir meydan okuma ve altetme hazzıyla... Penis yiyen vajina teması yanında, mitoslarda sık sık rastlanan bir başka tema da, bu kez düpedüz erkek yiyen yamyam kadın temasıdır. Bir Menomini mitosunun erkek kahramanı, on yamyam kızkardeşin hakkından, bunlardan birini kendine bağlayarak gelecektir. Yamyam kadın, erkeğine bağlı uysal kadına dönüştürülür ve erkekler kurtulur... İlgisiz, başına buyruk kadın teması da yaygındır. Bir Katawishi mitosunda, serseri kadınlar erkekleri terk edip gidince, onların yerine evlerinin kadınları olan yenileri yaratılacaktır. Düzen, erkeklerin yanında kalmaya razı olan kadınlarla sağlanabilir[47].

Cinsel ilişkinin bir günah, kadının da bir cinsel kışkırtıcı olduğuna ilişkin savsa, evrensel bir temadır. *Le cru et le cuit*'de (Çiğ ve pişmiş) yeralan bir Tenetehara mitosunda, ilk erkek, masumiyet içinde ve sürekli ereksiyon halinde dolaşır. Penisini yumuşatabilmek için başvurduğu yöntemlerden hiçbiri de işe yaramaz. Bir su cininden akıl alan ilk kadın, erkeğe, cinsel ilişkiyle penisini nasıl yumuşatacağını öğretir. Yumuşamış penisi gören yaratıcı küplere biner ve "bundan böyle, yumuşak bir penisin olacak, çocuklar yapacaksın, sonra öleceksin, çocukların büyüyecek, onların da çocukları olacak ve onlar da ölecek" diye haykırarak, erkeği cezalandırır[48]. Erkeğe ilk günahı işleten ve onun ölümlü olmasına yolu açan bu Güney Amerikalı, ama herkesin en uzak anası olarak pek de tanıdık kadın, erkeğin en eski düşmanına dönüşmektedir; ayartıcılığıyla...

Kadın cinselliğini denetleme teknikleri öğreten mitosların, üzerinde en çok durdukları temaysa haram birleşmedir. Birçok mitos canla başla bu yasak ilişkiyi tanımlar ve kötü sonuçlarını anlatır. Tabii, her haram birleşmenin baş sorumlusu genelde yine kadın olacaktır. Kader kurbanı

47) Claude LEVI-STRAUSS. *L'Origine des manières de table*, s. 420, 421, 137, 286, 135; *Du miel aux cendres*, s. 172.

48) Claude LEVI-STRAUSS. *Le cru et le cuit*, s. 163.

masum Oidipus'un işlediği suçtan habersiz olduğunu herkes bilir[49]; yasaları bilmemenin geçerli bir mazeret olamayacağını da... Ama gerçeği aramaya başladığında, annesi, yalvararak onu engellemeye çalışır. Trajik sır ortaya çıkmak üzereyken de, onu duymayı bile beklemeden, kendini asar. İşlediği günahın dehşetinden değil, hem oğlu, hem de kocası olan adamın onu öldüreceğini sezdiği için[50]... Kuşkusuz, Oidipus, gerçek kimliğini bilmediği halde, İokaste, bir baştan çıkarıcı ve suçlu olarak, onun kim olduğunu bilmektedir[51]... Mitoslar, bir sistem olarak önerdikleri dıştan evlenmeyi engelleyen haram birleşmede, kışkırtıcının genelde kadın olduğunu anlatırlar; dıştan evlenme kurallarınca belirlenmiş eşlere gitmekten ya da onlara sadık kalmaktansa, yasaklanmış aşıklarıyla ilişki kurmayı ve bunu yapamayınca intiharı seçen kadınları birer düzen sarsıcı olarak damgalarlar. Bu bozgunculuğun cezası ölüm olacaktır. Bir Sanpoil mitosunda, ölümün ve haram birleşmenin başlangıcının aynı olaya bağlandığı gibi... Birbirine aşık iki kardeş arasındaki ilişkiyi öğrenen baba, oğlunu öldürür. Sevgilisinin öldüğünü duyan genç kız da, onun dibine gömüldüğü uçuruma atlar. Yasak ilişkide çiftler ancak öteki dünyada birleşebilir[52]. Bronislaw Malinowski de, kızın ayartıcılığıyla gerçekleşen ve iki kardeşin ölümüyle sonuçlanan benzer bir mitosu, oldukça uzaktan, Trobriand adalarından aktarır[53].

5. *Kadına Karşı Bilgi Toplumu*

Mitosların verdiği en anlamlı derslerden biri de, erkeklerin tekelinde bulunması gereken bilginin, ne olursa olsun, kadınların eline geçmemesi gerektiğini öğreten derstir. Bilgiye sahip olmak, hakim olmaktır. Kadınlar bilgiden ya da güçten uzak tutulmalı, bilgilenen kadınlarsa yok edilmelidir. Bu çerçevede, haram birleşme temasını da içine alan bir Chamococo mitosunda, annesine tecavüz eden delikanlı, bununla yetinmez, ona maskelerin yalnızca erkeklerce bilinmesi gereken sırrını da anlatır. Kadın da bu sırrı arkadaşlarına aktarır. Durumu öğrenen erkekler, kaçmayı başaran biri dışında, bütün kadınları öldüreceklerdir[54].

Elisabeth Badinter, Françoise Héritier'nin bu konuda şöyle dediğini aktarır: Bilinen bütün toplumlarda "erkekler, erkeklere kapalı üreme

49) Madeleine BOUCHEZ. *La faute*, s.14.
50) SOPHOCLE. "Oedipe Roi". *Théatre complet*, s. 105-143.
51) Glauco CARLONI-Daniela NOBILI. *La mauvaise mère*, s. 85.
52) Claude LEVI-STRAUSS. *L'Homme nu*, s. 398, 185, 186; *Histoire de lynx*, s. 218, 219.
53) Bronislaw MALINOWSKI. *Vahşilerin cinsel yaşamı*, s. 403-427.
54) Claude LEVI-STRAUSS. *Le cru et le cuit*, s. 120.

alanının simetriği olan ve öğrenilmesi gerçek ya da öyle gösterilen bir incelik isteyen, ama fiziksel olarak kadının da içinde bulunmasında hiçbir engel olmadığı halde, ona kapalı tutulan bir özel alan yaratırlar; bu alan teknik bilgi ve beceri alanıdır"[55].

Kadının bir yandan tabii varlığıyla korkutucu sayılması, öte yandan da kendi tabiatı ve konumu üstüne düşünmesini sağlayacak nesnel bilgiden uzak tutulması ilginçtir: Tabiatıyla aşağılanan kadın, bu sözde tabiatı aşmasını sağlayacak her türlü kurgusal çabadan da alıkonmakta ve yeniden tabiata geri gönderilmekte, bu tabiatın tüm korkutuculuğuna rağmen, orada dizginlenmektedir.

Kadın, tabii varlığıyla gerçekten farklı olsaydı, bu olumsuz farklılığı silebilecek bilgiye ulaşmasını engellemek bir çelişki olurdu. Ne var ki, kadın tabiatının düzen karşıtı özelliğinden kaynaklanmış gibi sunulan erkek korkusu, siyasi ve kültürel kökenlidir. Her türlü inisyasyon ya da eğitim sürecinde, kadını kadın, erkeği de erkek yapmak için harcanan çabalar, kadınla erkeği birbirinden uzaklaştırmak için başvurulan teknikler, hakimiyetin kadına karşı kurulmasından kaynaklanır. Kadın farklılaştırılır, dışlanır ve ona yakıştırılan sözde tabiatıyla korkutucu kılınır; kadına karşı kurulan erkek hakimiyeti ancak bu yoldan sürdürülebileceği için... Mitoslar kadına kadınlık dersi verir ve kadın korkusunu yansıtırlarken, aslında, erkek toplumunun, varlık nedenini bu değiş-tokuş edilebilir metalarda bulduğunu gösterirler. Kadın, bir erkek hakimiyeti uğruna, insanlık dışına itilir ve orada tutulur.

Dışlanan her sosyal kümenin, korkutucu tabii özellikler, cinsel farklılıklarla donatılması, hakim olanların yaygın biçimde başvurdukları bir tekniktir. Ötekiler ya da yabancılar, onları dışlayanların kültürüne, bilgisine, uygarlığına meydan okuyan yabanıl, hayvansı yaratıklar olarak görülürler. Sosyal olanı yıkıcı cinsel aşırılıkların, biyolojik anomalilerin onların özellikleri olduğu düşünülür. Ötekine, kurulu düzen karşısında, hem tabii, hem de abartılı alışkanlıkların temsilcisi olarak bir yandan itici, öte yandan çekici bir görünüm verilecektir. Ayrımcı, kendisinden ayırıp anormalleştirdiği ötekine bakarak, kurduğu düzeni normalleştirmeye ve meşrulaştırmaya çalışır. Kölecilerin, köleciliği savunurken başvurdukları değişmez yöntem, kölelerin kendileri kadar insan olmadıklarını ileri sürmektir. Her türlü ayrımcılığın en eskisi ve köklüsü, belki de temeli[56] olan cins ayrımcılığı da aynı mantığı izler.

55) Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*, s. 203.
56) Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*, s. 118.

Kadın tabiatı ve cinselliği diye adlandırılan şey ayrımcı bir erkek söylemi tarafından yaratılmıştır. Bu söylemde kadın, erkeğin normalliğini kanıtlama aracı olarak oluşturulmuş sapkın ve hayvansı bir mitos yaratığından başka şey olamaz. Erkekler, siyasi üstünlüklerini sürdürmek ve giderek sağlamlaştırmak için, binlerce yıl süren bir uğraşla, kadın bedenini ve kafasını bu mitosa göre yoğurup biçimlendirmişlerdir. Bu süreçte kadına düşen sosyal rol, farklı ve boyun eğmesi gerekli aşağı bir cins olarak, erkeğin onu yerleştirdiği mitik alanda, erkek söylemine, kendisinin olmayan bir bedeni ve dili kullanıp cevap vermek olmuştur... Erkek toplumu, erkeği insan olarak, kadını da erkeğin istediği ve düşündüğü yaratık olarak yetiştirir.

Böyle erkeklere özel bir av alanında, kadının, erkeğin ondan istediği yapay-tabii kadınlığı değil, gerçek bir kadınlığı nasıl düşünebileceği ve nasıl ortaya koyabileceği sorusu cevaplandırılması güç bir soru olarak kalır. Kadının erkek hakimiyetine karşı vereceği mücadelede, onu ayrıcalıklı kılacak özelliklerin kadınsı farklılıklar olduğunu savunanlar bir erkek açmazıyla karşılaşabilirler. Bu farklılıklar, tam da, erkeğin kadına yakıştırdığı sözde farklılıklar olabilir.

II. Amazonları Beklerken

1. Ana Tanrıçalar/Dişi Köleler

Mitoslarda korkutucu bir ilk yaratıcı olarak sunulan kadının, insanlık tarihinde kurucu bir rol oynayıp oynamadığına ilişkin tartışma eski ve yaygın bir tartışmadır. Her toplumun bir Amazonlar efsanesi vardır ama, kadının erkek toplumu öncesinde ve farklı bir sosyal yapılanma içinde, gerçekten baskın bir konumda olduğu inancına da sık rastlanır.

Özellikle Lewis Henry Morgan'ın başı çektiği XIX. yüzyıl evrimci tezlerinde, kadın/erkek ilişkisinin ve kadının toplum içindeki yerinin, bir dönemden ötekine, köklü bir değişime uğradığı ileri sürülür. Buna göre, toplumlar genel olarak anasoylu bir sosyal düzenlenme aşaması tanımışlar ve babasoylu sosyal düzenlenme aşamasına bu ilk aşamadan geçmişlerdir. Anasoylu aşamanın en belirgin özelliği, adı üstünde, toplumda "Ana Hukuku"nu geçerli kılan bir kadın hakimiyetinin varlığıdır.

Johann Jakob Bachofen 1861'de yayımlanan *Das Mutterrecht* (*Analık Hukuku*) adlı kitabında, cinsel ilişkilerin rastlantısallığı yüzünden babalık belirlenemediği için, soyzincirinin yalnızca anaya göre oluşturulabildiği

bir dönemi tanımlar. Soyun kadından gelmesi, bu dönemde analara büyük bir saygınlık kazandırmış ve toplumda tam bir kadın hakimiyetini geçerli kılmıştır. Morgan'sa, Kuzey Amerika yerlileri arasında yaptığı incelemede, analık hukuku diye adlandırılan düzenlenmeyi, somut verilerden yola çıkarak belirlemeye çalışır. Friedrich Engels'e göre, babalık hukukunun yalnızca bu ilk düzenlenmeden doğabileceğini keşfeden Morgan, biyoloji açısından Darwin'in evrim kuramına, ekonomi-politik açısından Marxist kurama eşdeğerde evrimci bir sosyal ilerleme modeli oluşturur[57]. Morgan için, erkek soyzincirinin belirlenebildiği sosyal örgütlenmeden önce tarihte kendini göstermiş örgütlenme tipinde, soyu soy yapan ölçüt anaya bağlılıktır. Kadının belirlediği bu soyzinciri mantığına göre, erkek kızkardeşinin çocuklarını kendi çocukları, onların çocuklarını da torunları sayar; çocukları için de, analarının erkek kardeşi babaları sayılır[58].

Bu gözlemler, ilk toplumların tamamının babasoylu olduğu yolundaki hatalı inanışı ve babasoylulukla erkek hakimiyeti arasında tembelce kurulan basit bağlantıyı sarsar. Anasoylu toplumların keşfi, bazı araştırmacılar tarafından, anaerkil toplumların varlığını ve önceliğini kanıtlayan bir olgu olarak ele alınır. Kate Millett'in belirttiği gibi, ilk ve temel düzenin hem babasoylu, hem de ataerkil olduğunu ve hep öyle kaldığını savunan geleneksel okul karşısında, Bachofen, Morgan ve Engels yanında, Robert Briffault'nun, James George Frazer'ın, Joseph Campbell'in görüşlerinden de destek alan anaerkil düzen savunucuları ortaya çıkar. Bunlar yerleşik ve yaygın bir kanıyla mücadele ettiklerinden, babasoyluluğun evrensel bir düzen olamayacağını kanıtlayan tutarlı gözlemleri savunmakla yetinmezler, erkek hakimiyetli toplumdan önce, mutlaka kadın hakimiyetli bir toplumun varolması gerektiğini de ileri sürerler. Geleneksel okulun, evrensel sandığı babasoylu toplumla gerçek erkek hakimiyeti arasında kurduğu yanıltıcı ilişkinin benzerini, bu kez, gerçek anasoylu toplumla evrensel sandığı kadın hakimiyetli toplum arasında kuran bu yeni okul, savını desteklemek için de Anatanrıça merkezli dinsel sistemlere ve mitolojik öğelere gönderme yapar[59]. Örneğin, Joseph Campbell, Anatanrıça'nın tartışılmaz üstünlüğünün, kadın hakimiyetli kültürlerin belirleyici özelliği olduğunu yazar[60]... Belli bir döneme ait buluntularda, cinsel özellikleri belirgin kadın figürlerinin ağırlıkta olduğunu görenler ve bunu kadının soyun devamındaki önemli rolüne bağlayanlar için de, söz konusu dönem

57) Friedrich ENGELS. *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni*, s. 19, 20, 30, 31.
58) Lewis Henry MORGAN. *Eski Toplum I*, s. 180-182.
59) Kate MILLETT. *Cinsel politika*, s. 172-174.
60) Joseph CAMPBELL. *Batı mitolojisi. Tanrının maskeleri*, s. 56, 57.

bir kadın dönemidir[61]. Muhibbe Darga, Çatal Höyük konutlarının iç duvar fresklerindeki kadın figürlü kompozisyonlara, burada bulunan kadın heykelciklerine dayanarak, neolitik ve onu izleyen kalkolitik toplumda, kadına, dinsel ve sosyal hayatta gözde bir yer verildiğini, bu toplumda anaerkil bir aile düzen ve geleneğinin hakim olması gerektiğini söyler[62].

Tartışma, kadınlık durumu üstüne düşünenleri ikiye bölmüştür. Evelyn Reed, Bachofen-Morgan-Engels çizgisinde, anasoylu toplumların varlığından yola çıkarak, erkek hakimiyetli toplumdan önce, kadın hakimiyetli bir toplumun varolduğunu savunan araştırmacılardandır. Anasoylu toplumun babasoylu toplumdan bütünüyle farklı bir sosyal mantık üstüne oturduğunu ileri sürer ve sosyal başlangıçta kadın hakimiyetinin önceliğini kanıtlamak için, toplumu toplum yapan ilk kuralları kimin koyduğunu sorar: Totem hayvanı yemeyi ve haram birleşmeyi kim yasakladı? Kadınlar mı, erkekler mi? –İlk sosyal kurallar kadınların eseriyse, anasoylu yapılanmanın, kadını, bir toplum, siyasi iktidar ve hukuk yaratıcısı rolüyle öne çıkaran özel bir yapılanma olduğunu kabul etmek gerekecektir. Reed, gerek analığın getirdiği yükümlülükler, gerekse diğer analarla işbirliği yapabilme yeteneği sayesinde, toplumu koruyucu önlemleri yalnızca kadının alabileceğini söyler; düzenlenmemiş beslenme ve çiftleşme edimlerinin, özellikle kadınlar ve çocuklar için tehlikeli olduğunu belirterek, yiyecek ve cinsel ilişki tabularının ya da sosyal hayat için gerekli kısıtlama ve yasaklamaların yalnızca kadın yaratısı olabileceğini ileri sürer. Ona göre, kadınlar, babasoylu yapılanma öncesi düzenin yaratıcılarıdır; çünkü kadın, hayatı yaratma işlevi yanında, sosyal hayatın sürmesi için gerekli en önemli maddi araçların da üreticisidir. Erkek avlanmak ve savaşmakla yetinirken, kadın geri kalan her işin üstesinden gelir; yiyecek sağlar ve tüketimini denetler, ateşi kullanır, hekimlik, dokumacılık, dericilik, çömlekçilik yapar. Kısacası, ilk üretici ve kültür yaratıcısı kadındır[63].

Tabii, burada hemen sorulması gereken soru, kadınlann çok çalışıp, çok yorulan üretici konumlarıyla düzen yaratıcılığı arasında Reed'in kurduğu bağın tutarlı olup olmadığıdır. Kadın didinip dururken, elde silah savaşa ve ava giden, kutsal alanda müzik yapıp, dans eden ve de en önemlisi, konuşan hep erkektir. Taraflardan birini gündelik işlerden başını kaldıramaz hale getiren, diğerinin de afaki işlerle ya da siyasetle ilgilenmesine yol açan böyle bir işbölümünde, yasalan ve yasaklan kimin koyduğuna, düzeni kimin yarattığına ilişkin Reed çözümü doyurucu bulunamayabilir.

61) Andrée MICHEL. *Feminizm*, s. 30.
62) A. Muhibbe DARGA. *Eski Anadoluda kadın*, s. 2.
63) Evelyn REED. *Kadının evrimi I*, s.105-112, 149-177.

Babasoylu yapılanmaya anasoylu yapılanmadan geçildiğine ilişkin tezi izleyen Reed, Morgan'ın "çiftleşme ailesi" ya da "ana ailesi" diye adlandırdığı sosyal tipin, anasoylu yapılanmanın son aşamasında ortaya çıktığını söyler. Bu tip, babasoylu yapılanmaya neden geçildiğini de göstermektedir. Çocuklarla gerçek babaları arasında, daha önce varolmayan bir bağ bu aşamada kurulur. Başlangıçta eşinin çocuğuyla arasında hiçbir genetik bağ bulunmadığı sanılan erkek, baba olarak kabul edilmeye başlanınca, bu yeni babayla çocuğun eski babası ya da dayısı arasında rekabet başlar. Babaların kendi haklarına el uzattığını gören dayılar, onlara karşı dayıerki diye adlandırılabilecek bir direnç gösterirler. Sonuçta, anaların erkek kardeşleriyle kocaları arasında çıkan anlaşmazlıklar anasoylu düzenin yıkılmasına ve babasoylu düzenin kurulmasına yol açar. Reed'in bu varsayımına göre, toplumda kadın hakimiyetini bastıran bir dayı hakimiyeti tüm anasoylu yapılanmada değil, yalnızca bu son aşamada, iki ayrı erkek kategorisi arasında patlak veren savaş sırasında belirmektedir[64].

Badinter, Reed'den daha esnek bir tavır alır ve anaların hakimiyetinin bir mitostan başka şey olmadığını savunanlara pek karşı çıkmaz: Anasoylu toplumlar bir kadın üstünlüğünün gözlemlendiği toplumlar değildir... Elbette toplumlar kadınlara verilen haklar açısından birbirlerine benzemezler. Bazılarında kadınları kuşatan duvarlar çok yüksek olabilir, bazılarında da kadınları erkeklerden ayıran sınır oldukça belirsizleşebilir. Ancak, kadınların olağandışı haklardan yararlandıkları toplumlarda bile, sonuçta hakim olan erkektir. Çağdaş antropologların çoğu, anasoylu diye adlandırılmış toplumların birinde bile, gerçek bir kadın hakimiyetine rastlanmadığını söylemektedir... Yine de Badinter, bu saptamayı kabul ederken, erkek üstünlüğünü toplumun kuruluşuna denk düşüren savı reddeder. Ona göre, gözlemlenmiş bütün toplumların erkek toplumları olması, bu toplumların başlangıçtan beri hep böyle kaldıklarını kanıtlamaz. Tarihöncesi ya da gözlemlenmiş toplumlar öncesi dönemlerde, bir cinsi ötekinin üstüne çıkaran bir hakimiyetten çok, cinslerin özgül iktidarlara sahip oldukları bir dengelenme düşünebilir. Badinter de bu varsayımı, arkeolojik bulgular ışığında tahminler yürüterek, Yukarı Neolitik'ten Bronz Çağı'na, belki daha da öteye uzanan bir dönemde, dinsel sistemlerin odak noktasının Anatanrıça olmasına dayandırır: Söz konusu sistemlerde, yaratılışın tek sorumlusunun kadın sayılması, özgül kadın iktidarlarının varolduğuna işarettir. Badinter'e göre, üretici her türlü etkinliği Anatanrıça'nın belirlediği bu tür toplumlarda, erkeklerin kadınlar üzerinde zorlayıcı bir güç uygulamış oldukları kolay kolay savunula-

64) Evelyn REED. *Kadının evrimi II*, s. 95, 123.

maz. Özetle, yaklaşık 30.000 yıl süren dönem içinde, bir cinsin üstünlüğü bütünüyle ele alıp, karşı cinsi ezdiğini düşünmek doğru değildir. Kadın/erkek ilişkileri tarihinin başlangıcı, eşitlikçi ilişkiler tarihidir. Gözlemlenebilmiş erkek toplumları ya da eşitsiz sosyal ilişkiler tarihi, bu dönemden sonra ortaya çıkmıştır[65].

Kadınların genel olarak özgül iktidarlara sahip oldukları bir dönemden, genel olarak iktidarsız kaldıkları bir döneme geçildiğini savunduğuna göre, Badinter, yukarıdaki esnek tavrıyla bile, Reed gibi, Bachofen-Morgan-Engels çizgisine yerleştirilebilir.

İnsanlığın sosyal tarihi konusundaki bu düşünsel tavır çok önemlidir: Tarih kadının ağırlıkta olduğu toplum tipini görmüşse, siyasi iktidar ve kadın sorununa farklı bir açıdan bakmak gerekir. Toplum baştan kadınlara karşı kurulmamışsa, bir ilk kadın/erkek eşitliği ya da düpedüz kadın hakimiyeti sonradan erkekler lehine ortadan kalkmışsa, sosyallik, kadını insanlığın kuruluşunda köleleştiren ilk sosyal bölünme açısından kavranamaz. Onu sosyal düzenlenmede aşağıda bırakan olgu, insanlığın doğuşuna değil, sonraki bir dönemine ilişkinse, kadına yönelik ayrımcılığın, nitelik açısından, tarihte görülen diğer ayrımcılık türlerinden farkı kalmaz. O zaman da, kadın sorunu toplumun özüne ilişkin bir sorun olmaktan çıkıp, ikincil bir soruna dönüşür. Kadın/erkek ilişkisi dönemsel sosyal yapılanma koşullarına bağlı olarak beliren ve onlarla farklılaşan bir ilişkiyse, her toplum tipini, böyle genelliğini yitirmiş bir ilişkiye göre açıklama isteği anlamsızlaşır. Ya da, siyasi iktidar olgusu erkek hakimiyetiyle özdeşleşmemişse, öncelikle kadın/erkek ayrımı üstüne oturmamışsa, toplum bir zamanlar salt erkeklere göre değil, kadınlara göre de yapılanmışsa, sosyal düzenlenmede kadın merkezden hep dışlanmamışsa, "Siyasi iktidar nedir?" sorusuna, cins ayrımından yola çıkılarak cevap verilemez. Toplum kurulurken, erkeği kadının üstüne çıkaran bir ilk üstünlük yaşanmamışsa, cins ayrımcılığını siyasi iktidar olgusunun temel unsuru değil, sıradan unsuru olarak görmek gerekir.

Ne var ki, kadınların başlangıç toplumlarının belirleyicisi olduklarını savunanlar, önemli bir sorunla karşı karşıyadırlar. Çok basit topluluklar oldukça yakın bir dönemde gözlenebildiğine ve bunların arasında, kadınların gerçek anlamda hakim oldukları bir tek toplum tipi bile saptanamadığına göre, başlangıçta dizginleri elde tuttuğu söylenen bu cinsin, genel olarak, erkekler karşısında "tarihi bir hezimet"e uğradığı kabul edilmelidir. Badinter, Françoise Héritier'nin şu soruyu sorduğunu aktarır: Kadınlar genel olarak hakim rollere sahip oldukları bir toplumdan sonra,

65) Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*, s. 44-83.

bütün hakim rollerin erkeklere geçtiği bir topluma sessiz sedasız nasıl boyun eğdiler ve neden söz konusu sosyal dönüşüme ayak uyduramadılar?[66] Kadınların sahip oldukları özgül iktidarlar ne tür iktidarlardı ki, hepsi sabun köpüğü gibi uçup gitti? Nasıl oldu da, kadınlar, şurada ya da burada değil, ama her yerde, ellerindeki tüm silahları izleri kalmamacasına teslim etmeye rıza gösterdiler? Neden tek tek ya da topluca daha etkili olamadılar ve kendilerini savunmadılar?[67]

Cevaplandırılması pek de kolay olmayan bir soru... Badinter şöyle diyecektir: "Tarihte kadın cinsinin kalkıştığı bir toplu ayaklanma girişimine hiç rastlanmadı. 2500 yıl boyunca kadınlar efendilerinin ideolojik sistemini benimsediler. Bunda herhalde, aralarından pek çoğunun, bedeli gözyaşı, kurnazlık ve nefret olmuş olsa da, edilgen, sorumsuz ve güven içinde olmayı, başka şeylere yeğlemiş olmalarının bir etkisi olmuştur. Erkeklerin korkularının aksine, ezilmekten kurtulmak için şiddete başvurma ya da düzensizlik yaratma gibi yolları kullanmadılar... Kadınların, haklarının ellerinden alınmasına fazla gürültü kopartmadan razı oldukları ve okkanın altına gittikleri doğrudur... Kadınlar yavaş yavaş güçlerinden ödün verirken, görevlerinin aşırı sorumluluğundan da kurtulmaktaydılar. Yitirdikleri güç karşısında edilgenliğin beraberinde getirdiği zevkleri, hatta bazı gizli mazoşist istekleri tatmin etmeleri mümkündü." Kadınların erkekler karşısında sonradan içine düştükleri bir durumun, mazoşist eğilimlere gönderme yapılarak açıklanması doyurucu değildir. Badinter, kadının başlangıçta varolmayan bir erkek hakimiyetini kabul etmesinin nedenini, onun erkek karşısındaki zayıflığına bağlamaktan başka bir yol bulamaz. Ne var ki, kadınların, tarihin bir döneminde ve dünyanın her yerinde, fizyolojik ya da psikolojik bir nedenle, erkeklere boyun eğdiklerini kabul eden görüş de, kadın düşmanı bir görüş olarak yorumlanabilir. Badinter, bu savı sunmadan önce, "çağdaş antropolojinin tehlikeli bulduğu ve hatta mahkûm ettiği oyun kurallarını benimseyip, hayal gücüne dayanmak zorunda kaldığını" söyler[68]. Kadınların hakim olduğu bir toplumu hiç rastlanmamışsa bile, Badinter'e göre, böyle bir toplum hayal edilebilecektir. Oysa hayal gücünü böyle geriye doğru çalıştırıp, tartışmalı sonuçlara varmaktansa, antropolojinin nesnel gözlemlerine bağlı kalmak daha aydınlatıcı bir yöntemdir. Gözlemlenmiş anasoylu toplumların sunduklarından, geçmişte kadın hakimiyetli bir dönem yaşandığı sonucunu çıkarmak pek kolay olmaz.

66) Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*, s. 151.
67) Cheryl BENARD-Edit SCHLAFFER. *Erkekler. Kadınlar için bir kullanma kılavuzu*, s. 19.
68) Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*, s. 85, 152, 20.

2. Dayılar ve Oğullar

Malinowski bazı Kuzey Batı Melanezya toplumlarındaki anasoylu yapılanmayı, "Ana Hukuku Ailesi" adı altında şöyle tanımlar: Bu toplumlarda akrabalık sisteminin temeli anadır. Çocuklar anaya ve onun klanına bağlıdır. Miras anadan ve kardeşlerinden çocuklara geçer. Kadının kocasına gelince, onun, çocukların doğumuyla en ufak bir ilişkisi olmadığı düşünülür. Çocukları korur ve onlara bakar, ama onların akrabası sayılmaz. Aralarında bir sevgi ilişkisi varsa da, bu bir disiplin ilişkisi değildir. Böyle bir ilişki, yalnızca, çocuklarla dayıları arasında kurulur. Aile içi iktidar odağı dayıdır. Malinowski'nin deyimiyle, yasaların ve yasakların ardında o vardır. Çocuğu sosyal hayata hazırlayan odur; örnek alınan, yüceltilen, saygı gösterilen de... Kısacası, çocuk için gücün temsilcisi, gerçek babası değil, dayısıdır. Üstelik dayıya boyun eğen, buyruklarını dinleyen, lütuflarını kabul eden, yalnızca çocuk değildir. O, bağlı olduğu soyu belirleyen anasının da, erkek kardeşi önünde eğildiğini, onu bir efendi saydığını görür[69]

Margaret Smith de, İslam öncesi Arap toplumunda, anasoylu sistemin nasıl uygulandığını anlatırken, bu toplumda, kadının eşini çadırına aldığını, istediği zaman onu boşayabildiğini, çocukların da kadına ait olduğunu anlatır. Ne var ki bu, kadının bütünüyle özgür olduğunu göstermez. Sosyal denetim bu kez kadının erkek akrabalarının ya da yine erkeklerin elindedir ve ailenin reisi kadının erkek kardeşidir[70].

Çok sık rastlanan bu anasoylu yapılanma içinde, baba, bir erkek olarak, karısı ve çocukları karşısında, babasoylu yapılanmalarda sergilediği güce sahip değildir. Bu açıdan, Malinowski'nin gözlemleri, kadın toplumu yandaşlarının dayandığı şu olguyu bir kez daha doğrular. Anasoylu yapılanmada, kadın, kocası karşısında, babasoylu yapılanmada görülemeyecek bir ağırlık kazanır... Ancak bu noktada, şunu da gözden uzak tutmamak gerekecektir. Erkek olarak babanın gücünü kaybettiği yerde, erkek olarak dayı devreye girer. Her erkek, eşinin çocuklarına baba olmasa bile, kızkardeşinin çocuklarının babasıdır. Dayılar ve oğullar... Öyleyse, kadınların kocalarına karşı kazandıklan mevziileri, erkek kardeşleri karşısında kaybettikleri söylenemez mi? –Cevabı yine Malinowski verir: Kadın, güç kullanımının, toprak sahipliğinin ve başka ayrıcalıkların dışında bırakılmıştır. Kabile toplantılarına katılamaz; tarıma, balıkçılığa, avlanmaya, deniz seferlerine, savaşa, törenlere, şenliklere ve danslara ilişkin konularda konuşamaz[71].

69) Bronislaw MALINOWSKI. *İlkel toplumlarda cinsellik ve baskı*, s. 18, 19, 41, 42.
70) Margaret SMITH. *Bir kadın sufi: Rabia*, s. 154.
71) Bronislaw MALINOWSKI. *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*, s. 45.

Briffault, anasoylu yapılanmanın son derece yaygın olduğunu kanıtlamak için verdiği sayısız örnek arasında, bu toplumlarda geçerli sosyal mantığı şöyle tanımlar: Kadın evlendiğinde, kocasının klanına gitmez, onunla erkek kardeşinin klanında kalır. Çocukları, kocasının klanından değil, kendi klanından sayılır. Erkeğin çocukları başka klanlara giderken, kızkardeşinin çocukları dayı klanına gelir. Kadının ağabeyi ve çocukların dayısı olan kardeşin konumu, babasoylu ailedeki baba konumuyla öylesine özdeşleşmiştir ki, Hıristiyanlığı kabul eden bir Melanezyalı'nın, duayı kendi diline çevirirken, "Cennetteki Babamız" yerine "Cennetteki Dayımız" dediği görülmüştür. Bu sistemde yer değiştiren kadınlar değil, erkeklerdir... Öyleyse, evrensel değiş-tokuş mantığının tersine çevrildiği ve kadınların gezici erkekleri değiştirdiği söylenebilir mi? Aslında, erkeğin koca olarak bu istikrarsız konumu, onu, karısından çok, karısının ailesine ve klanına bağlar. Briffault'nun sıraladığı toplumlar arasında, dayı yanında, bir iktidar odağı olarak aile ve klan kurumu yükselir. Koca karısından çok, kendisine bakan, ona bağrında yer veren bu yeni aileye bağımlıdır. Onun için çalışır, onun yanında ve bazen kendi klanına karşı savaşır, hatta aile reisi öldüğü zaman, yeni reis olarak yerine geçebilir[72].

Malinowski, Briffault'nun yukarıda verdiği örneğin hemen hemen aynısını vererek, fizyolojik babalığın bilinmediği bu tür toplumlara Hıristiyanlık'ı aşılamaya çalışan misyonerlerin çok zorlandığını, yerlilerin Baba-Oğul-Kutsal ruh üçlemesinin hıristiyanca anlamını kavrayamayacaklarını söyler. Yerlilerin daha iyi anlayabilecekleri bir üçleme, olsa olsa, Dayı Yeğen-Kutsal ruh üçlemesi olabilecektir. Ama Briffault, bu olguda, yalnızca kadın karşısında güçsüzleşen kocayı görüp, güçlenen dayıyı unuturken, Malinowski daha gerçekçi bir bakışla, dayının ve klanının kutsallaştırıldığını da görecektir[73].

Aynı toplumlarda, damadın kayınvalidesinden ne kadar korktuğunu anlatan Briffault, erkeğin, karısının anasına da bağlı olduğunu söyler ve bundan, anaların, babasoylu toplumlarda rastlanmayan bir etkinliğe sahip olduğu sonucunu çıkarır. Ancak, kayınvalide korkusu diye adlandırılabilecek olan bu tavır, yalnızca anasoylu toplumlarda değil, babasoylu toplumlarda da örneği düzenli biçimde görülen bir tavırdır. Briffault, bu korkudan yola çıkarak, anasoylu toplumda kadın hakimiyeti olduğunu kanıtlamaya çalışırken, korkunun ilk akla getireceği açıklamayı savmaya çalışacaktır. Gerçekten de, damadın çoğu zaman kayınvalideyle karşılaşmamak için canını bile tehlikeye attığı görüldüğünde, söz konusu dehşetli

72) Robert BRIFFAULT. *Analar*, s. 153, 154-158, 171.
73) Bronislaw MALINOWSKI. *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*, s. 152.

korkunun temelinde haram birleşme yasağının bulunduğu düşünülebilir. Ama Briffault, kayınvalide tedirginliğini haram birleşme ihtimaline dayandıran açıklamayı, Kuzey Amerika yerlilerinin uygulamalarına dayanarak çürütmeye çalışacaktır: Damat, kayınvalide tabusunun yaratacağı maddi engelleri aşabilmek için, kızıyla evlenmeden önce, biçimsel olarak kayınvalidesiyle evlenir ve bu sözde evlilikten sonra da, hiçbir kaygı duymadan kayınvalidesinin çevresinde dolaşabilir. Briffault'ya göre, damat tabuyu dolanmak için, biçimsel de olsa kayınvalidesiyle evlenebiliyorsa, tabunun haram birleşme yasağıyla ilgisi olmaması gerekir.

Ne var ki, Briffault'nun da dediği gibi, kayınvalide korkusu bir tabudur, kadın üstünlüğünü açık seçik ortaya koyabilecek bir olgu değil. Erkek hakimiyetli olduğu kuşku götürmeyen babasoylu toplumlarda da gözlemlenen bu tabu konusunda, Tylor'a göre, kesin bir açıklama yapılamaz. Kaldı ki yine Briffault'nun verdiği örneğe dayanılarak, bazı yerlilerin, kayınvalide korkusunun nedeni olan bir haram birleşme yasağının getireceği binbir sosyal güçlüğü yaşamaktansa, onu biçimsel bir evlilikle aştıkları da savunulabilir. Adı üstünde, gerçek bir birleşmeyi asla öngörmeyeceğinden, bu sözde evlilik, haram birleşme yasağının önemsenmediğini göstermez... Kısaca, kayınvalide korkusu, tek başına, anasoylu toplumlarda kadın iktidarı bulunduğunu kanıtlamaz. Önce dayının, sonra erkek aile reisinin baskın konumu, bu toplumlarda da, siyasi iktidarın cinsiyetini açığa vurur. Kadınla erkeğin toplumdan topluma değişen konumlara sahip oldukları açıktır; ama onların, bu konumları açısından, birbirlerine ve başkalarına karşı artan ya da azalan bağımlılıkları, toplumun erkek ya da kadın hakimiyetli diye adlandırılmasını sağlamaz. Briffault'nun örnek olarak verdiği Kuzey Amerika yerlilerinde ya da Kuzey Afrikalı Tuaregler'de, kadının koca karşısında son derece özgürleştiği karı/koca ilişkilerinde bir belirleyici olduğu doğrudur[74]. Başka birçok toplumda da, kadınların eşlerini kimseye danışmadan seçtikleri ya da onları evlerinden kovdukları gözlemlenmiştir. Ama böyle örnekler karşısında, hemen kadının üstün olduğuna karar vermeden önce, onun itaat etmekle yükümlü olduğu bir başka odak bulunup bulunmadığı araştırılmalıdır. Ve o odakta, genel olarak bir erkek ya da erkekler yer alır; mutlaka koca olmasalar da...

Ayrıca, bir toplumun siyasi iktidar tipini saptayabilmek için, her şeyden önce, koca, kardeş ya da baba olarak, kadınların değiş-tokuş edilmesini kimlerin kararlaştırdığını, bir başka deyişle akrabalık ilişkilerinin

74) Robert BRIFFAULT. *Analar*, s. 173, 174, 178, 135, 144.

işleyişini kimin denetlediğini[75], yasayı kimin söylediğini, zenginliklere kimin el koyduğunu, savaş etkinliklerini kimin düzenlediğini, silahı kimin tuttuğunu, kimin zorlayıcı güce başvurduğunu araştırmak gerekir... Briffault'nun, anasoylu toplumları tanımlarken, sormayı unuttuğu soru budur: Güney Batı Çin'de, Lolo kabilesinde, erkeğin, evine gelmemekte direnen asi kadını ikna etmek için, nasıl yalvarıp yakardığını, armağanlar sunduğunu anlatan Briffault, böylece kadının bu toplumda kocasını ezen bir güç kazandığını kanıtlamaya çalışır. Ne var ki, kadın işi tadında bırakmazsa ya da tam zamanında evet demeyi bilmezse, koca son çare olarak onu bir güzel döver[76].

3. Karım Dostum Değildir

Aslında babasoylu ya da anasoylu tüm toplumlardaki ortak mantığı Wyandotlar'ın bir sözü yeterince sergiler: "Karım dostum değildir"[77]. Anasoylu toplumda da, kadınla kocası arasında gözlemlenen uzaklık, kadın/erkek birlikteliğinin kümelerarası bir ilk çatışma üzerine oturduğunu, karşıtların bir uzlaşması olduğunu gösterir. Kocanın anasoylu toplumdaki konumu eski bir düşmanın, küme içine güvey olarak sokulmasıyla kazandığı aykırı bir müttefik konumudur... İç güveyinden hallice olan kocanın evine gelen kadının durumu da farksızdır. O da, "ben kocamın dostu değilim" demek zorunda kalacaktır. İleride yeniden görüleceği gibi, karı/koca rolleri, tarihin en eski savaşındaki hasım rollerine denk düşer; Orta Çağ'da da, soylulararası evliliklerde, erkek karısını bir hasım olarak görüp, nasıl kuşkuyla izliyor, evliliği bir savaş gibi nasıl yaşıyorsa[78]...

Briffault'nun, Malinowski'nin incelediklerı türden anasoylu toplumlar, kadın hakimiyetinin varlığını kanıtlama açısından iyi birer örnek sayılmazlar. Bu tür toplumlarda, baba hakimiyeti yerine, kadınları yine erkeklere bağımlı kılan bir dayı hakimiyeti gözlemlenir. Üstelik Malinowski, incelediği yarı-anasoylu Trobriand adaları toplumunda, kadının, söz konusu dayı hakimiyetine rağmen, evlendikten sonra kocanın köyüne gittiğini de söyler[79]. Bu da sözde özgür anasoylu toplum kadınının, bazen çifte erkek (dayı-koca) baskısı altında kalabileceğini gösterir.

Reed de, bu toplumlarda dayının konumunun, babasoylu toplumdaki baba konumuna benzetildiğini kabul eder ve anasoylu diye adlandırılan yapılanmanın pekala dayıerkil diye adlandırılabileceğini söyler. Kuramıyla

75) Şirin TEKELİ. *Kadınlar ve siyasal, toplumsal hayat*, s. 58.
76) Robert BRIFFAULT. *Analar*, s. 157.
77) Robert BRIFFAULT. *Analar*, s. 178.
78) Georges DUBY. *Şövalye, kadın ve rahip*, s. 56.
79) Bronislaw MALINOWSKI. *Vahşilerin cinsel yaşamı*, s. 22.

çatışan bu olguyu kadın hakimiyeti lehine aşabilmek için de, yukarıda görüldüğü gibi, dayıerkinin yalnızca anasoylu toplumun son aşamasında ortaya çıktığını ileri sürer. Bu yorumla, Malinowski'nin incelediği Kuzey Batı Melanezya toplumlarında görülen baba/dayı çatışması, toplumun artık kadın hakimiyetli olmaktan çıktığı bir çöküş döneminin işaretidir ve gerçek kadın toplumları bu dönemden önce varolmuşlardır. Ancak dayı üstünlüğünü silen bir ana hakimiyetli toplum bulunamadığına göre, Reed'in izlediği çizginin ya da bir ilk kadın toplumunu tanımış evrensel sürecin varolduğu kesin olarak söylenemez. Babasoylu ya da dayı hakimiyetli-anasoylu toplumlara öncel bir kadın toplumuna da, Reed'in Emmanuel Kanter'e dayanarak sözünü ettiği ve anasoylu toplumdan babasoylu topluma geçiş anında tarih sahnesine çıktıkları ileri sürülen dişi savaşçılara, şu ünlü Amazonlar'a da[80] rastlayan olmamıştır.

Briffault, kadın toplumunun, daha gelişmiş bir kültürel ve ekonomik aşamaya denk düşen erkek toplumundan önce varolduğunu kanıtlamaya çalışır; ama bu yüzden de, yakın dönemlerde gözlemlenmiş Avustralya ve Güney Melanezya yerlilerinin sosyal davranışlarını yorumlamakta çok zorlanır. Kadınların, kültürün aşağı evrelerinde, yukarı evrelere göre daha özgür oldukları yolundaki savı, incelenmiş en basit toplumlardan olan bu kümelerin acımasız erkek şiddeti karşısında sarsılır. Aktardığına göre, buradaki kadınlardan daha aşağılanmış yaratıklara rastlamak mümkün değildir. Erkeklerin gözünde, köpeklerden ve domuzlardan farksız olan bu zavallılar üstündeki her türden baskının hiçbir sınırı yoktur. Toplum, sekiz on yaşlarında kız çocuklara yöneltilen cinsel zorbalıktan, kadınları aç bırakmaya, dövmeye, yaralamaya, öldürmeye uzanan erkek uygulamalarını hoş görür. Bu en basit topluluklarda ortaya çıkan erkek baskısı karşısında, Briffault, erkek toplumuna öncel bir kadın toplumunu düşünmenin pek zor olacağını itiraf eder. İçinde kadınların özgürce yaşadıkları, bundan daha aşağı bir sosyal yapılanmanın varolduğu nasıl ileri sürülebilir? –Yine de, Briffault, savını düpedüz çürüten bu olguyu kabul etmektense, söz konusu gözlemlenmiş toplumları, yaşama hakkına sahip olmayan istisnai toplumlar diye sunacak, onları keyfi biçimde yok edecektir. Ona göre, bu insanlar, yüzlerce yıl süren bir soyutlamanın ve ekonomik koşulların sonucunda öylesine derin bir kültürel ve sosyal batağa saplanmışlardır ki, artık ayağa kalkmaları mümkün değildir; çevrelerinde daha gelişmiş halklar bulunsaydı, çoktan neandertal insanlar olarak tarihten silinirlerdi[81].

80) Evelyn REED. *Kadının evrimi II*, s. 42.
81) Robert BRIFFAULT. *Analar*, s. 236-241.

Mantık düşündürücüdür: Araştırma sürecinde, önceden tasarlanmış bir gelişme çizgisine uymayan sosyal olgular; önemsiz sayılarak gözardı edilmektedir. Briffault'nun deyimiyle bu ilkel yapılanmaların, yine onun deyimiyle gelişmiş yapılanmalar arasında ve karşısında varolmamaları gerekir; varsayılan tarihi gelişim çizgisine ters düştükleri için... Sömürge siyaseti, bunu büyük bir başarıyla gerçekleştirmiş, birçok basit toplumu uygarlık tarihinden silmişti; tabii kadın/erkek ayrımı yapmadan. Ayrıca, Briffault'nun, kadın toplumunu erkek toplumu öncesine yerleştirmesi, kadınlar adına bir olumsuzluk olarak da yorumlanabilir. Erkek toplumları, tarih içinde genel olarak kadın toplumlarının yerini almışlarsa, bunun bir tek nedeni olabilir: Kadın toplumlarının, kendilerinden daha gelişmiş bir kültürel aşamayı temsil eden erkek toplumları karşısında varolma hakları yoktur!

Oysa, varsayımsal bir kadın toplumu adına, dünyanın herhangi bir yerinde gözlemlenmiş en basit erkek toplumlarının varlığını inkâr etmektense, bu toplumlarda kadını ezen siyasi mekanizmayı nesnel biçimde yorumlamaya çalışmak daha ciddi bir yaklaşımdır. Anasoylu aile tipi gözlemlenmiş bir sosyal gerçekliktir, ama onun, bütün toplumların mutlaka aşması gereken bir "babasoylu yapılanma öncesi tip" olduğu savı, XIX. yüzyıl evrimci çalışmalarında kalmıştır.

Engels, tarihte, "kadın cinsinin büyük tarihi yenilgisi" diye adlandırdığı genel bir geçiş gerçekleştiğini ileri sürse de[82], antropolojik bulgular açısından, ne kadın tarafından belirlenmiş bir sosyal düzenlenmenin varolduğu saptanabilmiş, ne de gözlemlenmiş anasoylu toplumun mutlaka bir ataerkil toplumdan önce geldiği kanıtlanabilmiştir. Anasoylu toplumları Oidipus kompleksi çerçevesinde ele alan Roheim, aynı sorunu psikanalitik düzlemde inceler: Babanın tam anlamıyla baba olmadığı anasoylu toplumlar, henüz Oidipal aşamaya ulaşamamış daha basit (babasoylu toplumlara göre) toplumlar mıdır? Roheim, Malinowski'nin "Oidipus komplekssiz toplumlar" diye sunduğu bu toplumların da, Oidipal açıdan babasoylu toplumlardan farklı olmadığını söyler[83]. Toplum tiplerinin ne "Oidipus'tan Önce-Oidipus'tan Sonra", ne de "anasoylu toplumdan sonra-babasoylu toplumdan önce" diye sıralandırılabilmeleri mümkündür. Anasoylu ve babasoylu toplumlar arasında böyle kronolojik bir göbek bağı saptanamamıştır. Erkek hakimiyeti ya da Oidipus'un sarsılmaz üstünlüğü açısından benzeşen bu sosyal bütünler, tarih sahnesinde bağımsızca

82) Friedrich ENGELS. *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni*, s. 84.
83) Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*, s. 206,211.

sıralanırlar. Erkek toplumunun varlığı, bir kadın toplumunun varsayılan varlığı ve çöküşüyle açıklanamaz.

Echard'a göre, kadın toplumlarının yaşadığını varsaydırabilecek hiçbir arkeolojik ya da tarihi veri yoktur[84]. Juliet Mitchell, kadınların ezilen bir sosyal küme haline nasıl geldiklerini açıklayabilecek dört dörtlük bir kuram bulunmadığına değinir[85]. Nesnel antropolojik gözlem, düşünceyi tarihte kadınların dizginleri ellerinde tuttukları dönemlere ilişkin belirsiz göndermelerden kurtarmış[86], izlenmesi gereken yolu göstermiştir. Millett, erkek hakimiyetli düzenin sürekliliğini savunanlarla, kadın hakimiyetli düzenin varlığını ve önceliğini savunanlar arasındaki renkli ve çekici çatışmanın, tarih öncesi bilgilere ulaşma imkânsızlığı yüzünden sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğunu yazar. Ona göre, kadın hakimiyetli düzenin varlığına ilişkin tartışma bir spekülasyondan başka şey değildir[87]. Sheila Rowbotham, kadınların dönüp de geriye bakmalarına neden olacak ne bir zaman dilimi, ne de bir yer vardır, der. Güçlü kuvvetli kadınların oluşturduğu kabile ve ırklara, bir kadın toplumunun altın çağına ilişkin mitoslar, aslında, erkek kültürünün ürünleridir. Kadın özgürlük düşleri kurarken bile, erkek korkularını yansıtmaktan başka şey yapamayabilir[88]. Simone de Beauvoir, Bachofen'in, Engels'in ve izleyicilerinin açıkça karşısında tavır alarak, tarihte bir kadın altın çağı yaşanmadığını belirtir. Soyun anadan geldiği ve anaların bu yüzden daha saygın bir konumda oldukları toplumlarda bile, kadın erkeğin önüne geçememiştir. Toplumlar, başlangıçtan beri, hep erkek hakimiyetinde, siyasi güç de hep erkeğin elinde kalmıştır[89]. Shulamith Firestone da, kadının doğurganlığına tapan, babanın bu konudaki rolünü bilmeyen ya da önemsemeyen toplumlarda bile, kadın ve çocukların erkeklere bağımlı kaldığını söyler[90]. Denise Braunschweigh'la Michel Fain'se, anaerkilliğin bir hayal olduğunu ileri sürdükten sonra, psikanalitik düzlemde, bu fantazmın, kızını doyum açısından erkek isteğinden bağımsız kılacak ve onu eksiksiz bir narsisizmle kuşatacak ideal ana imgesiyle çakıştığını açıklarlar. Anaerkillik, yalnızca, baba yasasıyla belirlenmiş olan kadının bilinçaltında vardır[91].

84) Nicole ECHARD. "Matriarcat." *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, s. 455.
85) Juliet MITCHELL. "Kadın ve eşitlik". *Kadın ve eşitlik*, s. 39.
86) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 41.
87) Kate MILLETT. *Cinsel politika*, s. 173, 54.
88) Sheila ROWBOTHAM. *Kadın bilinci, erkek dünyası*, s. 72, 69.
89) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 86.
90) Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*, s. 20.
91) Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et antéros*, s. 206.

4. *Homongolos Siyaseti*

Badinter, Françoise Héritier'nin şöyle yazdığını aktaracaktır: Hiçbir toplum, kadınlarla erkeklerin mutlak anlamda simetrik olmalarını sağlayamamıştır. Her toplum, kadınla erkeği altlık-üstlük çerçevesinde biraraya getiren ikili bir kategorileştirme sistemine dayanır... Serge Dunis'nin, "kadın düşmanlığı bir hastalık değil, erkeklerin yaratıcı güçlerini sağlama almak için kadınları sistemli olarak karalamalarını öngören bir siyasettir" dediğini de aktaran Badinter, erkek hakimiyetinin siyasi bir sistemin ifadesi, kadın/erkek ilişkisinin de sosyal ilişkileri yönlendiren siyasi iktidar sisteminin bir parçası olduğunu, bu doğrultuda siyasi iktidarı tanımlamanın yolunun kadın/erkek ilişkisini belirlemekten geçtiğini kabul eder. Ancak, Badinter'i rahatsız eden, ona, "kadınlara kaçabilecekleri en ufak bir delik bile" bırakılmadı dedirten sav, toplumları yönlendiren siyasi iktidar ilişkisinin, kadın aleyhine işleyen kadın/erkek asimetrisinin toplumun başlangıcından beri varolduğu savıdır[92]. Çünkü bu, yalnızca ataerkil diye adlandırılıp, varsayılan anaerkil toplumdan farklılaştırılan özel bir toplum tipinde değil, tüm toplum tiplerinde, "siyasi iktidarın kullanılması kadının kullanılmasına denk düşer" demektir... İlk bakışta kaderci ve karamsar yönüyle itici bulunabilecek bir sav...

Ne var ki, başlangıçta kadın toplumlarının varolduğuna ilişkin görüşün de, daha önce değinildiği gibi, kadercilik ve karamsarlık açısından, ötekinden geri kalmadığı ortadadır. Kadının toplumun kuruluşundan bu yana köle kaldığını öne sürenler karşısında, kadının sonradan köle olduğu varsayımına sarılmakla yetinir. Üstelik, böyle köklü bir değişimi de açıklamak zorunda kaldığında, ister istemez, örneği yukarıda görüldüğü gibi, kadının biyolojik ya da psikolojik zayıflığına gönderme yapar. Kadınların biyolojik açıdan güçsüz yaratıklar oldukları ya da mazoşist eğilimler taşıdıkları için erkeklere yenik düştüklerini ileri sürmek, onların, sosyal tarihin başlangıcından beri yaşanmış en ağır baskı karşısındaki talihsiz konumlarını tanımlamaya çalışmaktan daha teslimiyetçi bir tavırdır.

Tabii, evrensel bir sosyal olgu olarak, siyasi iktidarın kadına karşı kurulması, kadının altedilmesine dayanan bir erkek siyasetinin kolay kolay dönüşüme uğramayacağını sezdirmektedir. Kadın ve erkeğin, kendilerine ayrılan sosyal alanların duvarlarını kırmaları ve eşitlenmeleri, farksızlaşmaları diye tanımlanabilecek olan bir devrimin müjdecisi Badinter'i sıkıştıran da budur. Yine de, tarihte kadın hakimiyetli bir

92) Elisabeth BADINTER. *Biri ötekidir*, s. 121, 147, 153, 118, 119.

topluma hiç rastlanmadı diyen sav, kadınların günün birinde özgürlüğe kavuşmaları imkânını devredışı bırakmaz. Bir kadın toplumunun geçmişteki yokluğuyla, kadınların hakim olduğu bir toplumun gelecekteki yokluğu arasında mantıksal bir zincir oluşturulamaz; tarih sosyal sürprizlere açıktır. Ama en azından, toplumlar bugüne kadar yalnızca erkek üstünlüğünde yaşadılarsa, kadınların kurtuluşunun neredeyse kendiliğinden gerçekleşebileceği inancını ihtiyatla karşılamak gerekecektir. Binlerce yıldır, bir siyaset olarak erkeklik tarafından belirlenen söylemin, biçimlendirilen bedenin, yaratılan ve denetlenen cinselliğin bambaşka bir biçimde kullanılması, ya da Pierre Bourdieu'nün deyimiyle, erkeklerin tekelindeki simgesel sermaye üretiminin ve yeniden üretiminin temellerini sorgulayabilecek simgesel bir devrim[93], çok daha köklü değişikliklerle mümkün olur. Toplum, siyasi iktidar, hukuk... erkek belirleyiciliği altında kurulduysa, gerçek bir kadın toplumunun varlığı, dünyanın bütünüyle yepyeni bir çehreye bürünmesi demek olacaktır. Varolan siyasi iktidar ilişkileri ve onlara dayanan sosyal yapılanma sorgulanmadığı sürece, kadınların tarih içinde elde ettikleri haklar ve özgürlükler, oyunun kurallarını hâlâ erkeklerin saptadığı bir alanda, yüzeysel ve yapay kalmaya mahkûmdur. Kadınların, tarihin ilk dönemlerinde, sonradan kaybettikleri bir saygınlığa sahip oldukları ve bu yüzden aynı saygınlığa kolayca kavuşacakları savı tatmin edici olabilir, ama buna dayanarak kısmi kazanımlarla yetinme, kendi kendini aldatma tehlikesi de doğurabilir.

Bir kadın toplumunun erkekler karşısında genel bir yenilgiye uğradığını ileri sürenler karşısında, anasoylu ya da babasoylu, her toplumun kadına karşı kurulduğunu savunanlar yer alır. Onlara göre, kadın, daha işin başında kösteklenmiştir. Biyolojik ya da psikolojik nedenlerle erkekten zayıf olduğu için belli bir sosyal rolü sonradan benimsediği söylenemez. Aslında bu rolden başka bir seçeneği hiç olmamıştır. Genel bir yenilgiye uğramamıştır, çünkü hiç savaşmamış, hep erkek baskısı altında kalmıştır; mazoşist olduğu için değil, silahları asla eline geçiremediği, toplum kurucu sistemli erkek şiddeti buna hiçbir zaman fırsat vermediği için, boyun eğmiştir.

Kadın, bir kadın toplumunun çöküşünden sonra değiş-tokuş aracına dönüşmemiştir. Başlangıçta, ilk kurallardan biri olan haram birleşme yasağıyla, toplumun kurucu üyeleri olan erkekler, onu değiş-tokuş aracı olarak kullanmaya başlamışlardır; sözde anaerkil aileden ataerkil aileye geçildikten sonra değil, sürüden topluma geçildikten sonra... Bu neden-

93) Pierre BOURDIEU. *Réponses*, s. 149.

le, anaerkil/ataerkil ayrımının, toplumdaki siyasî iktidar ilişkilerini belirleyici bir anlamı olamaz. Kadın hakimiyetli bir toplum hiç varolmamışsa, anaerkillik de, ataerkillik de boş kavramlardır. Her toplum erkek hakimiyetliyse ya da erkekse, yalnızca aralarında niteliksel bir fark bulunmayan, anasoylu ve babasoylu toplumlardan söz edilebilir.

Badinter, hayal gücünün yardımıyla tanımladığı varsayımsal kadın toplumundan, gözlemlenmiş toplumlara döndüğünde, haram birleşme yasağıyla erkeklerarası bir değiş-tokuş aracına dönüşmüş kadınlarla karşılaşır. Bilinen bütün toplumlarda, erkek kümeleri, kendilerine yasakladıkları kadınları başka kümelere verir ve karşılığında, o kümelerin kendilerine yasakladıkları kadınları alırlar. Kümelerarası barış ve uzlaşmayı sağlayan bu evrensel sosyal olgu, kadının erkek karşısındaki konumunu sergiler. Kadın erkeğin malıdır; kadınları erkekler değiştirir ve bu alışveriş asla tersine işlemez. Birinci bölümde değinildiği gibi, kadın değiş-tokuşunun kurumsal bir erkek eşcinselliğince belirlendiğini söyleyen Gilles Deleuze ve Félix Guattari, buna karşılık, erkekleri değiş-tokuş eden Amazon kümelerini doğurabilecek kurumsal bir kadın eşcinselliğine hiç rastlanmadığını söylerler[94]. Sosyal ilişkileri belirlenebilmiş hiçbir toplumda, kadınların erkekleri birer değiş-tokuş aracına dönüştürdükleri görülmemiştir.

Çağdaş antropoloji, sosyal yapılanmanın ve siyasi iktidar ilişkilerinin temeline, her tip toplumun ilk iki yasasından biri olan haram birleşme yasağını oturturken, bu yasakla toplumun toplum, kadının da bir değiş-tokuş aracı olduğunu söyler. Erkeği erkek, kadını da erkeğe göre ikinci sınıf bir yaratık yapan evrensel yasa... Adı üstünde bir erkek olarak insanoğlunu, tabii halden sosyal hale, sürüden topluma, biyolojik olandan kültürel olana geçirirken, kadını tam sınırın üstünde bırakarak...

Kadın hakimiyetli toplumun varlığını savunanlar, her şeyden önce kadınların hakim oldukları varsayılan bir toplumda, haram birleşme yasağının anlamı ve kapsamı üstüne düşünmek zorundadırlar. Kadının değiş-tokuş aracına dönüştürülmediği bir sosyal yapılanma tipinde söz konusu evrensel yasak nasıl işleyebilir?

Ve bir kadın altın çağı, tüm altın çağ efsaneleri gibi, kaybedilmiş cennete dönme özleminden başka ne anlatabilir? –Sürüde, tabii bir hayat sürerek, hiçbir içgüdüyü bastırma kaygısı duymadan, hayvansı bir saflıkla yaşamak için...

94) Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*, s. 115.

III. Siyasi Travestizm

1. Alüminyum Cennette Özgür Kadın

Engels, analık hukukunun babalık hukukundan önce geldiğini ve birinci sistemden ikinci sisteme geçişin, kadınları erkeklere bağımlı kıldığını kanıtlamak istemişti. Bu kanıtlanabilirse, kadınların kurtuluşu, onları ezilmiş kılan sistemin ortadan kaldırılması gibi basit ve somut bir çözüme bağlı olacaktı[95]. Ancak, kadın ezilmişliğinin bu tarihi çözümüne, tarih uygun karşılığı veremeyecek, yalnızca bir belirsizlik sunabilecektir. Tarihte kadının hakim olduğu bir toplumun varlığı kuşkuya yer vermeyecek biçimde kanıtlanmadıkça, kadının bir sistemden ötekine geçerken özgürlüğünü kaybettiği ileri sürülemez... Bu da, her şeyden önce, Engels'in tarihi hezimet tezini devredışı bırakır: Erkek toplumundan önce, bir kadın toplumunun varolduğu söylenemiyorsa, kadının, toplumda özel mülkiyet ilişkilerine geçildikten sonra köleleştiğini söyleme imkânı da kalmaz. Ya da kadının ezilme nedeni salt mülkiyet ilişkilerine bağlanamaz. Kadın başlangıçtan beri kadın kalmışsa, kadınlık durumu toplumların ekonomik yapılanmalarına önceldir[96].

Cinslerarası ilk işbölümüne dayalı erkek hakimiyetini değişmez sosyal olgu sayan ve başlangıç toplumlarında kadının ezilmişliğini belirleyen bu ilk nedenin, farklı dönem ve toplumlarda da aynı belirleyiciliği koruduğunu ileri süren radikalleri sorgulayanlar, ilk neden olmak her zaman "geçerlikteki belirleyici" olmak değildir derler. Onlara göre, kökenle, temel belirleyici ilişki farklıdır[97]. Ancak, kadın toplumunun önceliği tartışmasına girmeden, sınıf ilişkilerini ve ırk ayrımını bir ilk hakimiyet türüne bağlamayı reddeden bu görüş, birbirinden çok farklı sosyal yapılanmalarda, kadın aleyhine işleyen bir işbölümünün ya da coğrafi ve tarihi anlamda her yerde kadının karşısına çıkan bir erkek hakimiyetinin[98] nasıl açıklanacağı sorusunu gündeme getirecektir.

Beauvoir'a göre, geleneksel kadın/erkek rol ayrımı, farklı ekonomik sistemlerde varlığını sürdürür. Sosyalist ülkeler deneyimi sayesinde, üretim ilişkilerini değiştirmenin, toplumu bu anlamda dönüştürmek olma-

95) Rosalind DELMAR. "Engels'in Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökenine yeniden bakış". *Kadın ve eşitlik*, s. 137, 140.

96) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 87.

97) Gülnur SAVRAN. "Feminizmler". *Yapıt* 9, s. 13.

98) Lynne SEGAL. *Ağır çekim*, s. 92.

dığı görülmüştür. Her şeyden önce, kadınlar bir sınıf oluşturmaz; insanlar sınıf değiştirebilir, ama bir kadın kadın kalır. Bu yüzden de, onlar, olsa olsa, insanın içinde doğduğu ve sonradan dışına çıkamadığı bir kast meydana getirebilir. Beauvoir'ın buradan varacağı nokta, sınıf mücadelesinin, kendiliğinden, kadınları kurtaramayacağı savıdır. Bir sınıfın sömürülmesiyle, kadınlar kastının sömürülmesi farklı şeylerdir[99]. Öyleyse, kadının ezilmişliğinin tarihi çözümünden ya da kadının, onu ezdiği varsayılan ekonomik yapılanmalar ortadan kaldırılarak kurtarılmasından söz edilemez. Göçebe toplumun Astarte'sinden doyurulmuş duyguları, köleci toplumun Afrodit'inden sınırsız güzelliği, feodal toplumun Meryem'inden saflığı alan modern tanrıça Vera Pavlovna'nın alüminyum cenneti de, Nikolay Gavriloviç Çernişevski'nin[100] rüyası olarak kalır. Christine Delphy'ye göre, ataerkil üretim ve yeniden üretim sistemi, bilinen bütün toplumlara özgü bir sistemdir ve bir kadın kurtuluşundan söz edilecekse, yapısal farklılıklar ötesindeki bu ortak özelliğin yıkılması hedeflenmelidir[101]. Heidi Hartmann, Firestone'dan, sınıf, ırk, yaş farklılıklarına dayanan baskıların temelinde, erkeklerin kadınlar üzerinde kurdukları genel hakimiyetin yattığını aktarır. "Kişisel olan siyasidir" sloganıyla ortaya çıkan radikaller açısından, temel ayrım cinslerarası ayrım olduğu gibi, tarihi belirleyen de erkeklerin kadınlar üzerinde üstünlük kurma mücadelesidir[102]. Tarih, bu açıdan, erkeklerin art arda eklenen siyasi kazanımlarının tarihidir. Tarih kadına karşıdır. Ya da, kadınları siyasi hayattan uzak tutmak için başvurulan siyasi yöntem, katılmış oldukları sosyal olaylara ilişkin kanıtları yok etmektir[103].

Jules Michelet, Afrika kadındır, der. Ona göre, siyah ırkın yükselmesini sağlayacak olan şey, beyaz erkeğin siyah kadına yönelik aşkı[104] ya da cinsel gücü olmalıdır. Bir sistem olarak sömürgecilikle ırkçılığın temeline oturtulan bu beyaz erkek cinsel üstünlüğü ve cins ayrımcılığı çok anlamlıdır. Kadın/erkek eşitsizliği, genelde, tarihin eşitsizlikler treninin sonuna eklenmiş bir vagon sayılmış ve eşitsizliğe karşı verilen mücadelelerin kazanılması halinde, cinslerarası eşitsizliğin de kendiliğinden ya da kolayca yok olacağı düşünülmüştür. Ama pek akla gelmeyen şey, cins ayrımcılı-

99) Simone de BEAUVOIR. *Ben bir feministim*, s. 12, 18, 20.

100) Nikolay Gavriloviç ÇERNİŞEVSKİ. *Nasıl yapmalı?* 2, s. 347-379.

101) Christine DELPHY. "Baş düşman". *Kadının görünmeyen emeği*, s. 90.

102) Heidi HARTMANN. "Marksizm'le feminizmin mutsuz evliliği". *Kadının görünmeyen emeği*, s. 139, 140.

103) Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*, s. 58.

104) Jules MICHELET. *La femme*, s. 208, 210.

ğının ve bu ayrımcılığa direnişin, söz konusu trenin lokomotifi olabileceğidir; şimdiye kadar hiçbir toplumun, temel bir ayrımcılığı aşamadığı için, gerçek demokrasiyi tanıyamadığını da düşündürterek...

Bu doğrultuda, kadınlık durumunun, ekonomik yapılanmalarla yakından ilişkili olan akrabalık sistemlerinden, evlilik biçimlerinden, aile tiplerinden de bağımsız olacağı açıktır. Elbette, kadının konumu, söz konusu sistemlerin, biçimlerin, tiplerin değiştiği ölçüde farklılaşır. Kadınların şu ya da bu toplumda görece özgürlüklere sahip olabilecekleri ortadadır. Ama sosyo-ekonomik açıdan birbirine benzeyen toplumlarda bile, kadına tanınan bağımsızlık alanlarının bazen çok farklı oldukları görülebilir. Değişmeyen olgu, yalnızca, bu alanın tanınmış olmasıdır. Üretim ilişkileri bakımından birbirine hiç benzemeyen toplumlarda, tüm farklılıkları aşmış bir erkek hakimiyeti, düzenli biçimde, kadını "kadın" yapabilme ve tutabilme başarısını gösterir.

Bourdieu, kadınların neden aşağı sosyal konumlara mahkûm olduklarını anlayabilmek için, "simgesel değiş-tokuş ekonomisi"nde her bir cinse ayrılan statüler arasındaki asimetriyi dikkate almak gerekir, der: Erkekler evliliğe ilişkin stratejilerin özneleriyken ve bu stratejiler aracılığıyla, simgesel sermayelerini korumaya ya da büyütmeye çalışırken, kadınlara hep, anlaşmaların mühürlenmesini sağlayacak simgeler olarak, içlerinde dolaştıkları bu değiş-tokuşların nesneleri gibi davranılır. Böylece simgesel bir işlev yüklenen kadınlar, hem erkeksi erdem idealine uygun hareket ederek, hem de bedensel değerlerini ve çekim güçlerini artıracak biçimde donanarak, simgesel değerlerini korumak için sürekli çabalamak zorunda bırakılırlar... Erkek hakimiyeti, bu doğrultuda, özne ve nesnenin sosyal oluşumunda kurulan kadın/erkek asimetrisi ya da "simgesel değiş-tokuş ekonomisi" mantığı üzerine temellendirilmiştir. Ve üretim biçimlerindeki dönüşümlere rağmen, erkek hakimiyetinin sürüp gitmesini açıklayan da, "simgesel zenginlikler ekonomisi"nin görece özerkliğidir[105].

Beauvoir, anasoylu toplumda, kadının gerçek bir üstünlüğe ya da özgül iktidarlara sahip olduğu yolundaki görüşü reddederken, Lévi-Strauss'un çözümlemesinden yola çıkarak, bu toplum tipinde de, kadının herhangi bir hakkın sahibi değil, aracısı olduğunu söyleyecektir. Anasoylu toplumda da, kadınlar sayesinde, erkeklerarası ilişkiler kurulur[106]. Bu bağlamda, kadın hakimiyetli toplumun varlığının kanıtlanabilmesi için başvurulan Anatanrıçalı sistemler de pek yararlı olamazlar. Siyasi iktidar,

105) Pierre BOURDIEU. *Réponses*, s. 148, 149.
106) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 87.

doğrudan doğruya, kadının ikinci sınıf yaratık sayılmasına dayandığından ve erkekler için söz konusu yaratığı bu konumda tutma zorunluluğu bulunduğundan, kadının erkek toplumundaki tehlikeli önemi kendiliğinden ortaya çıkar. Toplumun siyasi iktidar alanı olan merkeze giren her kadını cezalandırmaya yönelik eğilimi, kadınların güçsüz ya da edilgin olarak görülmediklerinin açık kanıtıdır[107]. Bir sosyal yöntem olan kadın düşmanlığı, kadının küçümsenmesini değil, çok dikkate alınmasını ve gözaltında tutulmasını gerektirir. Doğurgan cins olarak hayatın belirleyicisi sayılması gereken kadınlar, bu tehlikeli özelliklerini bastırmaya yönelik tekniklerle pasifize edilirler. Erkek toplumu, süte karşı sperm mantığı doğrultusunda, kadınlar üzerindeki teorik ve pratik üstünlüğün toplu olarak sürmesini sağlayan bir dizi anahtar işleve sahip çıkar.

2. Menopoz, Ticaret ve Siyaset

Dünyanın, kadınla erkek arasında, kadın aleyhine paylaştırılması açısından, eski toplumlar da yeni toplumlar da, özde birbirlerinden pek farklı olmayan sistemler sunarlar. Yine de, karmaşık toplumlara göre, basit toplumlarda kadın karşıtlığını bütünüyle çıplak biçimde yakalamak mümkündür:

Toprak ve tabii kaynaklar erkeklerindir. Sosyal hayat için gerekli aletleri onlar yapar. Av, savaş, değiş-tokuş onların işidir. Kutsal aletlere, müzik aletlerine genelde yalnızca onlar dokunabilir. Atalar ve tabiatüstü güçlerle ilişkiyi de onlar kurar... Örneğin Baruya toplumunda, kadınlar erkeklerin yaptığı tarım aletlerini kullanabilirlerse de, kalkan, ok, yay, topuz gibi av ve savaş aletlerine asla dokunamazlar. Bu genel kuralı çiğnemenin cezası çoğunlukla ölümdür[108]. Toplumu ikiye ayıran eşitsiz bir bölünmede, zorlayıcı güç ya da şiddet kullanma tekeli erkektedir. Üstelik, bilgiyi ve inancı da erkekler üretir... Kadını, sosyal hayatta kendisine ayrılan yerde kalmaya zorlayacak bir siyasi yapılanmanın işareti...

İşlevlerdeki farklılık kadına ve erkeğe ayrılan alanlardaki farklılığa ya da kadın/erkek rolleri arasındaki hiyerarşi, mekânlar arasındaki hiyerarşiye[109] denk düşer: Bu kapalı, gizli, korunan ev ya da kadınsı alanla, dinselğsiyasi hayatın, sosyal ilişkilerin açık alanı ya da erkeksi alan arasındaki karşıtlıktır; kaldı ki, kadınsı alan diye tanımlanan evin bile, alçak, karanlık kesimiyle, yüksek, aydınlık kesimi arasında, kadınla erkeğe özgü

107) Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*, s.186.
108) MAURICE GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 221.
109) Daniel GAXIE. *Le cens caché*, s.131.

alanlar karşıtlığı ortaya çıkar[110]. Kadın her yerde, aydınlıktan karanlığa, açıklıktan gizliliğe, sosyal, siyasi ve dinsel olandan özele itilmekte, merkezden uzaklaştırılmaktadır.

Baruya köylerinin düzenlenişinde de, kadın/erkek ayrımı belirgin bir görünüm alır. Köye hakim bir yerde, bir ya da birkaç erkek evi, kadınlara kesinlikle yasaklanmış olan bölgeyi oluşturur. Burada, dokuz, on yaşlarında annelerinden ayrılan erkek çocuklar, evlenecekleri yirmi, yirmi bir yaşlarına kadar inisyasyon dönemlerini geçirirler. Evli erkekler de, karıları adet gördüğü ya da doğurduğu zaman, erkekler evine dönerler. Kadınlar çocuklarını köyün çevresindeki fundalıklarda, dallar ve yapraklardan yaptıkları barınaklarda doğurur, sonra da bu barınakları yakarlar. Erkeklerin bu alana girmesi yasaktır. Köyün yukarısı ve aşağısı diye adlandırılabilecek bu iki bölge arasında, erkekle eşi ya da eşlerinden, evlenmemiş kızlarından ve inisyasyon dönemine girmemiş erkek çocuklarından oluşan aileler yaşar. Ancak, buradaki evlerde de, erkeğe ve kadına özgü alanlar kesin sınırlarla birbirinden ayrılmıştır. Ortadaki ocaktan geçen hayali bir çizgi evi ikiye böler. Bu çizgiyle kapı arasındaki bölümde kadınlar ve çocuklar yaşar. Öteki bölüm, erkeğin ve eve gelen erkek konukların alanıdır. Kadın evin bu kesimine geçemez ve asla, erkeğin yaptığı ocağın üstünden atlayamaz. Çünkü bu, cinsel organının, erkeğin ağzına girecek yemeğin hazırlandığı ocak üstünde açılmasına ve yemeğin kirlenmesine neden olur[111]. Kadını eve kapatan sosyal mantık, evle kadını özdeşleştirir; loş, ıslak, yiyecekler, araçlar ve çocuklarla dolu, aynı kapıdan girilip çıkılan ve kaçınılmaz olarak kirlenen ev, açık, temiz, kutsal ve erkeksi olan kamusal alan karşısında, kadın bedenine benzetilir[112]. Lévi-Strauss da, aynı doğrultuda, bir Bororo köyünün kuruluşundaki merkez/periferi ayrımının, aynı zamanda erkek/kadın ya da kutsal olan/olmayan ayrımına denk düştüğünü söyleyecektir[113].

Bu örnekler, toplumu erkek ve kadın diye ikiye bölen ayrımın, meşruiyetini kadının sözde tehlikeli olan cinselliğine bağladığını gösterir; zararlı olabilecek bir cinsellik, denetlenmesi gereken bir doğurganlık... Kadının merkezden, dinsel alandan ya da siyasi iktidar alanından uzaklaştırılmasının, erkekten ayrılmasının ve ona bağımlı kılınmasının gerekçesi... Kadının kirli sayıldığı adet günlerine ilişkin çeşitli tabuların amacı, onu toplu

110) Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, s. 36, 51.
111) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 30-32.
112) Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, s. 196.
113) Claude LEVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale*, s. 152-157.

hayatta kendisine ayrılan yerde kalmaya zorlamaktır. Kadın kirletilerek kutsal olanın karşısına geçirilir[114].

Baruya toplumunda da, kadın gerek adet gördüğü için, gerekse vajinal salgıları yüzünden, sosyal açıdan ihtiyatla yaklaşılması gereken bir yaratık sayılır. Bu nedenle, cinsel ilişki, sosyal ilişkileri duraksatabilecek bir birliktelik olarak, sıkı kurallara bağlanmıştır. Örneğin, ilişki sırasında kadının üstte olması kesinlikle yasaktır, çünkü bu durumda, tehlikeli salgıları erkeğin karnına dökülebilir. Hatta, bunların yere de dökülmesiyle, toprakta sürünen kurtlar, yılanlar, onları yeraltındaki kötü güçlere taşıyabilirler. O zaman da, kötü güçler, kadınların bu yoldan kendilerine gönderdiklerini kullanarak, insanlara, hayvanlara, bitkilere hastalık ve ölüm yollarlar. Kadın, cinselliğiyle, dünyanın görünmeyen bölümündeki güçleri harekete geçirip, erkeğin sosyal hakimiyetini kuran ve doğrulayan her şeyi tehdit eder[115]. Kadın/erkek karşıtlığında, kadın cinselliği suçlu ve yüz kızartıcı, kadın da şeytani ve kirli, yıkıcı ve korkutucu güçlerle donanmış olarak sunulur[116].

Kadınla kutsallık arasında kurulan geleneksel karşıtlık, kadının, kolay kolay, dinsel sistemlerin belirleyicisi olamayacağını gösterir. Bir ana olarak gerçek yaratıcıyla, geleneksel erkek söylemindeki ilk yaratıcı arasında bu tür bir bağ kurulamaz. Elbette, mitosların çoğunda ilk yaratıcı bir kadın olduğuna göre, Anatanrıça inancı, erkek söylemine ters düşmeyecek, ama Anatanrıça'nın bu mitik varlığı gerçek kadınların yazgısını da değiştirmeyecektir. Bu yazgının yaratıcısı olan erkekler, kadının yaratıcı gücünden ürküp, onu temel bir varlık sayabilirler. Ama kadını soyutlaştırıp ona "tanrıça" diyenler de, aynı anda kadını değersizleştirip aşağılayanlar ve Anatanrıça'ya tapınmaya zorlayanlar da yine erkeklerdir[117].

Demokrasi, adalet, eşitlik havarisi erkeklerin en sevdikleri şey, bu kavramları kadın figürleriyle canlandırmaktır. "Cumhuriyet"i yalın ayak, göğsü bağrı açık, çekici ve saf bir genç kız olarak, elinde bayrak koşturur, sonra da kadına oy hakkı vermemek için kahramanca direnirler. Ve analarına tapınırken, diğer bütün kadınları aşağılamaktan geri kalmazlar. Melanie Klein, erkeklerin, sevip saydıkları analarıyla, cinsellikleri yüzünden tehlikeli saydıkları kadınları birbirlerinden ayırdıklarını, anayı temsil eden kadını bu cinsellikten sakındıklarını anlatır[118]. Erkek söyleminde,

114) Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*, s. 293.

115) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 44, 101, 102.

116) Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, s. 35, 36.

117) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 89

118) Melanie KLEIN. "Sevgi, suçluluk duygusu ve telafi içgüdüsü". *Bilinçaltından aklın ruhuna ulaşmak*, s. 35.

özel olarak ana, genel olarak kadının karşısındadır. Erich Fromm da, anne saplantısının, kişisel narsisizmden kitlesel narsisizme aktarılmasıyla, topluluğun yüce annesi olan bir putun ortaya çıktığını, anneye aşırı bağlılığın her türlü ulusal, ırksal, dinsel ve siyasi bağnazlığı beslediğini söyler[119]. Bunlara cinsel bağnazlığın eklenmemesi için hiçbir neden yoktur... Bilinçaltı kökenleri bir yana, bu genel sosyal tavır, yüceltilen soyut kadın, tanrıça, ana, hatta yönetici kadınla, toplumun kendisine yakıştırdığı gerçek konumu içindeki sıradan kadının, birbirlerinden kesin olarak ayrılması gerektiğini kanıtlar... Anatanrıçalı sistemler konusunda Beauvoir kadar kategorik olmasa bile, Millett de, ataerkillik kavramına karşı ileri sürülen anaerkillik kavramının, bir cinsel üstünlük anlamı taşımayacağını düşünür. Basit bir hayat biçiminde, kadını eksen alan bir dinsel inanış türünün, erkeğin gündelik hayattaki ağırlığını dengelemekten ve belli bir eşitlik sağlamaktan öte anlamı olmayabilir[120]. Kaldı ki, siyasi iktidarın, cinsellik yanında, bir diğer alanı olan dinsellik alanında, önderlik hep erkek niteliklidir. Sorun dinsel göndergenin dişi ya da erkek olması değildir; o, bir ağaç da olabilir... Önemli olan, göndergeye göre, toplumu hangi cinsin düzene soktuğudur. Dinsel söylemi yaymak erkek cinsin tekelindedir[121].

Siyasi iktidarın temelinde yatan kutsal/kutsal olmayan ayrımı, kadın/erkek ayrımına denk düşer. İlk toplumlarda belirgin, karmaşık toplumlarda da üstü kapalı biçimde, kutsal alan hep erkeğin alanıdır. Kadın genel olarak bu alanın dışına itilirken, özel olarak buraya her sokuluşunda da kadın olmaktan çıkarılır ya da kadınlığının sona erdiği kararlaştırıldığında merkeze girmesine izin verilir.

Basit toplumlardan bugüne uzanan bir gelenek bu olguyu açıkça ortaya koyar: Menopoz döneminde kaybettiği varsayılan dişiliğine ve de belki kirliliğine karşılık, kadın, kendi küçük çevresinde, yeni birtakım haklarla donatılır. Kirli kanından kurtulduğunda ya da doğuramaz olduğunda sözü dinlenir olur. O, trajik bir biçimde ve ancak yaşlandığında, kadınlığı oynamaktan vazgeçebilir, bu oyunun kurallarını tersine çevirip, kendisi olabilir[122]. Yaşlılık, kadınla, aşk-analık-iş sorunsalı arasında belli bir mesafe oluşturup, onu daha büyük bir bağımsızlıktan yararlandırabilir[123].

119) Erich FROMM. *Sevgi ve şiddetin kaynağı*, s. 103, 113.
120) Kate MILLETT. *Cinsel politika*, s. 54.
121) Fatna Ait SABBAH. *La femme dans l'inconscient musulman*, s. 134.
122) Carolyn G. HEILBRUN. *Kadının özyaşamını yazarken*, s. 103.
123) Chantal MOUBACHIR. *Simone de Beauvoir*, s. 101.

Nuerler gibi bazı toplumlardaysa, kısır kadınlar erkek statüsüne sokulur ve kadınlarla evlendirilirler. Bu evliliğin, hukuki açıdan, bir erkekle kadının evliliğinden hiçbir farkı yoktur. Kadından dönme koca, karısı bir başka erkekle ilişki kurarsa, uğradığı zararın giderilmesini isteme hakkına sahiptir. Yorubalar da, aile içinde ekonomik bir işleve sahip olan zengin tacir kadını erkeğe dönüştürür ve tabii, kadınlarla evlendirirler[124].

Bu tür rol değişiklikleriyle, kadın, şu ya da bu biçimde, erkek nitelikli bir güç elde etmektedir. Bir kadının iktidarlı olması, sözcüğün çifte anlamı açısından, çelişkili bir durum sayılacağından, güç sahibi kadının, ister istemez, kadın dünyasından erkek dünyasına atlamak zorunda kaldığı gözlemlenecektir. Ancak, güce sahip kadının erkeğe dönüştürülmesinde ya da erkeğe dönüştüğü varsayılan kadının güç kazanmasında, onu gerçek bir yönetici olmaktan alıkoyan trajik bir nitelik vardır.

Baruyalar'da bazı kadınlar dinsel işlevlerle sivrilip erkeklerin geneli üstüne çıkabilseler de, katıldıkları sosyal katman içinde, dinsel işlevli erkeklerle rekabet edemezler. Düşmanları hedef alan en saygın büyücülük işlevleri, kozmik düzensizliklerle mücadele gücü, hep erkeklerde kalır. Kadın büyücü ne denli önem kazanırsa kazansın, etkili bir erkek büyücünün düzeyine erişemez: Ne onun gibi kuşa dönüşüp uçabilir, ne de ölümcül hastalıklara çare bulabilir. Üstelik bir büyücü kadın asla bir başka kadını büyücü yapamaz. Potansiyel kadın büyücüleri keşfetmek ve onları törensel biçimde dinsel alana sokmak, yalnızca erkek büyücülerin işidir. Kadın büyücüler erkekler tarafından üretilir ve erkekleştirilir. Bu yarı-iktidarlı yeni erkekler, erkeklik simgeleri olan kırmızı alın bandı ve ok taşımak zorundadırlar[125], ama kadına erkekler tarafından merkezde kazandırılan bu güç ve saygınlık, hadım edilmiş bir erkeğinkine eşdeğerdedir. Ya da, eski-yeni tüm toplumlarda, kadınlar, siyaset sahnesine, siyasi travestiler olarak çıkarlar[126]. Ve Madeleine Grawitz, Françoise Giroud'dan, bu kadınların, siyasi güçten alınacak haz açısından, erkeklere göre handikaplı olduklarını aktarır. Üstelik genelde siyasi güç erkeğin çekiciliğini artırırken, kadınınkini azaltacaktır[127].

124) Françoise HERITIER-AUGE. "Famille". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, s. 274.

125) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 190-198.

126) Roger-Gérard SCHWARTZENBERG. *L'Etat spectacle*, s.89.

127) Madeleine GRAWITZ. "Psychologie et Politique". *Traité de science politique III*, s. 43.

3. *Hanım Sultanlar mı, Sultanların Hanımları mı?*

Dinsel alanın siyasi alandan ayrı düşünülemediği birçok toplumda aynı olgu gözlemlenebilir. Uganda'daki Nyoro krallığında, her kralın tahta geçişinde, kutsal krala özgü kurucu edim olarak, haram birleşmeye rastlanır. Kralın, tahta geçiş sonrasındaki ilk görevlerinden biri, baba tarafından kızkardeşi olan bir kadınla evlenmektir. Birleşmenin simgesel mi, yoksa gerçek mi olduğu bilinmediği için, kraliçe kızkardeşin, kralın eşinden çok, siyasi gücün eşi olduğu söylenebilir. Tartışma götürmez bir siyasi kimliğe sahip olan bu kadının kadınlığı sınırlanmıştır. Cinsel açıdan özgürdür, ama çocuk doğuramaz. Oysa kralın diğer eşleri, çocuk doğurmak zorundadırlar. Kamerunlu Bangwalar'daysa, önderin kızkardeşi, tahtın ikinci sahibidir ve gerektiğinde önderin yerini alabilir. Önderler gibi giyinir ve erkeklerin taktığı başlığı takar. Cinsel kimliği belirsizdir, hatta oldukça erkeksi bir görünümü vardır. Erkek gibi davranır, yürür, konuşur, tütün içer. Tahta geçmeden önce evlenmişse, söz konusu yarı-güce sahip olduğunda boşanmak ve bir kadınla evlenmek, onun çocuklarının babası olmak zorundadır. Ancak bu kadının yöneticiliği, kardeşi için tehlikeli değildir, çünkü kadından dönme bir varlık, yönetimi gerçek anlamda ele geçiremez[128].

Bu savı, Fatima Mernissi'nin kitabı da doğrular. Mernissi, kadın sorununu daha sınırlı bir sosyal düzlemde, İslam devletlerinde kadın hükümdarların varlığı çerçevesinde inceler. Sosyolog, yaygın bir kanının tersine, kadınların, İslam toplumlarında yönetimin başına geçebildiklerini gösterme amacındadır. İkinci hedefi de, Arap dünyasının kadına yönetimin kapısını bütünüyle kapamadığını kanıtlamaktır. Bu doğrultuda, Bahriye Üçok'un *İslam Devletlerinde Kadın Hükümdarlar* adlı kitabındaki yaklaşımı eleştirir. Üçok'a göre, Türkler ve Moğollar'da, adlarına hutbe okutabilen ve sikke bastırabilen kadınlar vardır. Hutbe okutmak ve sikke bastırmak gerçek bir otoritenin göstergeleri olduğundan, Türk ve Moğol toplumları neredeyse kadın hakimiyetli toplumlardır. Buna karşılık, Araplar'a genelde kadın düşmanı bir tutum yakıştırılır... Mernissi, İbn Battuta'dan yaptığı alıntılarla, söz konusu Asya toplumlarında, kadının, Arap dünyasında rastlanmayan bir ağırlığa sahip olduğunu kabul eder. Yine de, Üçok'un bu yaklaşımının ırk özelliklerini abarttığını ve böyle bir kuramın tek istisnayla bile çökeceğini belirterek, "Ya yöneticilik yapmış bir Arap kadını da varsa?" diye sormayı unutmaz. Gerçekten de, sorun bir Arap olma sorunu değildir. Arap dünyası da, Esma gibi, Ürve

128) Georges BALANDIER. *Le détour*, s. 70-74.

gibi... adlarına hutbe okutabilen ve de yöneten kadın hükümdarlardan nasibini almıştır. Mernissi bu olguyu, Esma ve Ürve'nin Yemenli olmalarına bağlayacaktır. Onları yönetimin başına geçiren özellik, yerel kültürel bir boyut, kadınları siyaset oyununun ortağı kabul edebilen Yemen toplumuna özgü bir zihniyettir. Ne var ki, sorun yerel bir sorun da değildir. Esma da, Ürve de, Mernissi'nin sıraladığı diğer güçlü kadınlar da, yönetirlerken, hangi kültürel boyutta olurlarsa olsunlar, erkeklerin karşılaşmadığı engellerle sınırlandırılırlar. Onlar, her şeyden önce, yönetmeye henüz gücü yetmeyen bir oğulun ya da artık yönetemeyecek bir babanın, kardeşin, kocanın, kısacası erkeklerin yerine ikame edilmişlerdir. Hanım sultanlar değil, sultanların kadınları... Sitt-ül Mülk, kardeşi halife El-Hekim'in ortadan kaybolmasıyla hüküm sürmeye başlar. Hazeyran, kocası halife El-Mehdi'nin ölümünden sonra, oğlu olan hırslı ve güvensiz El-Hadi'yle mücadele ederek ve belki de onu öldürterek gücünü pekiştirir. Ama bu gücü sınırlayacak olan, annesine duyduğu büyük saygı ve sevgiye rağmen, El-Hadi'nin yerine geçecek olan Harun ür-Reşid'dir... Kadın hükümdarlar, hep adı erkek olan bir paravanın ardındadırlar. Üstelik onlara güç kazandıranlar da yardımcıları, danışmanları, silahlı adamlarının başındaki komutanları olan erkeklerdir. Ve erkek hükümdarlar karşısında, sayıları zaten çok az olan kadın hükümdarlar, birkaç istisna dışında, kanlı ve acıklı bir biçimde, bu erkekler tarafından alaşağı edilirler. Çoğunlukla, Raziyye ya da Şeceret üd-Dür gibi, emrindekilerden birine aşık olma zayıflığı gösterdikleri için[129]...

Bu tür kişisel engeller ötesinde, hiçbir kadın hükümdarın aşamadığı temel nitelikteki engel Hilafet makamıdır. Mernissi, adına hutbe de okutsa, sikke de bastırsa, bir kadın hükümdarın halife ünvanı taşıyamayacağını belirtir. Tanrı'nın yasasını söyleyen, bunu uygulatan otorite-güç odağı olarak halifelik kurumu, erkeklere özgü bir kurumdur. Her türlü dünyevi yönetimi aşan bu üst otorite-güç karşısında, tarihte rastlanan birkaç hanım sultan, halifeden yasallık belgesi ya da meşruiyet dilenen birer uygulayıcı olmaktan öteye geçememişler, Halifeler de, genelde bunlara muhtaç oldukları ruhani desteği vermemekte direnmişlerdir. Yasasız uygulama, meşruiyetsiz güç kullanımı olamayacağına göre, hanım sultanlar, hep siyasi iktidarın temelini oluşturan ruhani ilkeleri çiğnemek zorundaki, ikinci derecede basit uygulayıcılar olarak kalmışlardır[130].

Öte yandan, sözde güçleri de, nitelik açısından erkeklerinkinden farklı olmamıştır. Başka toplumlara ilişkin örneklerde de görüldüğü gibi,

129) Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*, s. 119-127, 176, 194, 74-77, 112, 113.
130) Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*, s. 29, 34, 35, 39.

kadın siyasi iktidar alanına geçtiği ya da kadınla/erkek arasındaki sınır aştığı anda, en azından simgesel olarak erkeğe dönüşür, erkek araçları ve yöntemleriyle mücadele verir. Raziyye erkek gibi ata biner, yay ve ok taşır, yüzü peçesiz dolaşır, saçlarını kısa kestirir ve erkek giysileri giyerdi... Bu yarı-erkekler, yarı-güçlerini elde ettiklerinde, erkekleri hiç de aratmayacak bir vahşet sergilemekten geri kalmıyorlardı. Kadını periferide bırakan, erkeğe de merkezi ayıran işbölümü, erkeklerin, tarihi olarak, kadından daha güçlü ya da saldırgan olduklarını göstermez. Kadınlar erkekler kadar saldırganlaşabileceklerini kanıtlamışlardır[131].

Çizginin öte yanında savaş ve ölümden uzak kalması gereken kadın siyaset alanına girdiğinde, kaba kuvvetin alabildiğine hüküm sürdüğü, siyasi cinayetlerin birbirini izlediği sahnede, bir erkek oyunu oynamaya başlar. Oyun, özellikle sonları hatırlanırsa, hanım sultanlar için uğursuz bir oyundur. Bir boşluk anında, şu ya da bu nedenle yönetime gelen kadına boyun eğilse de, haremde kalması gereken bu yaratık, oradan çıktığı için mutlaka cezalandırılır, küstahlığı asla affedilmez. Kadının iktidarı, doğrudan doğruya erkeğe ve erkekliğe yöneltilmiş bir hakaretten başka şey değildir. Halife El-Müstakim, kendisini tanımasını isteyen Şeceret üd-Dür'e gönderdiği itiraznamede, onu seçtiklerine göre, Mısır'da iktidarlı erkek kalmadığını, isteniyorsa bu ülkeye iktidarlı erkek gönderebileceğini yazmıştı. Kadın barış alanında ya da silahtan arındırılmış bir alanda kalmalıydı... Mernissi bu yüzden, alaycı bir dille, İslam toplumlarında zeki kadınların kimseyi rahatsız etmeden erişebilecekleri yerin yalnızca akademik alan olduğu belirtecektir. Yeter ki bununla yetinmeyi bilsinler ve siyasi iktidar alanına sıçramaya çalışmasınlar[132].

Ancak buraya varıldığında, kadın ve yöneticiliği sorununun bir İslam toplumu sorunu olamayacağını da kabul etmek gerekir. Saadavi'ye göre, İslam toplumlarındaki kadınların aşağı konumlarından İslam sorumlu olamaz[133]. Esma ve Ürve örneğinde olduğu gibi, bir İslam ve Arap dünyası içinde, yerel kültürel nedenlerle, bazı toplumlar kadınlara daha ağırlıklı roller verirler. Çevre koşulları ve gelenekler açısından kadını oldukça katı kurallarla kuşatan İslam toplumları olduğu gibi, aynı açıdan kadını belli ölçüler içinde özgür kılan başka İslam toplumları da vardır. Ama İslam ya da değil, erkek dünyası, kadının bazı sınırları aşmasını genel olarak hoş karşılamaz; bu sınırlar, toplumlara göre, az ya da çok dikenli

131) Stephanie COONTZ-Peta HENDERSON. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*, s. 23.

132) Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*, s. 111, 52, 37, 197.

133) Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*, s. 60.

olsa da... Kadın ve yöneticiliği sorunu, genel ve pratik bir sorundur. Raziyye erkek gibi görünmek zorundaydı. Jeanne d'Arc da... Bazen adı sanı bilinmeyen başka kadınlar da... sonunda kadın oldukları kendilerine mutlaka hatırlatılarak... Kadına karşı sosyal tavrın dinsel ya da siyasi yapılanma farklılıklarına göre değişip değişmediğini aramaktansa, toplumlararası tüm benzeşmezliklere rağmen, farklı dinsel ya da siyasi yapılanmaların, kadın karşısında, birbirlerine ne kadar benzedikleri araştırılabilir. Kadının nasıl köleleştirileceği konusunda, hiçbir dinsel-siyasi sistemin diğerinden alabileceği daha yetkin bir ders yoktur.

4. Tarih Dışı Kalan Cins

Rowbotham, erkeklerin, bağımsızlık mücadelelerinde destek istedikleri, birlikte savaştıkları kadınları, mücadele kazanıldıktan sonra, hoyrat bir biçimde eski konumlarına iade etmeyi hiç unutmadıklarını anlatırken, düzenleyici erkek mantığını vurgular[134]. Savaş dönemlerinde de, eksik işgücünü tamamlamak üzere, fabrikalara zorla sokulan kadınlar, savaşçılar geri döndüğünde, bu kez yine zorla işyerlerinden uzaklaştırılırlar. Eric Hobsbawm'a göre, işçi hareketi, teoride cinslerarası eşitliği desteklerken, pratikte kadını erkeğin yanında üretim sürecine katılmaktan caydırmaya yönelmiştir[135]... Erkeklerin dolaysız çıkarları, kadınlar üzerindeki mesafeli denetimin sürmesinde yatar[136]...

Kadınların siyasi hayata katılması için mücadele verenler, doğrudan doğruya bu siyasetin kadına karşı olup olmadığını düşünmek zorundadırlar. Hangi siyaset? Erkek gibi yapılan mı[137]? Bazı kadınların oyuna davet edildikleri siyaset sahnesi, genel olarak kadınları dışlayan bir sahnedir. Mernissi'nin tarihinin bir saray tarihi olduğu gibi... Bu tarihte, kadın hükümdarları izlemek, hükümranlığı izlemekle eşanlamlıdır ve de kadınlar hâlâ tarih dışıdır. Mernissi de, kadınların başa geçtikleri ülkelerde, bunların tahta yakın olanların arasından çıktıklarını, yalnızca bu sayede siyasi alana girebildiklerini yazar.

Siyasi alanda, erkek ilkenin belirleyiciliği tartışılamaz. Herhangi bir toplumda, herhangi bir zamanda, bir kadın tarafından işgal edilen yer zirvede de olsa, hep ikincil bir yer olarak kalacaktır; iktidarlı kadınların, farklı bir cins olarak ele alınması gereken gerçek ve sıradan kadınlara

134) Sheila ROWBOTHAM. *Féminisme et révolution*, s. 241.

135) Eric HOBSBAWM. "Sosyalist İkonografi'de erkek ve kadın." *Defter* 3, s. 20.

136) Heidi HARTMANN. "Marksizm'le feminizmin mutsuz evliliği". *Kadının görünmeyen emeği*, s. 161.

137) Meryem KORAY. "Kadın, siyaset, kota." *Türkiye'de kadın olgusu*, s. 216.

göre, tabi oldukları seleksiyon açısından... Yönetici kadınların varlığını anaerkil bir düzenin uzantısı saymamak gerekir; bunların konumu, kadının genel olarak değersizleştirildiği bir sistemle bağdaşabilir, hatta ona dayanabilir ve seçkin kadınlar, erkeklerin kadınlar karşısındaki genel ittifakında birer bağ ve piyon olabilirler[138]. Sıradışı kadınlar, erkekler safına katılmayı başarmış ender kadınlar olarak, sıradan kadınların genelde bu işi başaramayacağını gösteren kısıtlayıcı örneklerdir[139]. Onlar da, tüm azınlıklar gibi, yöneticiler dünyasına sokulmadan önce, abartılmış bir elemeden geçirilirler; ve erkeklere göre, etkinlik, kararlılık, zeka, hırs, yetenek açısından belirgin bir üstünlük sergiledikleri halde, bir kadın olarak, özel nitelikleriyle parlamalarına izin verilmez[140]. Roger-Gérard Schwartzenberg, erkek toplumu, merkeze soktuğu kadında, erkek yöneticilerde aramadığı olağanüstü nitelikleri arar, der. Bu yüzden, siyasi alana üstün nitelikli kadınların girmesinin hiçbir önemi yoktur. Siyaset arenasında cins ayrımının sona erdiğinin söylenebilmesi için, sıradan erkekler gibi, sıradan kadınların da, yönetimde boy göstermeye başlaması gerekir[141].

Moundang toplumunda iktidarlı kadınların konumunu inceleyen Alfred Adler'e göre, bir kraliçenin, toplumunun kadınlarını temsil ettiğini savunmak mümkün değildir. Onun olağanüstü konumunda, kurulu düzenin kadınlara yakıştırdığı aşağı durumu dengeleyecek bir şeyler aramak boş bir çaba olur[142]. Bir kadın, dişi firavun Hatçepsut gibi, erkeklerini gölgede bırakabilir ya da Hitit Kraliçesi Puduhepa gibi, kralla eşit yetkiler kullanabilir[143], ama erkeklerini gölgede bıraktığı o anlarda bile, bir kadın olarak erkek ilkenin gölgesindedir; temsil edemediği hemcinslerine karşı... Marilyn French, erkek yönetim modeline uyan ayrıcalıklı kadınlar, kadınların dilini konuşmaz, onların konumunu değiştirmeye kalkmaz, böyle bir eğilim taşısalar bile, cesaret edemezler, der. Çelişkin bir biçimde, kadınları baskı altında tutan koşulları değiştirmeyi göze alabilenler erkek önderlerdir[144].

Moğollar'da, yalnızca soylu tabakada kadınlara ayrıcalık tanındığını, sıradan kadınlara değer verilmediğini söyleyen yine Mernissi'dir. Şu soruyu soran da: Böyle şiddetli bir toplumda, siyasi alanda bazı kadınlara

138) Stephanie COONTZ-Peta HENDERSON. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*, s. 52.

139) Carolyn G. HEILBRUN. *Kadının özyaşamını yazarken*, s. 62.

140) Madeleine GRAWITZ. "Psychologie et Politique." *Traité de science politique III*, s. 43.

141) Roger-Gérard SCHWARTZENBERG. *L'Etat spectacle*, s. 89.

142) Alfred ADLER. "Sexe et souveraineté". *Pouvoirs 8*, s. 116.

143) A. Muhibbe DARGA. *Eski Anadoluda Kadın*, s. 101, 103.

144) Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*, s. 53, 57.

tanınan ağırlık nasıl açıklanabilir? –Mernissi cevabı verirken, başka bir kitap yazma gereğinden söz edecektir. Toplumlarla, karmaşık yasalar arasındaki büyüleyici bağların karanlıklarına sürükleyen bir kitap... İktidar-Şiddet-Cinsiyet üçgenini devreye sokan[145].

Ne olursa olsun, anasoylu ya da babasoylu, eski ya da yeni, tüm toplumlarda, bazı kadınların, şu ya da bu biçimde, güç elde ettikleri görülebilir. Ama bir kadının kadınlara özgü alandan çıkarak, erkeklere özgü alana girmesi ve iktidarlı ya da erkek olmasıyla, o toplumda kadınların genel olarak hakim olmaları arasında önemli bir fark vardır. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, kadının, menopoza girdiğinde, ticaret yaptığında, büyücü, rahibe, hatta başkan olduğunda, bir tür cinsel, dinsel, ekonomik, sosyal ya da genel olarak siyasi zirveye ulaşması, toplumundaki diğer kadınların durumlarının değiştiği anlamına gelmez[146].

Kadınların konumunda toplumdan topluma farklılıklar varsa da, bu farklılıklardan, bazı kadınlann daha özgür oldukları sonucunu çıkarmadan önce, kadınların kazandıkları karşısında ne kaybettiklerini de araştırmak gerekecektir. Örneğin, kadının çok katı bir biçimde kuşatıldığı toplumlarda, erkek çokeşliliğinin gözlemlendiği bilinir. Ama bu gözlemden yola çıkarak, kadınların çokeşli olabildikleri farklı toplumlarda, kadının erkek karşısında daha rahat bir konumda olacağını sanmak büyük bir yanılgıdır. Tibet'te, erkek kardeşler ortak olarak bir tek kadınla evlenebilirler. Bu durumda, çokkocalı kadın, erkeklerin çokkarılı oldukları sistemin kadınıyla karşılaştırılırsa, pek ağır bir yükün altındadır, çünkü birçok erkeğe hizmet etmek zorundadır[147]. Sistem tekeşli de olsa, çok eşli de olsa, kadına belli ölçüde değer de verilse, hiç verilmese de, erkekler dizginleri elde tutmayı hiç unutmazlar. Kadının konumunun, başka toplumlara göre, çok daha iyi olduğu ya da sonradan iyileştiği toplumlar vardır. Ama aynı toplumlarda erkeğin konumunun da olumlu bir değişme gösterebileceğini unutmamak ve söz konusu iyileşmede, kadın/erkek arasındaki açıklığın azalıp azalmadığını sormak gerekecektir[148]. Bu yüzden, kadınların sahip oldukları konumlar arasındaki düzey farklılıklarına bakıp, basit bir karşılaştırmayla hemen karar vermek ve bazı toplumlarda belli yerlere ulaşanların özgür, başka toplumlarda oralara ulaşamayanların köle olduğunu ileri sürmek, eski bir sosyolojik kuralı[149] çiğneyerek yanılgıya düşmek olur.

145) Fatima MERNISSI. *Hanım sultanlar*, s. 197, 123.
146) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 87.
147) Lucy MAIR. *Le mariage*, s. 156.
148) Georges DUBY. *Erkek ortaçağ*, s. 111.
149) Emile DURKHEIM. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*, s. 145-148.

Bourdieu ve Passeron, Fransa ya da İtalya'da, yüksek öğrenim gören kadınların oranındaki artışta hemen bir demokratikleşme işareti görmenin yanlış olacağını, bu artışın, cinslerarası geleneksel işbölümünün değişen koşullardaki yeni görünümüne denk düştüğünü söylerler. Örneğin, eski bir söylem olarak "kadınsı nitelikler"in sosyal açıdan yeniden tanımlanmasıyla, kız öğrenciler "edebi dallar"da yoğunlaştırılırlar. Buna karşılık, gelenekler açısından kadınları yüksek öğrenimden bütünüyle dışlamaya yönelik bir ülkede, yüksek öğrenim gören kadınların oranındaki çok küçük bir artış bile, kadınların konumundaki köklü bir değişiklik olarak yorumlanabilecektir[150].

Elbette, siyasi iktidarın değişmezlerini saptamaya yönelik bir çalışmada, bu arayış, farklı toplum tiplerinin sıradan bir biçimde karşılaştırılmasını engelleyecek zenginliği, sosyal benzeşmezliği atlayamaz. Ne var ki bu çeşitlilik, sonsuz ve çözümsüz bir parçalanma diye de yorumlanmamalıdır. Kadının farklı toplum tiplerinde farklı konumlarda bulunduğuna bakarak, hemen evrensel bir kadın konumu olamayacağına karar vermektense, bu konumun erkeğe göre değişip değişmediğini aramak daha sağlıklı bir tavırdır. Toplumlar, aralarındaki tüm benzeşmezliklere rağmen, kadınla erkek arasındaki nesne/özne ilişkisini korurlar. Bu, çağları ve sistemleri aşan genel bir durumdur. Beauvoir, erkeğin tabiatın boyunduruğundan kurtulmasıyla, kadını boyunduruğu altına almasının eşzamanlı olduğunu söyleyecektir. Ne rastlantı, ne de devrim! İnsanlığın başından beri, kendilerini üstün varlıklar olarak kabul eden ve ettiren, kadınları da, onları insan saymadan, köle-tanrıçalara dönüştürenler erkeklerdir[151].

Tabii, bu noktaya varınca, yine de akla hemen modern toplumlardaki siyasi iktidar mantığının farklı olup olmadığı sorusu gelir. Raziyye döneminde erkeklere özgü bir alan olduğu açıkça görülen merkez, bugün kadınların duvarlarını daha kolay deldiği ve erkeksi niteliğini kaybetmeye başlayan bir alan değil midir?

5. *Devlet Feminizmi Karşısında Erkek Cumhuriyeti*

Loraux, Clastres düşüncesini yorumlarken, *Devlete Karşı Toplum* siyasetinin, öncelikle kadınların dışlanmasına dayandığını söyleyip, ilginç bir soru sorar: Hem kadına, hem de devlete karşı olduğuna göre, bu erkek toplumu siyasetinin, devleti reddettiği ölçüde, kadını periferide bıraktığı

150) Pierre BOURDIEU-Jean-Claude PASSERON. *La reproduction*, s. 214, 215, 98.
151) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 95.

söylenemez mi? Kadınlar karşısında erkek olmak ve devlet karşısında toplumu korumak, aynı mantığın iki yüzü müdür?[152].

Alexis de Tocqueville, sorunun cevabını, oldukça erken bir dönemde vermiştir[153]. Modern devletin, yalnızlaştırarak kendisine bağladığı uyruklar, kadınlar/erkekler değil, bireylerdir. Devletin bu atomları eşitleme çabası, kastlar, ırklar, yetişkinler/çocuklararası farklılıklar gibi, kadınlar/erkeklerarası farklılıkları da yok etmeye ya da en aza indirmeye yöneliktir. Merkezi güç, merkezileşme mantığı doğrultusunda aracı istemez. Global bir hakimiyet peşinde, hayatın en ince ayrıntılarına kadar uzanabilmek için, bir kesimin bir başka kesim üzerinde üstünlük sağladığı kapalı sistemleri açmaya çalışır. Eski bir efsanenin tersine, devlet kutsal ailenin başdüşmanıdır. Ehven-i şer olan çekirdek ailenin devlet yanındaki varlığı, bu iki kurumun uzlaşma içinde olduğunu göstermez. Merkezi gücün nihai hedefi, bireyi tam anlamıyla birey yapabilmek, Bütün'ün karşısında onu "tek"leştirebilmek, Bir'le birey arasında kurulan sosyal bağ dışında, diğer bütün sosyal bağları zayıflatmaktadır. Bu anlamda, aile içinde, babaların, kocaların ve de oğulların dünyanın yarısı üzerinde kurdukları hakimiyet, tabiatı gereği, merkezi gücün pekişmesini engeller. Öyleyse, modern devlet denen siyasi iktidar tipini düşünme süreci, aynı zamanda, kadınların da erkeklere göre sahip olabilecekleri hak ve özgürlükleri düşünme süreci olabilir. Bu doğrultuda, Loraux'un cevaplandırmaktan kaçındığı sorusu, yeniden, şöyle sorulabilir: Devlet, cinslerarası mücadelede kadından yana mıdır?

Soruya olumlu cevap verilebilmesi için, her şeyden önce, üstünde düşünülmesi gereken siyasi iktidar tipinin, ulus-devlet diye adlandırılan merkezi gücü aşmış, bir üst tip olacağı kabul edilmelidir. Çünkü, Tocqueville'den Loraux'ya uzanan mantık çizgisinde, merkezileşmenin kadının erkeğe eşitlenmesine denk düştüğü varsayılıyorsa, ulus-devletlerin parçalanma sürecinin bir üst odak altında yeniden toplanma süreci olduğuna inananlarla, söz konusu parçalanmanın gerçek bir çokodaklılığa gidiş olduğuna inananların soruya verecekleri cevaplar farklı olabilecektir. Eğer modern siyaset, yeryüzünü sakinleriyle birlikte homojen bir bütüne dönüştürmeye, uyruklarının eşitlenmiş bağımlılıklarını sağlamaya yönelmiş bir merkezi süper gücü çağrıştırıyorsa, Loraux'un modern kadının konumu hakkında sorduğu sorunun bir anlamı vardır. Yoksa, merkezi gücü yok

152) Nicole LORAUX. "Notes sur l'un, le deux et le multiple". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 167, 168.

153) Alexis de TOCQUEVILLE. *De la démocratie en Amérique*.

edip, dünyayı küçük etnik kümelere bölen gerçek bir parçalanmada, kadının, modern dünyada elde etmiş olduğu kısmı özgürlüklere veda edeceği açıktır.

Bu mantık içinde kalmak şartıyla, küçük ve kapalı topluluklarda çıplak bir şiddete başvurularak periferide tutulan kadının, farklı bir siyasi iktidar tipine denk düşen modern toplumda, merkeze daha sık girdiği ya da kendisine ayrılan periferik alanı genişlettiği ortadadır. Gücün merkezileştiği ya da bilgi ve teknikle donanıp pekiştiği toplumlarda, kadınlara karşı daha esnek bir tavır alındığı, onlara daha geniş bir alanda hareket etme imkânının tanındığı görülür. Bu özgürleştirmenin nedenlerinden biri, merkezi gücün istikrarı olabilir. Barbara Ehrenreich ve Deidre English, Batı'da XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında, büyücülükle suçlanan kadınlara karşı girişilen toplu kıyıma ilişkin çarpıcı rakamları verirler[154]. Düzen kadına karşı kuruluyorsa, bu düzenin sarsıldığı dönemlerin, öncelikle kadına yönelik saldırıların yoğunlaştığı dönemler olabileceğini de düşünmek gerekecektir. Françoise Dekeuwer-Defossez, karamsar bir kuram uyarınca, kadın haklarının uygarlıkların çökme aşaması öncesinde gelişme kaydettiğini ve bu çöküntüye karşı toplumu yeniden düzene koyma çabalarının, özellikle kadınları eski yerlerine iade etmeye yöneldiğini söyler[155]. Kaos korkusuna kapılan bir toplumun ilk hedefi potansiyel birer bozguncu olarak gördüğü kadınlar olabilir ve düzen adına, önce onlar sıkı denetim altına alınabilir. Tam tersine, istikrarlı bir sosyal hiyerarşi, kadınların hareket alanını genişletebilir[156]; onların eşitlikçi birçok talebi, erkek toplumunun temel dengesini sarsabilecek daha kökten talepleri geçiştirmek için, hoşgörüyle karşılanarak[157]... Kadın/erkek görev bölümünde hayati değişiklikler yapmak yerine, sorunu, ayrımı bir başka biçimde sürdüren dönüşümlerle aşarak... Yukarıda, eğitim alanındaki bir örneğini Bourdieu'nün verdiği gibi, kadınları erkek meslek alanları içine sokmaktansa, bazı meslekleri kadınsılaştırarak, örneğin geleneksel önemini kaybetmiş bir akademik dünyanın kapılarını onlara açarak ya da siyasi hayatın bir köşesinden içeri alınan kadınları sosyal sorunlarla, sağlık sorunlarıyla ilgilenmek zorunda bırakarak[158] ve değişen koşullara daha uygun yeni erkek meslekleri yaratarak...

154) Barbara EHRENREICH-Deidre ENGLISH. *Cadılar, büyücüler ve hemşireler*, s. 15, 16.

155) Françoise DEKEUWER-DEFOSSEZ. *Droits des femmes*, s. 12, 13.

156) Stephanie COONTZ-Peta HENDERSON. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*, s. 19.

157) Françoise DEKEUWER-DEFOSSEZ. *Droits des femmes*, s. 192.

158) Daniel GAXIE. *Le cens caché*, s. 138.

Elbette bu tür saptamalar, ulus devleti de aşan bir modern yapılanma içinde kadınlık durumunu ayrıntılı biçimde incelemeye ve bu konumda ne tür değişiklikler gerçekleştiğini araştırmaya yönelik yoğun çabalar gerektirecektir. Ama daha önce yapılması gereken şey, kadının konumunu değiştirdiği ileri sürülen bir siyasi iktidar tipinin, diğer siyasi iktidar tiplerinden niteliksel açıdan bütünüyle farklı olup olamayacağını belirlemektir. Eğer tüm tipleri aşan bir siyasi iktidar olgusu varsa ve bu olgunun vazgeçilmez unsurlarından biri, kadın/erkek ayrımıysa, modern yapılanmaya denk düşen siyasi iktidar tipini, diğerlerinden koparark ve cinsiyetsizleştirerek düşünmek mümkün olamayacaktır.

Tersine belki de bu durumda uyrukların siyasi iktidar karşısında cinsiyetsizleştirilerek eşitlendiklerini düşünmek gerekebilir. *Jouir du pouvoir* (*İktidarla tatmin olmak*) ve *L'Amour du censeur* (*Sansürcünün aşkı*) başlıklı kitapların yazarı Pierre Legendre, merkezi gücün söyleminin cinsel ve sosyal farklılıkları yoksayan bir söylem olduğunu belirtirken[159], merkezileşme mantığının, gerçek ve nesnel bir eşitleme çabasından çok, iki cinsi de cins olarak inkâr ettiğini söyler[160]. Badinter de, Batı'da XIX. yüzyıldan başlayarak, devletin, çocuk aracılığıyla aileyi denetim altına almayı hedeflediğini ve erkeği babalıktan yoksun kılarak, onun hakimiyeti yerine kendi hakimiyetini oturtmaya başladığını anlatır[161]. Philippe Ariès'e göre, modern batı toplumunda, belli bir erkek silueti giderek benimsenmeye başlanırken, kadın da giderek bu örneğe benzemektedir[162]. Siyasi Corpus karşısında üniseks bireyler! Badinter'in müjdelediği androjen toplum bu olabilir mi? Kadının yeni bir modele, nesnenin özneye göre, bir kez daha biçimlendirilmesi... Kadının özgürleşmesi diye adlandırılan süreçte, "erkeklerin iktidarı"ndan çok, "siyasi iktidarın erkekliği" karşısında, kadın ve erkeklerin, birlikte, "aseksüel uyruklara dönüşüp dönüşmediği" sorulması gereken sorulardan biridir.

Üstelik aynı mantığın izlerini karmaşıklaşmamış küçük toplumlarda da görme imkânı vardır. Orta Afrika'daki Tshokweler'de, kral tahta otururken, bütün evlenilebilir kadınları temsil eden bir kadınla birleşir[163]. Bu, siyasi üstünlüğün, temsilcinin simgesel cinsel iktidarı aracılığıyla, öncelikle kadınlar üzerinde kurulduğunu gösteren en iyi örneklerden

159) Pierre LEGENDRE. *Jouir du pouvoir*, s. 66.

160) Pierre LEGENDRE. *L'Amour du censeur*, s. 131.

161) Elisabeth BADINTER. *Annelik sevgisi*, s. 232-238.

162) Philippe ARIES. "Réflexions sur l'histoire de l'homosexualité". *Sexualités occidentales*, s.83.

163) Georges BALANDIER. *Le détour*, s.66.

biridir. Ama aynı simgesel iktidar, Freud'un "baba iktidarı karşısında iktidarsız oğullar" kurgusunu hatırlatacak biçimde, toplumdaki diğer erkeklerin de bir anlamda iktidarsızlaştırıldıklarını kanıtlar. Georges Duby, Orta Çağ'da, merkezi gücünü artırma çabası içindeki Kilise'nin, koca üstünlüğüne karşı verdiği mücadeleyi anlatır: Kilise bir denetim aracı olarak evlilik kurumunu kullanıp, kendisine bağlı uyruklar oluşturmaya çalışır[164]. Uyruklar ve kadınlar. Merkezi güç karşısında bu iki sözcük eşanlamlıdır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyeti, her erkeğin eşi ya da kızı ya da herhangi bir kadın üzerindeki hakimiyetini aşarak (çünkü, böyle bir hakimiyet kurulmayabilir de...), doğrudan doğruya siyasi iktidarın erkekliğiyle özdeşleşir. Kadınlara bütünüyle sahip olan, erkeklerin sayısal toplamını aşan bu güçtür. Siyasi iktidarsız toplum olmadığı ölçüde, birbirleriyle özdeşleşen toplum ya da siyasi iktidar... Fallokrasi kavramı akla, kişisel düzlemde, tek yönlü işleyen bir iktidar ilişkisini getirmemelidir. Onun, erkeği köle, kadını kölenin kölesi[165] yapan bir hakimiyet türü olabileceği de düşünülmelidir. Bu sosyal hegemonya ötesinde, her erkeği herhangi bir kadının kölesine dönüştüren münferit iktidar ilişkileri kurulabilir, ama bu da sistem içinde, ne kadının, ne de erkeğin konumlarının değiştiğini gösterir.

Lee Comer, modern siyasi iktidar tipinin, sözde özgür kadına, seçilecek iki yol bıraktığını söyler. Ona göre kadını özgürleştirmeyen, ama evcilleştiren bu yollardan biri, kadının meslek sahibi bir iktidarlı olarak erkekler dünyasına katılmasıdır. Diğeriyse, cinsel açıdan nesneleştirilmeyi kendi çıkarına kullanıp, cinsel özgürlüğünü kazandığını ileri süren ve uçarı bir erkek gibi yaşamayı seçen kadının[166] kendine çizdiği yoldur.

Artık sorulması gereken soru bu ikinci yola ilişkindir. Kadın cins değiştirerek iktidarlı olamıyorsa, kendisine özgü cinsel farklılıklardan yola çıkarak kadınsı üstünlükler kazanabilir mi? Kadını gerçekten farklı kılan ve erkeğe karşı kullanabileceği tabii özellikler var mıdır? Yoksa kadınsı farklılıklar diye sunulan özellikler, bir erkek dünyasında yaratılmış sosyal farklılıklar mıdır?

164) Georges DUBY. *Şövalye, kadın ve rahip*, s. 282.
165) Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*, s. 9.
166) Lee COMER. *Evlilik mahkûmları*, s. 321, 322.

IV. Tabiata Karşı Kadın Tabiatı

1. İlk Sosyal Eşitsizlik

Tarihte kadın hakimiyetli bir toplum yaşanmadığını, üstelik siyasi iktidar ve kadın kavramlarının birarada kullanılamayacak karşıt kavramlar olduğunu savunanların, Beauvoir'ın kadınlık durumu hakkındaki görüşlerine ekleyebilecekleri bir şey yoktur. Ancak, "erkek tabiatı aştığı anda kadını boyunduruğu altına alır" derken, bu çerçevede genel kabul gören Beauvoir düşüncesi, "neden böyle oldu?" sorusuna cevap aradığında, sorun çıkar... Beauvoir, sırrın anahtarını varoluşçu düşüncede bulacaktır:

Biyolojik düzlemde, türler benzerlerini yaratarak varlıklarını sürdürürler. Bu, katıksız bir tekrardan başka şey değildir. İnsan türündeyse, erkek, hayatı varoluşla aşarak, değerler yaratır. Kendisini, dünyayı değiştiren üstün varlık olarak ortaya koyar. Kadına da, bu süreçte, hayatın salt tekrarını sağlama gibi biyolojik bir görev verir[167]. Böylece kadınlık durumu, kadının biyolojik yazgısını aşmasını engelleyen bir durum olarak belirir. Varoluşçu etik açısından sıfırlanmış bu trajik konumda, kadın erkeğe karşı kadınlığını ileri sürdükçe, insanlığından uzaklaşır. Toplumun kadına özgü erdemler diye sunduğu her şey, kadını, yapay bir farklılık alanı içinde tutsaklaştırır[168].

Teşhis doğrudur. Toplum kadını, erkek karşısında, öteki yapar, insan karşısında bir tür nesneye dönüştürür ve sürekli olarak tabiata ya da sözde kadına özgü bir duyarlılığa geri gönderir. Ne var ki, bu varoluşçu teşhis, kadınla/erkek arasındaki sosyal rol farklılığını yeniden ifade etmekte ve orada kalmaktadır. "Bu neden böyle oldu?" sorusu, sosyal varoluş kapısının ardında, hâlâ Beauvoir'ı bekler.

Kimse, çözümü yüzyıllardır bulunamamış bir sorunu çözemedi diye Beauvoir'ı kınayamaz. Ama varoluşçu arayışın, düşünürü içine soktuğu bir çıkmaz da görmezden gelinemez. Beauvoir, insanlığın başından beri, erkeğin kendisini üstün varlık olarak öne sürmesini sağlayan şeyin biyolojik ayrıcalıkları olduğunu söyleyerek[169], sonuçta kadın/erkek sosyal farklılığını biyolojik farklılığa denk düşüren söylemi tekrarlayacaktır. Ve Beauvoir'ın erkek hakimiyetinin kökenini açıklamaya yönelik bu savı,

167) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 79, 80.

168) Margaret WALTERS. "Kadınların hakları ve kadınların uğradıkları haksızlıklar. Mary Wollstonecraft, Harriett Martineau, Simone de Beauvoir". *Kadın ve eşitlik*, s. 233, 234.

169) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 95.

kadına toplumca buyurulmuş bir kadınlık durumu yaşatıldığına ilişkin genel savıyla çelişir: Erkeğin kadına hakim olmasını sağlayan şey biyolojik ayrıcalıkları, örneğin gücü[170] olsaydı, erkeğin kadına verdiği biyoloji dersi olarak "kadınlık durumu"nun yansız bir ders sayılması gerekirdi. Kadına verilen rol, onun biyolojik farklılığına uyar ve erkek üstünlüğünü nesnelleştirirdi. Kadınlık durumu yaratılmış bir durum değil, doğrudan kadının durumu olurdu. O öğrenmesi gerekeni öğrenirdi. Tersine verilen ders bir kültür dersiyse, kadın, genel olarak toplum kurulur kurulmaz, kişisel olarak da doğar doğmaz, bir "kadın olma" dersi almaya başlar. Bir anlamda biyolojik varlığı da inkâr edilerek kişileştirilir ya da gerçek kişi olan erkeğe göre kişiliksizleştirilir. Kadını nesneleştiren bir eğitim, onun kendi bedenine yabancılaştırılmasını sağlar. Erkekler için ve erkekler tarafından biçimlendirilen ya da etleştirilen bu alet-bedenle biyolojik kalıbından çok uzakta durur. Erkek tabiatı aştığı anda kadını boyunduruğu altına almışsa, kadın da tabiatı aştığı anda boyunduruk altına girmiştir. Biyolojik farklılık hiçbir şey açıklamaz. Çünkü kadın/erkek farklılığı ancak sosyal düzlemde anlaşılabilir; sürü aşamasından toplum aşamasına geçildiği, kadınlarla erkekler birlikte sosyal oldukları anda ortaya çıkmış bir farklılık olduğu için...

Beauvoir da, yukarıda sözü edilen çelişkin sav dışında, kadınlık durumunu, "kadın doğulmaz, kadın olunur" diyerek tanımlamaktadır. Kadın farklılaştırıldığı için farklıdır. Edilgenliği biyolojik bir olgu değildir; dişi olmak gibi biyolojik bir durumu, kadın olmak gibi sosyal bir duruma dönüştüren ve ona edilgen olmayı öğreten toplumdur. Kadını erkek karşısında güçsüz kılan şey, tabii durumu değil, her şeyden önce, varsayılan bu güçsüzlüğü ya da yeniden biçimlendirilmiş bedenini düşünme biçimidir; toplumun o bedeni düşündüğü biçimde... Kadın doğuştan edindiği özellikler yüzünden değil, doğumla başlayan bir eğitme-denetleme sürecinde, nesne haline gelerek özerk varlığından kopar[171].

Mead, biyoloji/kültür ayrımı üstüne düşünürken, araştırmasının çıkış noktasında şu soruyu sorar: Kadınla erkek arasındaki sosyal farklılık, biyolojik bir farklılığın kaçınılmaz uzantısı mıdır, yoksa biyolojik farklılığı aşan ya da örten, sosyal düzlemde yaratılmış, kurgusal bir farklılık mıdır? –Gözlemlenmiş toplumlar, kadın/erkek farklılığının biyolojik olmanın çok ötesinde, öğretilen ve öğrenilen bir farklılık olduğunu gösterirler. Kız ve erkek çocuklar her şeyden önce, kız ya da erkek olduklarını kabul

170) Chantal MOUBACHIR. *Simone de Beauvoir*, s. 98.
171) Simone de BEAUVOIR. *Kadın I*, s. 26, 284, 285.

etmeyi öğrenirler. Üstelik kadınlıklarını ve erkekliklerini hayatları boyunca da sınamak zorunda kalırlar. Yeterince kadın mıyım? Yeterince erkek miyim?.. Çocuğun, gencin, yetişkinin, yaşlının çevresinde, uyması gereken bir tek model değil, bir sürü model vardır. Bunlara uyum sağlamasına ya da sağlayamamasına göre, yeterliliğine inanıp kendine güvenir ya da yetersiz olduğunu düşünüp yılgınlığa, ümitsizliğe kapılır... Aslında, ne kadın olmak kolaydır, ne de erkek. Kuzey Amerika'daki birçok yerli toplumunda, erkeğin savaşta göstermesi gereken cesaret öylesine sınırsız olmalıydı ki, bunu göze alamayan birçok erkek çocuk, güçlüğü, kadın giysileri giyip cins değiştirerek aşmaya çalışırdı[172]. Pierrette Désy, bu toplumlarda erkeklerin, kadın rollerini seçerken, biyolojik ya da fizyolojik yakınlıkları aşan sosyal ve kültürel nedenlerle belirlendiklerini söyler. Öyle ki, toplum üyesini erkek ya da kadın yapan belirleyici ölçüt, gerçek biyolojik ayrımın ötesinde, giyilen erkek ya da kadın giysisi olacaktır[173].

Sorun, her durumda, bir sosyal rolü seçme ve öğrenme sorunudur. Ancak, sosyal ve onun güdümündeki cinsel ayrılığı öğrenme zorunluluğu açısından iki cins arasında bir fark yoksa da, iki cinsin kazanımlarında belirgin bir fark ortaya çıkar: Erkek erkekliğini sürekli sınar ve yeniden tanımlarken, bunu kadına karşı yapar. Erkeklerin cinsel rollerine duydukları güven, kadınlara yasaklanmış herhangi bir etkinlikte bulunma yetenekleri ve haklarıyla bağlantılıdır. Toplumun temel sorunu da budur; erkeğin, rolünü doyurucu biçimde tanımlamasını sağlamak... Her toplum, kendi tarzında, erkeklerin, erkekliklerine olan güvenleri sarsılmadan, kurucu etkinliklerinden tatmin olmalarını sağlayacak kurumlar oluşturur. Kadın/erkek sosyal farkı da burada belirir. Kadının sosyal ve cinsel rolü, erkeğe verilen bu doyurucu sosyal ve cinsel role göre belirlenir. İnsanlığın sorunu tabii olma sorunu değil, anatomik farklılıkların, cinsel organ farklılıklarının sosyal anlamını öğrenebilme sorunudur[174]. Bu anlam da, erkek hakimiyetli toplumca sınırlandırılmıştır.

2. Kadın Olmak Dişi Olmak Değildir

Öylesine sınırlandırılmıştır ki, kadının cinsel farklılığının en tabii tezahürleri sayılan özellikler bile, toplumdan topluma, bu farklılığı düşünme biçimlerine göre değişebilir. Mead, örnek olarak, biyolojiye sıkı sıkıya bağlı olduğu sanılan kadın orgazmının, hamilelik dönemi bulantılarının,

172) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 152-159.
173) Pierrette DESY. "L'Homme-femme". *Libre* 3, s. 90, 91.
174) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 187, 189, 279, 274.

adet günleri ağrılarının, birçok toplumda hiç tanınmamasını gösterir[175]. Orgazm biyolojik bir olguysa, söz konusu toplumlardaki genel bilgisizlik, sosyal olanın biyolojik olanı örttüğünü kanıtlar. Tersine, başarılı bir üreme işlemi için kadının haz almasını gerekli bulan toplumlarda, kadın orgazmı kadına öğretilir ve ondan beklenir. Shere Hite, bu doğrultuda, erkek kültürünün genelde, kadın orgazmıyla cinsel birleşme arasında vazgeçilmez bir bağ kurduğunu, bunu kadının cinselliğini denetim altına almak için yaptığını, aslında iki olgu arasında böyle kesin bir bağ bulunmadığını söyleyecektir[176]. Toplum da orgazmı erkeğe göre düşünüp, tanımlar. Batı'da, kadının cinsel ilişki sırasında "erkeklik tohumu" üretmediği, ancak XIX. yüzyılda kesin olarak saptanabilmiştir[177]. Ne var ki, bu bilgisizliğin aşılması, kadın orgazmının erkek orgazmına göre tanımlanmasına, özgül bir kadın hazzından habersiz kalınmasına yine engel olmaz. Çünkü salt bilgisizlik dışında, kadın erkeğin bir tamamlayıcısı ve kopyası sayılmakta, onu düşünme çabaları, bir erkekleştirme işleminden öteye gidememektedir[178]. Kadın, Freud'da bile, doldurulmayı bekleyen ve bu yüzden erkeğe göre tanımlanmış bir tür yokluk, eksiklik, boşluk, cinsel sessizlik olarak kalır. Sonuçta orgazm diye adlandırılan olgu, erkek iktidarın sözüdür[179]. Görünmeyen, yakalanamayan, açıklanamayan, köpürerek kendini dışavurmayan kadın hazzı karşısında, sosyal ve siyasi bir üstünlüğü anlatır.

Hamile kadınlarda rastlanan bulantılarda da aynı mantık yürütebilir. Bazı toplumlarda, kadınların bu tür rahatsızlıklardan hiç haberleri olmamıştır; adet günleri ağrılarının ne demek olduğunu bilmeyen toplumlarda olduğu gibi. Sağlıklı bir genç kadının adet görmemesinin hastalık sayılması gerekirken, bu kadına adet dönemlerinde hastayım demesini öğreten toplumlarda, kadının adet görürken rahatsızlık duymasından daha tabii biçimde sosyal olan hiçbir şey yoktur.

Millet, "kadınların adet dönemlerindeki rahatsızlıklarının, kökende, fizyolojik olmaktan çok psikosomatik, biyolojik olmaktan çok kültürel olduğunu kanıtlayan belirtiler vardır; cinsiyet de, biyolojik olmaktan çok psikolojik ya da kültürel anlam taşıyan bir terimdir" der[180]. Rowbotham, kadınların cinsel organları, adet günleri, orgazm, menopoz gibi bütünüyle

175) Margaret MEAD. *L'Un et l'autre sexe*, s. 251-257.
176) Shere HITE. *Hite raporu*, s.212, 213.
177) Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*, s. 72, 73.
178) Simone de BEAUVOIR. *Sade'ı yakmalı mı?*, s. 44, 45.
179) Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*, s. 17-33.
180) Kate MILLETT. *Cinsel politika*, s. 85, 57.

kişisel ve kadına özgü deneyimlerini, bunlar hakkında hissettiklerini bile, erkeklerce oluşturulmuş bir çerçeve içinde ifade etmeye mahkûm olduklarını söyler. Bu alan içinde sıkışıp kalma öylesine belirleyicidir ki, bir gün televizyon seyrederken, kendisini, ekrandaki kadının soyunmasını bekleyen bir erkek gibi yakalamış, o kadına erkek gözüyle baktığını anlamıştır. Erkeklerce, erkekler için yapılmış bir film, ondan karşısındaki kadını ve tabii kendisini arzulamasını istemektedir[181]. Erkek, cinselliği etleştirdiği kadın bedeninde yaşarken, kadın da cinselliği erkeğin etleştirdiği kendi bedeninde yaşar. Firestone, erkeği özne, kadını nesne yapan kültürün, kadın cinselliğini narsisizme dönüştürdüğünü, bu yüzden kadınların erkeklerle sevişirken, aslında erkekler aracılığıyla kendi kendileriyle seviştiklerini yazar[182]. Karen Horney, Georg Simmel için, kadın ve erkek tabiatına ilişkin değerlendirmelerde kullanılan genel ölçütlerin, cinslerarası farklılıklara ilişkin nesnel ölçütler değil, erkeksi ölçütler olduğunu anlatır. Kadın, kendisine bu ölçütleri kullanarak bakacak ya da kendisini erkeklerin gözüyle görecektir[183]. Bourdieu, E.H. Erikson'dan, erkek hakimiyetinin "kadınların sözel bilincini daraltmaya" yöneldiğini aktarırken, birinci bölümde de değinildiği gibi, kadın söyleminin erkeklik kategorilerine göre yapılandırıldığını belirtir. Böyle bir çerçeve, bu bir tür erkeklik kültünde, kadına özgü cinsel çıkarlara gönderme yapmayı imkânsız kılmaktadır[184]; erkekler için olduğu gibi, kadınlar için de... Braunschweig ve Fain, kadın cinselliği ve erkek cinselliği diye iki ayrı kategori olamayacağını, cinselliğin tek olduğunu ileri sürerler. Bu birlikteliğin, fallus merkezli sosyal düzeninde, kadın, cinsel açıdan, erkeğin karşılaşmadığı zorluklarla karşı karşıyadır. Erkeklerse, cinsel güvensizliklerine kolektif yollardan çözüm ararlar[185]. Scott Fitzgerald karşısında, "ben de varım" diyebilmek için çırpınan Zelda, geleneksel bir erkek kaygısından yararlanarak, uğrunda mücadele edebileceği başka bir iktidar simgesi de olmadığı için, kocasını, erkeklik organı konusunda kuşkuya düşürür. Bunun üzerine, Fitzgerald, Ernest Hemingway'ın yardımını ister. Hemingway de, Fitzgerald'ı, sakinleştirebilmek amacıyla, Louvre'daki antik heykelleri incelemeye götürür. İki ünlü yazar, Hemingway'in deyimiyle, "dünyanın en eski yöntemine başvurarak, bir erkeği iktidarsız, inisyatifsiz bırakmak isteyen" Zelda engelini ve Fitzgerald'ın cinsel yeter-

181) Sheila ROWBOTHAM. *Kadın bilinci, erkek dünyası*, s. 71, 79.
182) Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*, s. 169.
183) Karen HORNEY. *Kadın psikolojisi*, s. 57.
184) Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, s. 194.
185) Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et antéros*, s. 213-217.

sizlik duygusunu, çıplak erkek heykelleriyle birlikte oluşturdukları güvenilir topluluk içinde aşmaya çalışacaklardır[186].

Böyle bir toplu dayanışma imkânından mahrum olan kadın, cinselliğini, tek başına ve fallus belirleyiciliği altında algılamaya mahkûmdur; yüceltilmiş bir fallusa yönelik narsisizmle, sadik bir fallusa yönelik mazoşizm arasında... Kadın, bedeninin ve kafasının topluluk baskısıyla yönlendirilmesi sonucunda, Oidipus kompleksiyle belirlenmiş sadist erkek cinselliğinin mazoşist tamamlayıcısı olur; erkek cinselliğinin ya da varolma hakkına sahip tek cinselliğin[187]. Bruckner'le Finkielkraut, bu konuda, daha köktenci bir tavır alacaklardır: Cinsel ilişkide tabii olan hiçbir şey yoktur. Onun, kadınla erkek arasındaki güç ilişkisinin tescili olarak, yalnızca tarihi bir kökeni vardır[188]. Ya da, kadın için olsun, erkek için olsun, cinsellik hiçbir zaman içgüdüsel değildir; o her zaman, kültürel anlam, adet ve sınırlamalarla sarılmış bir etkinliktir[189].

Reed, cinslerarası biyolojik eşitsizlik savına karşı çıkanlar arasında yer alır. Ona göre de, evrensel bir erkek söylemi, kadını, biyolojik yetersizliği ya da özellikleri yüzünden, erkeğe boyun eğmek zorunda kalan ikinci sınıf bir yaratık olarak sunar. Bu söylemde, özellikle çocuk doğurma işlevinin, kadının herhangi bir alanda erkekle yarışmasını engelleyeceği savunulmakta, ayrıca çocuğun ve anasının erkek koruyuculuğuna muhtaç oldukları ileri sürülmektedir. Böylece, kadın, sosyal açıdan engellenmiş bir cins değil, tabii açıdan engellenmiş bir cins olmaktadır. Ne var ki, tabiata yapılan bu gönderme, tabiattaki tüm anaların engelli olup olmadıkları sorusunu gündeme getirir. Ve tabiatta, doğurganlık dişiyi erkek karşısında genel olarak güçsüz bırakmamakta, tam tersi, bazen ana, hayat verdiği canlıya bakma işlevi yüzünden, erkekten daha güçlü bir görünüm sunmak zorunda kalmaktadır. "Dişi tabii olarak erkekten zayıf sayılmalı" savı dayanaksızdır[190].

Reed'in erkek hakimiyetini cinslerarası tabii eşitsizlikle doğrulamaya çalışan biyo-ideolojik erkek söylemine karşı çıkışı tutarlıdır. Her şeyden önce, tabiatta, bu söylemde yer alan eşitsizliğe genel olarak rastlanmaz. Tabii özelliklerin dişiyi eril karşısında handikaplı kıldığını söylemek de, tüm türlerde dişilerin erillerden daha güçsüz olduklarını ileri sürmek de mümkün değildir. Tabiatta kadın ve erkek kategorileri olamayacağı gibi,

186) Ernest HEMINGWAY. *Bonjur Paris*, s. 139, 140.
187) Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et Antéros*, s. 276.
188) Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*, s. 203.
189) Rosalind COWARD. *Kadınlık arzuları*, s. 211.
190) Evelyn REED. *Kadının evrimi I*, s. 72-77.

bazı canlı türleri açısından dişi/eril ayrımı bile genelde kendisine yakıştırılan anlamı kaybeder. Neyin dişi, neyin eril sayılacağı kestirilemeyebilir. İlkel organizmaların bir kısmında belirgin bir cins ayrımı bulunmadığını belirten Robin Fox, iki organizmadan daha hızlı hareket edene "eril" dendiğini, ama bunun da görece olduğunu belirtir[191]. Gelişmiş hayvan topluluklarında, örneğin maymunlarda da, cinsel düzenlemelere örnek olabilecek bir tip bulmak zordur. Çevreye uyma zorunluluğu değişik kümelenme biçimleri yaratır; ama bu kümelenmelerin kendiliğindenliğiyle, insan toplumlarının kurgusallığı arasında büyük fark vardır. Georges Bataille'ın, "*L'Inceste et le passage de l'animal à l'homme*" ("*Ensest ve hayvandan insana geçiş*") başlıklı makalesindeki deyişiyle, insan olmak, yasaklar aracılığıyla hayvanlığın yadsınmasından başka şey değildir[192]. İnsanlık, insanın "şartlandırılabilirliği" sayesinde, "vahşi bedene, her zaman her yerde tatmin edilmek isteyen asosyal Eros'a"[193] karşı kurulur.

Sosyal düzlemde ortaya çıkan kadın/erkek ayrımı, tabii düzlemdeki dişi/eril ayrımıyla çakışmaz. Sosyal gerçeklikleri açıklama amacıyla, toplumla tabiat arasında böylesine basit paralellikler kurmak yanlıştır. Toplum tabiata karşı kurulan bir bütündür ya da tabii değildir. Bu yüzden, tabiatta gözlemlenen olguların uzantılarını toplumda aramaya çalışmak yanıltıcı olur. Reed'in Hans Kelsen'den aktardığı gibi, ilkel diye adlandırılan insan bile, "tabii bir varlık değil, sosyal bir varlıktır"[194]. Kadınla erkek arasında kültürel ya da bedensel bir eşitsizlik olduğu ileri sürülüyorsa, bunun nedeni tabii bir farklılıkta değil, tabii olmayan bir sosyal yapılanma biçiminde aranmalıdır.

Kadın bedensel ve zihinsel açıdan erkekten daha zayıf görünüyorsa, bu görünüm, varlık nedenini siyasi iktidarın kadını içine yerleştirdiği insanlıkdışı konuma borçludur. Mathieu, kadınla erkek arasındaki bu farkı, erkek hakimiyetinin çok baskıcı biçimde belirdiği birçok toplumda gözlemlenmiş olan beslenme farkına bağlar. Binlerce yıldır, daha çok çalışan, ama daha az beslenen ya da düpedüz aç bırakılan, bu yüzden de bedensel ve zihinsel direnci azalan, hep kadın cinsi olmuştur[195]. Kadını erkekten şu ya da bu biçimde farklı kılan şey, cinsel farklılık ötesinde, sosyal hayatta kendisine ayrılan alanda yerine getirdiği roldür. Örnek

191) Robin FOX. "Les conditions de l'evolution sexuelle". *Sexualités occidentales*, s. 10.

192) Georges BATAILLE. "L'Inceste et le passage de l'animal à l'homme". *Critique 44*, s. 57.

193) Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, s. 196.

194) Evelyn REED. *Kadının evrimi II*, s. 26.

195) Nicole-Claude MATHIEU. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraisonnement des femmes*, s. 189.

vermek gerekirse, doğurganlığı, kadını toplum içinde engelli kılan bir olgudur, çünkü erkek hakimiyetli toplumda doğurganlık tabii bir olgu olmaktan çıkarılıp, baştan sona denetlenen bir sosyal olguya dönüştürülmüştür: Bu kadar kaçınılmaz, bu kadar ebedi görünen biyolojik eylem –üreme– bile, kültürlere ve farklı bireylere göre, farklı yorumlanabilecek bir eylemdir. Söylemin salt doğurganlıkla donattığı kadın da, aslında, üreme işlevine erkekten daha uzaktır. Hamile kalma tehlikesi yalnızca ayda dört günle sınırlıyken, erkek orgazmı yüzde yüz üremeye yöneliktir[196]. Ve erkekle kadının üreme kapasiteleri ne olursa olsun, babalık da annelik de, özgül biçimde insani olan, o ölçüde de biyolojik olmayan[197] sosyal konumlardır.

Genelde bir sosyal rol, özelde de bir cinsel eylem olarak, cinselliği açıklayabilecek tek şey, tabii olan her şeyin dışında, sıkı sıkıya bağlı olduğu kadın/erkek sosyal hiyerarşisidir. Her kadın ya da erkek rolü ve her cinsel ilişki, kadının tarihi olarak alt edildiği ve bu sayede toplumun, erkek soyu ve ona bağlı kadın soyu olarak sürdürüldüğü bir güç ilişkisi çerçevesinde düşünülmelidir. Sosyal rollerle cinsel ilişkiler arasındaki bağ da çok açıktır. Erkeklerin kadınlar karşısında, kişisel ya da toplu olarak üstünlüğü kaybettikleri bazı durumlarda, cinsel açıdan güçsüzleştikleri ya da cinsel isteklerden arındıkları görülmüştür[198]. Cinsel eylemin genel bir erkek hakimiyetiyle özdeşleşmiş siyasi iktidarca belirlendiğini gösteren bu olgu, tecavüz ve pornografinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirecektir.

3. Tecavüz ve Kurumsal Saldırganlık

Erkeğin sınır tanımaz cinsel isteklerinden kaynaklandığı sanılan tecavüz, tabii dürtülerin sonucu olmaktan çok, erkek üstünlüğünün kültürel düzlemde kabul ettirilmesinin çizgidışı yoludur. Çizgidışı... çünkü, erkeklerin hakimiyetini sergilemeye yönelik olduğu belirtilen, genel kabul görmüş cinsel ilişkiyi tecavüzle bir saymak, biraz sonra görüleceği gibi, iktidar ilişkisinin temel mantığını gözden kaçırmak olacaktır. Tek taraflı bir saldırı olarak kalan ya da cinsel ilişki olmayan tecavüzle, kadının rızasını öngören birlikteliği aynı düzlemde düşünmeyi mümkün kılan tek sosyal olgu, erkek cinselliği ve siyasi gücün özdeş kavramlar olmalarıdır; kadına duyulan düşmanlıkla...

196) Rosalind COWARD. *Kadınlık arzuları*, s. 212.
197) Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et antéros*, s. 46.
198) Suzanne BROGER. *Bizi aşktan koru*, s. 223.

Soruyu Horney soracaktır: Erkek için, cinsel birleşme isteğinin ardında, kadını hem yenme, hem de yok etme isteği mi vardır?[199] Robert Seidenberg ve Karen Decrow, Robert J. Stoller'in kuramına eleştirel bir biçimde yaklaşırlarken, yine de söz konusu kuramın sosyal gerçeğe uyduğunu söyleyeceklerdir. Stoller'a göre, kadınsı delikanlıları bu hastalıktan kurtarmanın yolu, onlara kadınlardan nefret etmeyi öğretmektir. Bunlar, ancak o zaman, kadınlarla cinsel ilişki kurmalarını sağlayacak isteği duyabileceklerdir[200]. Firestone'sa, bir erkeğin, aynı nesneye karşı hem cinsel istek, hem de sevgi duymasının mümkün olmadığını ileri sürerken, erkek için cinselliğin, cinsel nesneyi aşağılamakla eşanlamlı olduğunu belirtir[201].

Kadın/erkek cinsel ilişkisi, genelde savaş ya da av kuralları uyarınca düzenlenir. Kadına karşı toplum'un aldığı tavrın, perde arkasında, bastırılmış bir düşmanlık olduğunu gösteren en iyi örnekleri yine Baruya toplumu sergiler. Kız çocukların, erkeklerin izleyemediği inisyasyon törenlerinden dönen kadınlar topluluğu, köy yolunda, evli olmayan gençlerin saldırısına uğrar. Bunlar, gözleri kan çanağı içinde, küfürler ederek, dikenli dallar ve sopalarla kadınlara vurmaya başlarlar. Kadınlar da sert ve sivri sopalarıyla amansızca karşılık verirler. Törensel savaşın öldürücü sonuçlar doğurmaması için, evli erkekler orada hazır bekler. Sonra, kadınlara karşı öfke ve şiddetten sarhoş olan gençler, şarkılar söyleyerek erkekler evine yollanır ve inisyasyon dönemine yeni girmiş küçük çocukları döver ya da savaş zamanıysa, düşman topraklarına saldırıp, birkaç düşman öldürmeye çalışırlar. Böylece iç düşman olan kadına karşı savaş, dış düşmana karşı bir savaş olup çıkar... Erkeğin kadına karşı verdiği savaşın simgesel bir diğer örneği de, Kazoar adlı hayvanın avlanmasıdır: Baruyalar kadınları Kazoar'la özdeşleştirirler. Bu yüzden, Kazoar avı, erkeğin kadını alt etmesini anlatır. Av, erkek üstünlüğünü kanıtlama aracı olarak, olağandışı önlemler ve özel yöntemler gerektiren dinsel nitelikli bir uğraştır. Toplumda yalnız birkaç kişi, Kazoar'ın yakalanmasını sağlayacak tuzaklar kurabilir. Bu tuzaklar kurulmadan önce de karmaşık törenler yapılır. Kazoar'ı ya da kadını tuzağa düşüren avcı, erkeklerin kadınlar karşısındaki üstünlüğünü bir kez daha kanıtlayan, kadın dünyasının kirletici etkilerine karşı erkeklerarası dayanışmayı güçlendiren kahraman olarak büyük saygınlık kazanır[202].

199) Karen HORNEY. *Kadın psikolojisi*, s. 144.
200) Robert SEIDENBERG-Karen DECROW. *Eviyle evli kadınlar*, s. 120.
201) Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*, s. 122, 123.
202) Maurice GODELIER. *La production des grands hommes*, s. 87, 88, 200, 203.

Bu kadar geriye gitmeden de, örneğin özellikle erkek topluluklarını kendine çeken spor karşılaşmalarında, gerek seyircilerin, gerekse oyuncuların, rekabeti ve başarıyı, aşağılayıcı cinsel sözler ve hareketlerle yansıtmaları anlamlıdır. Bu simgesel savaşlarda, kaçınılmaz olarak hatırlanan, törensel olarak yenilenen, hep, erkeklerin karşı cinse karşı verdikleri siyasi-cinsel mücadele ve kazandıkları zaferdir. Erkeğin kadına açtığı gizli savaşın en kayda değer göstergelerinden biri de, kadınlara karşı pek saygılı görünen erkeklerin, kadınların bulunmadığı en düzeyli erkek toplulukları içinde bile, karşı cinsi aşağılayıcı bir söyleme kolayca kendilerini kaptırmaları, kadını alt edilmesi gerekli bir cinsel nesneye, "götürülebilir bir mal"a dönüştürmeleridir. Masa ardında özgürlüklerin yılmaz savunucusu, kolayca, bu kadın düşmanı kulübün saldırgan üyesi olabilir. Ve erkekler arasında, çalışkanlığı, yeteneği, bilgisiyle sivrilmiş kadın, en ummadığı yerde, kadınlığıyla aşağılanarak, arkadan hançerlenir.

Michelet, görünüşte zayıf cinsi koruduğu ve yücelttiği kitabında, birden kendini kaybedip, hücum boruları çalmaya başlar. Fransız bayların Fransa'da kaç kadın olduğundan haberleri var mı? –Tam on sekiz milyon, evlenecek on sekiz milyon kadın! İnsan eski çağların erkeklerini nasıl aramaz! Onlar kadın denen tehlikenin üstüne gitmekten hiç çekinmezlerdi. Üstünlüklerinin, güçlerinin, özellikle de aşk denen, galiplerin galibi o efendinin, kendilerini zafere götüreceğini umar, şu belirsizlikler çukuruna yiğitçe dalarlardı. İyi ki de yaparlardı bunu. Babaları böylesine yürekli olmasaydı, Fransız baylar şimdi hayatta olabilirler miydi![203]

Sade daha dürüsttür. Toplumla çatışmasının, aslında, kadınlarla çatışma olduğunu gizlemez. Beauvoir'a göre, onlardan nefret ettiğini saklamaz ve tek olma, hükümdar olma, zorba olma isteğini genelde kadın olan kurbanlara yöneltir. Bir kadınla kurduğu ilişkide zorbalık yapmayan, karşısındaki nesnenin canını yakarak zevk almayan erkeği erkekten saymaz. Gücünün verdiği sarhoşluğa acımasızlığını katar. Ve bu güce, tabiatta meşruiyet arar. "Tabiat, erkeğe kadını ezme gücünü bağışladığına göre, onu böyle tabii bir hakla donatmamış mıdır?" İktidar ilişkisinin iki anlamı vardır. Biri kurban, öteki cellat açısından[204]. Gücün uygulandığı kadın için bu ilişki büyük bir haksızlık da olsa, gücü uygulayan erkek haklılığın temsilcidir.

Sacher-Masoch'un, Sade'ı tamamlayan yorumuyla, hoyratlık ve şehvet arasındaki fark kılpayıdır. Cinslerarası çekişme ve karşılıklı hınç

203) Jules MICHELET. *La femme*, s. 17-19.
204) Simone de BEAUVOIR. *Sade'ı yakmalı mı?*, s. 14, 15, 76, 81, 91.

duygusu, cinsel ilişki nöbetleri sırasında yatışır gibi olsa da, bu nöbetlerden sonra, daha bilenmiş olarak su yüzüne çıkar. İki cinsten biri örs, diğeri çekiçtir[205]. Tabii mazoşizmin babası da, bunları söylerken, kadına, Markinin penceresinden bakacaktır. Leopold kırbaçlanmayı sevse de, aslında gerçek mazoşist Wanda'dan başkası olamaz...

Roheim, John J. Honigmann'dan, cinsel ilişkilerin başarılı bir avlanmayla özdeşleştirildiğini, bunun da erkeklerin kadınlara karşı düşmanlığını su yüzüne çıkardığını aktarır. Cinsel ilişkiler erkeğin üstün geldiği bir çatışma olarak görülürler. Bu çatışmada erkeklik organı bir boyun eğdirme aracıdır. Cinsellikle av ya da savaş ve erkekliği kanıtlayan eşdeğerde simgeler olarak penisle silah özdeş kılınmıştır. Orta Avustralya'da bir erkeğin, elinde mızrağıyla saldırıya hazırmış gibi durması, eş olarak seçtiği kadına evlenme teklif ettiği anlamına gelir.

Erkekler ellerinde silahları hep kadın avlarlar[206]. Her türlü av ve savaşta erkek söyleminin penise neden özel bir önem verdiği açıktır; düşmana boyun eğdirecek, onu yola getirecek en iyi silah olduğu için...

Ve çarpıcı bir biçimde, bu savaş ortamında yer yer patlak verip, cinsel ilişkiyi redde yönelen inanç akımları, genelde kadınları erkeklere eşit sayarak içlerine alırlar. Bu siyasi-dinsel tavır, toplum içindeki her türlü ayrımı, özellikle de bedensel kalıplardan kaynaklanan ve iki cinsi birbirinden ayıran cinsel farklılığı görmezden geldiği için, evliliği ve cinsel ilişkiyle üremeyi hor görür. Söz konusu topluluklar içinde kadınlarla erkekler arasındaki tüm duvarların yıkılmasına yol açan hareket, en sert suçlamalara bu yüzden hedef olacak ve en ağır yaraları bu zayıf noktasından alacaktır[207]. Ortodokslar eşitlikçi akımları sapkın diye nitelendirirken, her şeyden önce, kadının bu statüsüne saldırırlar[208]. Şeytanın aracı olan yaratıkla yan yana durup da, onunla zina yapmamak mümkün mü? Kadınla yatılır, çünkü o erkeğin eşiti değil, kötülüğün alt edilmesi gereken temsilcisidir. Aslında sapkın hareket de, karşı kutupta bu inancı tersine geliştirir. Onunla yatılmadığı zaman, kadın erkeğin eşitidir. Ya da cinsel alan savaş alanıdır ve kadınla barış yapıldığında, o cinsel bir hedef olmaktan çıkarılır.

Kadın/erkek ilişkisiyle savaş arasındaki bu bağa dayanan Susan Brownmiller, erkek hakimiyetinin sürdürülmesinde tecavüzün ağırlıklı

205) Leopold Von SACHER-MASOCH. "Çocukluk anısı ve roman üzerine düşünce" *Kürklü Venüs*, s. 238, 239.

206) Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*, s. 63, 64.

207) Georges DUBY. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, s. 165, 166.

208) Georges DUBY. *Şövalye, kadın ve rahip*, s. 116, 117.

bir rol oynadığını, erkek gücünün somutlaşmış biçimi olan ataerkilliğin kökeninde de, erkeğin kadını zorla kaçırıp ırzına geçmesinin yattığını söyleyerek[209], tecavüz olgusunun kurumsal niteliği üzerindeki duracaktır. Beatrice Faust, tecavüzü tarihi bir erkek komplosuna dönüştüren bu yorumu haklı olarak abartılı bulur[210]. Tecavüz, erkek hakimiyetinin siyasi iktidar ilişkileri çerçevesinden çıkıp, kaba güce dönüştüğü yerde vardır. Bu açıdan, erkeklerin kadınlar üzerindeki, dengeli bir baskı-rıza ilişkisine dayanması gereken hakimiyetini pekiştirmek bir yana, söz konusu hakimiyetin sorgulanmasını gerektiren bir olgudur. Erkek hakimiyetli bir düzen karşısında, tecavüz eden, asosyal örnek olarak, düzensizliğin temsilcisidir. Sosyal kaos dönemlerinde, örneğin savaşlar, ayaklanmalar, kıyımlar, ırkçı uygulamalar, polisiye baskılar ve devrimler sırasında[211], tecavüzün sistemli bir nitelik kazanması da bunu kanıtlar. Ama düzen içinde, cinslerarası savaşı gizlemeye, toplumu kadın-erkek homojen bir bütün olarak sunmaya yönelik sosyal tavır, düşmanlığı böylesine samimi biçimde sergileyen eylemi asla hoş göremez. Brownmiller'ın, tecavüzü, erkek üstünlüğünün kabul ettirilmesi olarak yorumlamasında gerçek payı olsa da, bu yol hep, bir tür iktidarsızlığı gözler önüne seren yol olarak kalacaktır. Sayıları azımsanmayacak kadar çok da olsa, tecavüzcüler, erkekler ordusunun öncü birlikleri değil, bu topluluk içinde, ya alt kültürlerden geldikleri ya da yetişmelerindeki bazı özellikler yüzünden erkeklik değerlerine ayak uydurmada zorlandıkları için, iktidarlarını kanıtlama fırsatı bulamamış, saygınlaştırılmış kimliklerden yoksun zavallılardır. Geleneksel yollardan iktidar kuramayan, gözde konumlara ulaşıp hakimiyetin tadını çıkaramayan bu eksik iktidarlılar, doğrudan doğruya kadınlara saldırarak, sahip olamayacakları bir üstünlüğü zorla kurmaya, erkeklik taslamaya çalışırlar[212]. Kendi kendisini böyle vücut vücuda bir mücadelede yıpratacak kadar çaresizleşmiş kişisel ve çıplak bir üstünlükle, kadın ve erkeği bir iktidarlar ağı içinde denetim altına almış genel bir hakimiyet arasında dağlar vardır. Kadınlar toplu olarak, sistem içinde, tarihi ve simgesel bir tecavüze uğrarlar, ama bunun bireysel düzlemde onlara hissettirilmemesi için tüm sosyal teknikler seferber edilmiştir. Böylesine kaba bir yöntemle, kadın kümelerini yönetebilmek mümkün değildir. Salt saldırganlık, direnişle karşılaşır. İktidar ilişkisinin engelli tarafı, yine

209) Susan BROWNMILLER. *Cinsel zorbalık*, s. 17, 18.
210) Beatrice FAUST. *Kadınlar, seks ve pornografi*, s. 164.
211) Susan BROWNMILLER. *Cinsel zorbalık*, s. 36-220.
212) Lynne SEGAL. *Ağır çekim*, s. 294-309.

de, konumundan zevk alabilmelidir. Daniel Lagache, her iktidar ilişkisinin saldırgan olmaktan çok sado-mazoşist olan biçiminin, insanlığın ve tabii sosyalliğin ayırt edici özelliği olduğunu belirtir[213]. Erkek toplumu, cinsel ilişkiyi, kaba gücün sergilendiği tecavüze karşı, gönüllü boyun eğme unsurunu içeren bir ilişki olarak görmeyi tercih edecektir; baskıyı karşılayan rızayla donanmış, sado-mazoşist bir iktidar ilişkisi olarak...

4. *Pornografi Siyasidir*

Pornografiyi de, tabii bir eylemin mekanikleştirilmiş, yozlaştırılmış, sapkınlaştırılmış örneği saymamak gerekir. Tabii olduğu varsayılan bir cinsellikle, kurgusal olduğu açık bir pornografi arasındaki uçurum üstüne çok mürekkep akıtılmıştır. Ne var ki cinsellikle pornografi arasındaki fark niteliksel değil, yalnızca dilsel ya da görseldir ve tabii, ikisi de tabii değildir. Genel pornografi anlatır ya da gösterir. Monoton ve basit bir biçimde, ama olabildiği kadar... Cinselliği simgeselleştirmez; aslında aynı şeyi anlatan erotizmin dolambaçlı yollarına sapmaz... Tarafları karşı cinsler olan yaygın pornografi de, fallus aracılığıyla, erkeğin kadın üzerindeki hakimiyetinin tek taraflı olarak nasıl kurulduğunu dile ya da gözler önüne getirir. Düşmanlıkla ve tabii sado-mazoşist bir ilişkide... Bunun ötesinde, pornografinin bayağı, pis, iğrenç, kötü... olduğuna ilişkin yorumlar ister istemez keyfi yorumlardır. French, ahlâkın ilgi alanını iyi ve kötünün, siyasetin ilgi alanını da güç ve güçsüzlüğün oluşturduğunu söyler ve Catherine A. MacKinnon'dan, "müstehcenliğin ahlâki bir kavram, pornografininse siyasi bir uygulama, müstehcenliğin soyut, pornografininse somut olduğunu" aktarır[214]. Pornografinin, çirkin ya da zararlı sayılmasını haklı çıkaracak kesin bir tanımı yapılamaz; yerine ve zamanına göre doğum kontrolüyle ilgili bilgiler ya da kürtaj üzerine yazılanlar bile pornografik diye nitelendirebilir[215]. Buna rağmen, bugünün pornografisine çok basit bir tanım getirmek gerekirse, onun cinsel organların uyarılmış biçimleriyle dile getirilmesi ya da gösterilmesi olduğu söylenebilir[216]. Ve uyarılmış bir cinsel organın ya da cinsel organlararası bir birleşmenin nereye kadar estetik, nereden sonra bayağı olduğunu da belirlemek mümkün değildir. Kadın ve erkek çıplaklığının, uyarılmış ve uyarılmamış organın, herhangi bir cinsel birleşmenin, kendiliğinden, güzel ya da çirkin,

213) Daniel LAGACHE. "Pouvoir et personne". *Pouvoirs 8*, s. 76.
214) Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*, s. 212.
215) Lynne SEGAL. *Ağır çekim*, s. 280.
216) Beatrice FAUST. *Kadınlar, seks ve pornografi*, s. 23.

kışkırtıcı ya da sıradan olamayacağı açıktır. Önemli olan bunların hangi sosyal koşullarda, hangi kültürel anlamları kazandığıdır. Porno bir yarı belgeseldir, erkeklerin sosyal fantazmlarını nesneleştirir; ve yalnızca, bir erkek totalitarizmi çerçevesinde, tek yanlı bir gerçeklik üretirken, kadını o dünyadan da kovar[217].

Erkek totalitarizmi... çünkü pornografik düzlemde, sonsuzca edilgen kadınlar karşısında, erkek hakimiyetinin hiçbir sınırı yoktur. Kadın, gerçek iktidar ilişkilerinde asla mümkün olamayacak bir biçimde, bedeni engelsizce kullanılmak üzere, sıfırlanarak, hizmete sunulmuştur. Gizli bir özlem: Hiç hayır demeyen köleler... Erkeklerin fahişelere değil, yalnızca bedenlerine yönelik düşkünlüklerini de, aynı düzlemde düşünmek gerekebilir. Bu sayısız müşteri kitlesinin, satın aldığı dondurulmuş ete duyduğu sınırsız açlığı, biyolojik kökenli bir haz alma isteğiyle açıklamak mümkün değildir... Kadına sahip olmanın yolu onu nesneleştirmektir, ama erkek, gerçek hayatta bu cinsi sonsuzca köle yapma imkânını yakalayamayacağından, hiyerarşik kadın/erkek ilişkisini tek yönlü bir efendilik ilişkisine dönüştüremeyeceğinden, bunu müşteri olarak hayali bir dünyada yapar. Millett'e göre, istediği cinsellik değil, kadın karşısında, parayla satın aldığı üstünlüktür; bir başka insanın iradesini mutlak olarak belirlemenin başdöndürücü hırsı ve ona ayıp sayılan bir edimi yaptırtma gücüyle... Pazarlık yapıldığı anda, erkeğin efendiliği ve kadının köleliği, engel tanımayan bir biçimde belirlenmiştir. Bu da kadının toplum içindeki gerçek konumunun bir örneklemesinden başka şey değildir[218].

Brownmiller, pornografide kadın erkek eşitliği olamayacağını, kadının çıplaklığı ve genelde gizlenen yerleri sözde küçültücü bir biçimde sunulmaya çalışırken, erkek cinselliğinin evrensel ve ataerkil bir araç olarak kutsallaştırıldığını söyler. Bu araç sayesinde kadın bedenine uygulanan ve onun kötüye kullanılması demek olan çeşitli edimlerle, aslında, kadın düşmanlığına yönelik bir propagandadan başka bir şey yapılmamaktadır[219]. MacKinnon ve Andrea Dworkin'in hazırladıkları bir yasa taslağında pornografinin içerdiği özellikleri French şöyle aktarır: Pornografide kadınlar, aşağılanmaktan, acı çekmekten ve tecavüzden hoşlanan, doğuştan fahişe ruhlu yaratıklardır. Kendilerine uygulanan şiddet karşısında, bedenlerinin bazı bölümlerine indirgenerek ve insan olmaktan çıkarılıp etleştirilerek, cinsel teslimiyet, kölece boyun eğiş ya da teşhir

217) Pascal BRUCKNER-Alain FINKIELKRAUT. *Le nouveau désordre amoureux*, s. 68, 69.
218) Kate MILLETT. *Sokak kadınları*, s. 79, 80.
219) Susan BROWNMILLER. *Cinsel zorbalık*, s. 513-516.

durumlarında sunulurlar: "Kadının, grafik yöntemle, resim ya da sözle, cinsel bakımdan açıkça ezilmesi"[220]. Pornografiyi pornografi yapan buysa ve fallus da kadınlara yönelik evrensel bir saldırganlığın ya da düpedüz iktidarın simgesiyse, pornografik dersin neyi hedeflediği açıktır. Kadınların pornografik sunuşa erkekler kadar ilgi göstermediği de göz önüne alınırsa, pornografik söylemin, kadını yine dışarıda ve boyun eğen rolünde bırakan söylem olduğu kolayca kabul edilebilir. Pornografi sahnesi, hem seyirci hem de oyuncu olan erkeklerin, cinsel organları aracılığıyla, oyuna dolaylı olarak katılan kadınları alt ettikleri bir siyasi sahnedir. İzleyici bu sahnedeki erkek kahramanla özdeşleşir ve gücün temsilcisi olurken, gerçek hayatta bulamayacağı eksiksiz bir üstünlük yanılsamasıyla[221], şematize edilmiş bir iktidarla, gerçek ya da simgesel bir doyuma ulaşır.

Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakimiyetinin simgesi[222] olarak pornografi, siyasi iktidarın uygulanmasının hikayesidir ve cinsellik, sahneye koyulduğunda, bir boyun eğdirme ilişkisi olarak, pornografiktir. Andras Zempleni'nin Çadlı Moundanglar'dan aktardığı şu mitos da... İlk zamanlarda kadınlar, erkeksiz, bir nehir kenarında yaşamaktadırlar. Bir gün, kadın önderin gözetiminde, balık avlarlarken, ortaya çıkan genç bir adam öndere yardım önerir. Kadınlar, önerisi kabul edilen genci, av sonunda bir balık vererek ödüllendirirler. O da kenara sakladığı üç sepeti açar. Buyruğu üzerine sepetten fırlayan penisler suya atlar ve kadınların içine girerler. Bundan özellikle memnun kalan önder payına düşen bütün balıkları gence verir. Aynı olay dört gün tekrarlanır ve kadınların bir kısmı, karşılığında genç adama balık vererek, penisleri evlerine götürmek isterler. Ve bir süre sonra hamile kalıp, balık avladıkları yeri terk eder, önderlerini de koltuğundan indirirler. Genç adam ya da erkekler, yönetebileceklerdir... Penisleri olduğu için... Bir Mandenka mitosundaysa, yaşlanmakta olan kral, güzeller güzeli kızını, erkeklik organıyla bir bambu ormanının hakkından gelebilecek yiğide vereceğini açıklar. Adaylardan biri, büyüyle güçlendirdiği penisiyle tüm bambuları yerle bir eder, ama bir tanesine dokunmaz. Onu da aynı yöntemle kesmesi için, kralı er meydanına çağırır. Tabii kral başarısızlığa uğrayacak, kızını kaptırdığı gibi, yönetimi de bu becerikli kahramana bırakmak zorunda kalacaktır[223]. Penisin bu pornografik anlamı bütünüyle siyasidir, biyolojik değil.

220) Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*, s. 211.

221) Tania MODLESKI. *Hınçla sevmek*, s. 88, 94.

222) Lynne SEGAL. *Ağır çekim*, s. 280.

223) Andras ZEMPLENI. "Pouvoir dans la cure et pouvoir social". *Pouvoirs 8*, s. 143, 144; Georges BALANDIER. *Le détour*, s. 67.

Son derece yanıltıcı sonuçlar verebilecek olan ve genelde erkek söylemiyle çakışan biyolojik yaklaşımı, bu söyleme eleştirel gözle bakanlar bile benimseyebilir. Beauvoir'ın içine düştüğü çelişkiye benzer biçimde, Briffault da, bir kadın toplumunun varlığını kanıtlamaya çalışırken, böyle bir yaklaşım sergiler. Kadının tabii olarak erkekten daha güçsüz olamayacağını söyler, ama hemen ardından, hayvan topluluklarıyla toplumları, onları birbirinden ayıran kesin sınırlar yokmuş gibi karşılaştırır. Ona göre, hayvanların toplu alışkanlıkları, toplumun başlangıcının kadın hakimiyetli olduğunu savunanları haklı çıkaracaktır; çünkü, başlangıç toplumu insanının sosyal alışkanlıkları, hayvan davranışlarından farksızdır ve hiçbir hayvan türünde, ataerkil yapılı aileye rastlanmamıştır. Hayvanlar, genelde, barınma, avlanma, cinsel ilişkide bulunma ve yavrularına bakma açısından, anasoylu bir yapılanma sunarlar[224].

Savın doğru olduğu bir an için kabul edilebilirse, Briffault'nun, biyo-evrimci bir anlatımla, ilk toplumları hayvansı özelliklerle donattığı, onları tanımlamak için, hayvan topluluklarıyla toplumları, ataerkil ve aile gibi kavramlara başvuracak ölçüde, özdeşleştirdiği görülür. Bu da, yukarıda kadının cinselliği ve doğurganlığına değinilirken örnekleri görülen biçimde, kadını tabiata erkeği kültüre gönderen geleneksel savın tekrarından başka şey değildir. Aslında fizyolojinin sosyalleştirilmesi, değerlerin bedenselleştirilmesi[225] ya da sosyal değerlerin tabiata yansıtılması[226] ardında, hangi evrensel bakışın bulunduğunu aramak gerekir. Sosyalliğin izlerini tabiatta, örneğin hayvan davranışlarında bulma çabası, tabiatı, asla olamayacağı bir biçimde, kadınlık ve erkekliği belirleyen toplumun penceresinden görmekten başka bir şey değildir; sosyal baskının, sahte bir tabiata gönderme yapılarak meşrulaştırılması...

Briffault, ikinci bölümde de görüldüğü gibi, erkek toplumlarının kadın toplumlarını izleyen daha kültürel bir yapılanmaya denk düştüklerini söylediğine göre, kadın toplumu, biyolojiyi kültürden, hayvanı insandan, sürüyü toplumdan ayıran bir geçiş aşamasında kalır; kültüre göre daha biyolojik, insana ya da erkeğe göre daha hayvansı, topluma göre daha tabii bir konumda... Böylece evrimci yaklaşım, biyolojik yaklaşımla birleşerek, hedeflenenin tam karşısında, kadına karşı söylemin en erkeksi olanını yaratır. Erkekler de zaten hep bir ağızdan, kadının daha tabii, hayvansı ve kültür karşıtı olduğunu söylerler; onu yüceltmek için değil, merkezden dışlamak için...

224) Robert BRIFFAULT. *Analar*, s. 128, 129, 164, 165.
225) Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, s. 197.
226) Rosalind COWARD. *Kadınlık arzuları*, s. 190.

5. *Kül Kedileri, Pamuk Prensesler, Uyuyan Güzeller*

Michelet'ye göre, erkeği daha sosyal, kadını da daha tabii yapacak bir eğitim sürecinde, erkek tarih, kadınsa tabiat bilimlerini öğrenmeye özendirilmelidir, çünkü tarih, kaba saba, vahşi bir erkekken, tabiat kadındır[227]. Kadın erkeğin kurduğu toplumdan ve yazdığı tarihten dışlanarak, tabiata döndürülür. Tabii bir varlığı, aslına döndürme çabası ya da bir kültür dersi olarak, biyoloji!... Bu tabii bilimler meraklılarının karşısında, kadını, biyolojik alanda değil, sosyal siyasi, kültürel birlik içinde düşünenler yer alır.

Ve söz konusu kültürel birlik, Michelet'nin eski uyarısını dikkate alarak, kadını bugün de tabiata gönderir. Kadının artık özgürlüğünü elde ettiğini müjdeleyenlere en iyi cevabı, Rosalind Coward verecektir[228]. Modern toplumda kadını kadın yapan sosyal teknikler, başka toplumlara göre, son derece farklılaşmış olabilir; ama sonuçta, siyasi, hukuki, ekonomik ve askeri üstünlüğün yine onlara karşı kullanıldığı bu yapılanmada da, oluşturulan bir biyolojik ideale göre, kadın yeniden biçimlendirilir. Üstelik, söz konusu ideal imgeyi belirleyenler, çoğunlukla, kadınlardan nefret eden eşcinsel erkeklerdir[229]. Erkek hakimiyeti, özellikle gelişmiş kitle iletişim imkânlarıyla, en sıradan biçimde kadının bedenine ve kafasına kaydedilir. Yeni teknoloji sayesinde, bugün kadının, tarihin hiçbir döneminde görülmemiş biçimde, bir alet-beden ya da et olarak sunulduğu, televizyon ekranlarından, beyazperdelerden, magazin dergilerinden fırlamış bir dişi örneğe uygun olarak piyasaya sürüldüğü açıktır. Özellikle modern kadına seslenme iddiasındaki kadın dergilerinin, geleneksel bir erkek söylemine bilinçsizce sadık kaldıklarını, kadını sözde tabii bir varlık, aslında da bir nesne olarak satışa çıkaran siyasete canla başla hizmet ettiklerini görmek çarpıcıdır. Bir boyun eğme biçiminden kurtulduğu sanılan kadın, en beklenmedik anlarda ve yerlerde, hayatın en ince ayrıntılarına kadar yayılabilen bir iktidarlar ağınca kuşatılmış olduğunu farkedebilir. Değişime uğradığını düşünürken, erkeklerin baktığı ve tanımladığı cins olarak, hiç de mekân değiştirememiş olduğunu görebilir. Cinsel özgürleşme diye algıladığı sistemin, cinselliğini bir başka biçimde yeniden denetlediğini, kazanıldı sandığı hakların bağışlanmış olduğunu sezebilir.

Modern toplumların, kadını, öncelikle bedensel düzlemde yaratılmış özelliklerini pazarlamaya mahkûm bir cinse dönüştürdüğünü söyleyen Aktaş, bu konumu çağdaş kapitalist toplumla sınırlama eğilimindedir.

227) Jules MICHELET. *La femme*, s. 159, 160.
228) Rosalind COWARD. *Kadınlık arzuları*.
229) Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*, s. 163.

Genel olarak kadını her dönemde ve her toplumda kadın yapan özelliklere eleştirel gözle bakanların, kadınları savunmak adına bunları aşağıladıklarını, kadının tabii olarak saf, duygulu, doğurgan yapısını değiştirmek istediklerini yazar[230]. Saflık, duygusallık ve doğurganlık... Acaba bunlar tam da erkek toplumun kadında bulmak istediği ve onu mükemmel bir biçimde yönetilebilir kılan özellikler değil midir?

Toplumun tabii dürtülere gönderme yaparak açıklamaya çalıştığı, cinsellik denen olgu, tabiatla arasında kurulmaya çalışılan hayali bağ açısından, büyük bir yanılsama olabilir. Erkeklere karşı verdikleri mücadelede, dişilik diye özetlenebilecek hasletlere, duyarlılık, tabiilik... türünden özelliklere sarılanlar, siyasi bir tuzağa düşebilirler. Kadın duyarlılığı diye adlandırılabilecek olan şey, toplumun, düzenleyici düşünce ve mantığı erkeğe ayırdıktan sonra, düzensizlik ya da tabiat alanına itilen kadına yakıştırdığı bir olumsuzluk sayılabilir.

Esther Vilar, güzel bir kadının, bir şempanzeden daha akıllı olmasını kimsenin istemediğini, genelde buna fırsat da verilmediğini, onun entelektüel açıdan sersemletici ölçüde düşük bir düzey sergilemesinin kimseyi kaygılandırmadığını, ondan zeka yerine ne anlama geldiği belirsiz bir kadınca sezgi ve ardında hiçbir şey olmayan bir gizem beklendiğini yazar[231]. Duyarlılık? Tabiilik? Toplumun, alet-bedenlere kadın olma görevi yükledikten sonra, onlarda, ciddi başka hiçbir özellik aramaması, yalnızca, hayattan korkan ve bu korku yüzünden erkeklerin gerisinde kalan, özsaygıdan yoksun bırakılmış Sindirella'lar yaratacaktır[232]; bir kedi kadar duyarlı ve zeki kadınlar... Böyle ahmaklaştırılmaya karşı çıkanları da, "kadınların yazı yazamayacağına, resim yapamayacağına, yaratamayacağına" inanan bir dünyada, "açan yapraklarını kurtların kemirdiği bir lahana"nın kaderi bekleyecektir. Güçlü bir kişilik çatışması sonunda tükenme, parçalanma, çılgınlık, intihar[233].

Kadınlar, tabiilik diye adlandırılan niteliğin, binlerce yıldır, siyasi iktidar alanı ve ifade imkânından uzak kalmaları sonucunda ortaya çıkmış bir tür dilsizlik olup olmadığını düşünmek zorundadırlar. Duyarlılık, sezgi gücü, şefkat, sevgi, tensel sıcaklık, analık gibi kadına özgü olduğu ileri sürülen erdemler, toplumun kadın için çizdiği sosyal ya da cinsel rolün kısıtlayıcı özellikleridir. Tabii erkek cinselliği de, aynı biçimde, yalnızca bir sosyal rol çerçevesinde düşünülebilecektir. Ne var ki kadınlık boyun eğdirilenin rolüyken, erkeklik hakim roldür.

230) Cihan AKTAŞ. *Modernizmin evsizliği ve ailenin gerekliliği*, s. 110, 125.
231) Esther VILAR. *Kölenin mutluluğu*, s. 14, 24, 25, 34.
232) Collette DOWLING. *Sindrella kompleksi*, s. 35, 36, 39.
233) Virginia WOOLF. *Deniz feneri*, s. 244; Inge Stephan. *Yetenekli kadının yazgısı*, s. 67.

Saadavi, artık insan özelliklerinin toplumdan topluma değişen görece nitelikler olarak görüldüğünü, bu nedenle "insan içgüdüleri" deyimi yerine, "insan motivasyonları" deyimini kullanmayı tercih edenlerin arttığını söyler. Ona göre, kadınlara ya da erkeklere özgü olduğu sanılan eğilimler, belli bir kadın ya da erkek tabiatından kaynaklanmamakta, çevre ve sosyalleşme süreçlerince belirlenmektedir[234]. Toplum biyolojik cinsiyeti, kültürel düzlemde "sosyal cinsiyet"e[235] dönüştürerek, kadınlığı ve erkekliği oluşturmaktadır. İnsanlar, dişil ve eril olarak doğar, ama kabul edilmiş cinsiyetlerle, kadın ve erkek olarak, sosyal açıdan yaratılırlar[236]; Bourdieu'ye göre, bu dişi bedenlerin kadınlaştırılması, erkek bedenlerin erkekleştirilmesidir... Sosyalleştirme, biyolojik cinsin sosyal düzlemde oluşturulmasını zorunlu kılar; bu da erkek dünya görüşünün temelinde yatar... Hakimiyet ilişkisinin, aslında biyolojikleştirilmiş bir sosyal oluşumdan başka şey sayılamayacak bir biyoloji içinde meşrulaştırılması... Ya da sosyal düzenin temeli olarak erkeklerin kadınlar üzerindeki keyfi hakimiyetini gizleyip, cinslerarası sözde farkı oluşturan, tabiileştirilmiş bir sosyal-siyasi programın uygulanması...[237]

Bugünkü anlamında kadını kadın, erkeği de erkek yapan özelliklerin binlerce yıllık bir sosyal alışkanlığın sonucunda yaratıldığını düşünmek daha gerçekçi bir tavırdır. Kadınla erkeği birbirinden ayıran gerçek biyolojik farklılık, söz konusu ayrımın nedeni sayılamayacak kadar önemsizdir. Bunu abartarak, erkeksilik ve kadınsılığı biyolojinin belirlediğine hükmeden "cinslere ayırma uzmanları", nesnel gerçeklik kisvesi altında, kişisel görüşlerini, önyargılarını, cinsiyetçiliklerini, kadın düşmanlıklarını ve homofobilerini sergilemekten başka şey yapmazlar[238].

Bir Lere mitosuna göre, yaşlı bir kadın kızlarına, Tanrı'nın kadınla erkeği farklı yarattığını, onlara farklı işler verdiğini ve kadınlardan, kocalarını birer Tanrı gibi sevmelerini istediğini öğretir. Öldüğünde, kızları isyan etmeye karar verirler. Analarının yasını tutarken, erkeklerin silahlarını ve giysilerini alıp onların kılığına girerek, cins ayrımının bundan pek de fazla bir şey olmadığını kanıtlarlar[239].

234) Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*, s. 102, 103.

235) Lynne SEGAL. *Ağır çekim*, s. 98.

236) Heidi HARTMANN. "Marksizmle feminizmin mutsuz evliliği." *Kadının görünmeyen emeği*, s. 143.

237) Pierre BOURDIEU. Réponses, s. 147; "La domination masculine". *Actes de la recherche en sciences sociales* 84, s. 12-14.

238) Robert SEIDENBERG-Karen DECROW. *Eviyle evli kadınlar*, s. 114, 123.

239) Alfred ADLER. "Sexe et souveraineté". *Pouvoirs* 8, s. 137.

Sosyal kuruluş dönemine ilişkin kurgulara eğilmeden önce de, kadınla erkeği birbirinden ayıran farklılıkların nesnel farklılıklar olmadığı gerçeğini unutmamak gerekir. Yoksa içine çok sık düşülen bir yanılgıdan kaçınılamaz. O da kadınlıkla erkekliği, yaratılmış değil de, her zaman geçerli kesin biyolojik farklılıklardan kaynaklanmış gibi düşünmek ve kurgusal bir başlangıç toplumu öncesinde, dişi olanla eril olan arasında benzer farklılıkların bulunduğunu hayal etmektir. Oysa farklılığın nedeni sosyallikse, sosyallik öncesini düşünmeye yönelik kurgusal bir çaba, dişiyle eril arasındaki farklılığın en aza indiği bir tabii halin hayal edilebilmesini de gerektirecektir. Dişi maymunla erkek maymun arasındaki farkı düşünmeye çalışmak gibi...

Yoksa, tabiat kavramına, belli bir zamanda, belli bir toplumu belirleyen sosyal koşullardan bağımsız olarak başvurulabilecek ve tabii, zorunlu, sonsuz ölçütlerin cinsiyeti belirlediği ileri sürülebilecektir. Bu da, gerek "tarihin ürünü olan bir olgunun tabii diye sonsuzlaştırılmamasını"[240], gerekse "sosyal olanın yalnız ve yalnız sosyal olanla açıklanmasını"[241] isteyen Marx'la Durkheim'ın haklı uyarılarını dikkate almamak olur. O zaman, tarih ve kültür ötesi tabii unsurlara yapılan göndermelerle, açıklanması gereken şeyler bir açıklama diye sunulabilecek, örneğin aile, din gibi kurumların ilkeleri olarak, insan tabiatının eğilimleri ya da içgüdüler adı altında, doğrudan doğruya bu kurumların yarattığı duygular gösterilebilecektir[242]. Durkheim'ın deyimiyle, sonucu neden sanmak[243] ya da biyolojik kadınlık ve erkekliğin insanlığı yaratabileceğini iddia etmek...

V. Freud Bir Sosyal Sözleşme Kuramcısı mı?

1. Kadınlar ve Onları Değiş-tokuş Edenler

İlk sosyal ayrımın kadın/erkek ayrımı olduğu söylendiğinde, psikanalitik çözümün de eşiğine varılmıştır. Raphael Drai'nin yorumuyla, psikanalizden siyaset bilimine açılan yollar çeşitlidir[244]. Bunlardan biri

240) Karl MARX. *Misère de la philosophie*, s. 96, 97; *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*, s. 45-51.

241) Emile DURKHEIM. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*, s. 125.

242) Pierre BOURDIEU-Jean Claude CHAMBOREDON-Jean-Claude PASSERON. *Le métier de sociologue*, s. 35, 165.

243) Emile DURKHEIM. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*, s. 123.

244) Raphaël DRAI. "Science politique et psychanalyse." *Traité de science politique III*, s. 143.

de, doğrudan, bu söylemin yaratıcısı Freud'un metinlerini incelemektir. *Totem ve Tabu*, *Musa ve Tektanrıcılık*, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*, *Uygarlığın Bunalımı*, *Bir Yanılsamanın Geleceği*...

Freud, özellikle *Totem ve Tabu*'yla, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta, siyasi ve sosyal kuruluşu tanımlama amacıyla, dinsel düzenlenme unsurunun yanına cinsel düzenlenme unsurunu yerleştirirken, bir sosyal sözleşme kuramının da yaratıcısı olarak ortaya çıkar ve Oidipus kompleksine ya da suçluluk duygusuna dayandırılmış bir rıza kavramı oluşturur. Psikanalizden siyaset bilimine açılan yollardan biri budur: Siyasi iktidar olgusuna psikanalitik söylemle yaklaşmak... Ya da Elisabeth Roudinesco'nun deyimiyle, bir Sürü Masalı'nı, siyaseti düşünme biçimine dönüştürmek[245].

1912 tarihli *Totem ve Tabu*'yla, 1938 tarihli *Musa ve Tektanrıcılık*'ta ilk dinsel düzenlenme biçimi sayılan totemizmin iki tabusu ele alınır. Totem-hayvanı rastgele öldürme yasağı, Haram Birleşme yasağı...

İki yasayla, sosyal bir sistemin ilk kez kurulduğunu düşünen Freud, her kültürün ilk aşaması saydığı totemizmin nasıl doğduğuna cevap ararken, totem-hayvanı öldürme ve haram birleşme olgularını ele alır. Özellikle haram birleşme korkusunun tabii ve içten üreme tehlikesini engellemeye yönelik bilinçli bir korku olduğu yolundaki savları baştan reddeden Freud'a göre, çözümün Oidipus kompleksinde aranması gerekmektedir[246].

Bu arayış da, gerek *Totem ve Tabu*'da, gerekse *Musa ve Tektanrıcılık*'ta, hem insan topluluklarının tabiattan kültüre, vahşi hayattan sosyal hayata geçişlerini, hem de toplumun ve siyasi iktidar olgusunun ortaya çıkışını açıklamaya yönelik bir tarihi varsayımı, bir sosyal başlangıç fiksiyonunu ortaya çıkarır. Ve Freud, bu yönü üstünde pek durulmasa bile, Francisco Suárez, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau... gibi saygın sosyal sözleşmecilere katılır.

Oidipus merkezli sözleşme kuramını Hobbes'un sözleşme kuramının cinsel versiyonu diye adlandırmak hiç de abartılı olmayacaktır. Sivil hayatın karşıtı olan tabii hayat ya da insanın insanın kurdu olduğu Hobbes kaosu, Freud'da cinsel düzlemde tanımlanır. Baba oğulun, kardeş kardeşin kurdudur. Bu savaş halinden, çatışmanın sonsuzca sürdürülemeyeceğini anlayan erkeklerin aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle çıkılır; Hobbes'da olduğu gibi... Ve yine onu hatırlatan biçimde, insanların güvenliğini sağlayan ve Hobbes'a göre sivil toplum, Freud'a göre uygarlık diye adlandırılabilecek yeni düzende, tabii halde sahip olunan sınırsız özgürlüklerden ya da psikanalitik deyimle, sınırsız cinsel doyumdan vazgeçilir.

245) Elisabeth ROUDINESCO. *Pour une politique de la psychanalyse*, s. 54.
246) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*, s. 178-180.

Totem ve Tabu'ya göre, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta daha geliştirilmiş ve son halini almış olan bu siyaset kuramında, toplum öncesi, hayvan sürülerini andıran bir hayat süren insan kümelerinde, güçlü bir erkeğin, babanın engel tanımayan hakimiyetine boyun eğilir. Bu hakimiyet, sınırsız bir cinsel zorbalığı da içerir. Kümenin bütün dişileri (analar ve kızlar) onundur. Sürünün diğer erkekleri, kadınlar yüzünden babayla rekabete girdikleri anda, küme dışına atılma, hadım edilme ya da öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Sosyallik öncesi insan topluluklarında kendini gösteren bu ilk güç ilişkisi, baba lehine, diğer erkeklerin cinselliklerini sınırlayan ve baba dışında, topluluk üyelerini, kadın/erkek eşitleyen[247] bir nitelik taşır.

İnsani açıdan varolabilecek bu ilk düzenlenme aşamasına, babaya karşı güç birliği yapan kardeşler son verirler. Küme içi kadınlara ulaşmalarını engellediği için onu öldürürler; ardından da, aynı zamanda örnek aldıkları, yücelttikleri ve yerine geçmek istedikleri bu güçle özdeşleşebilmek için onu yerler... Babanın ortadan kalkmasıyla oluşan bu yeni durumda ya da bir güç boşluğunda, kardeşler, kümenin bütün kadınlarına sahip olabilmek için, birbirleriyle savaşmaya başlarlar. Bu tabii hali tanımlamak gerekirse, babanın oğullarının kurdu olduğu aşamayı izleyen aşama, kardeşin kardeşin kurdu olduğu aşamadır.

Bir süre sonra erkekler, kardeş kavgasının tehlikesini ve yararsızlığını görünce, içgüdülerin sınırsızca doyurulması isteği, yerini sosyal barış ve güvenlik isteğine bırakır. Erkekler kendi aralarında bir cinsel ya da sosyal sözleşme yaparak, küme kadınlarının küme erkekleri için yasaklanmış kadınlar sayılmasına karar verirler. Tabii dürtülerin böyle bastırılmasıyla, haram birleşme yasağı ve ona bağlı olarak dıştan evlenme ilkesi ortaya çıkar ve gerçek anlamda ilk sosyal düzen ya da bir kuralla belirlenmiş ilk toplum tipi kurulmuş olur. Kişisel gücün yerini ilk kez sosyal baskı alır ve bu sistemli güç, kişisel sınırsız özgürlüğü devredışı bırakır.

Kendi aralarında sözleşen erkeklerin ilk kuralla düzene soktukları toplulukta, baba anısı canlı kalacak, bu yüzden güçlü bir hayvan babayı temsil etmeye başlayacak ve totemleşen hayvanın rastgele öldürülmesi yasaklanacaktır. Totem-hayvan, topluluğun bir bedende yeniden ortaya çıkan atası ya da erkeklerin babası ve topluluğun koruyucu ruhudur. O yalnızca, topluluğun düzenli aralıklarla yinelediği törenlerde, babanın öldürülüşü ve kardeşlerin zaferini hatırlatan biçimde, kurban edilerek yenilebilir. Böylece, küme içi kadınları yasaklanmış kadınlar yapan kura-

247) Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et antéros*, s. 89.

lın yanında, toteme rastgele dokunulmamasına ve onun törensel biçimde yok edilmesine ilişkin kuralla, sosyalliğin, dinselliğin ve cinselliğin birbirine karıştığı ilk düzenlenme belirir.

Özetle, *Musa ve Tektanrıcılık*'taki sosyal sözleşme kuramı şu aşamaları içermektedir. Baba sürüsü hali-Babanın öldürülmesi-Kardeşlerarası savaş hali-Sözleşme başlangıcı ve ilk sosyal kuralla haram birleşmenin yasaklanması-İlk dinsel kuralla totem hayvanın rastgele öldürülmesinin yasaklanması ve sözleşme sürecinin tamamlanması[248]. Philippe Braud'un deyimiyle, babanın cinsel zorbalığına karşı oğulların birleşmesiyle başlayıp, bir idealleştirme ve simgeleştirme süreci sonunda, yasa kavramının ortaya çıkışına ulaşan ve aslında, sosyal hayattaki kurucu şiddete dikkati çeken varsayım[249]...

Yasanın belirişi, cinsel ve dinsel unsurlar taşıyan siyasi iktidar olgusunun ve siyasi iktidar farklılaşmasının da ortaya çıkışıdır. Toplumun başlangıcı, kadınların erkeklerarası bir değiş-tokuş aracına dönüştürülmesine denk düştüğüne göre, bu toplumun siyaseti, öncelikle kadının bir araç olarak kullanılmasıdır. Sonra, her toplumda, erkeklerin kadınlar üzerindeki genel hakimiyeti ötesinde, dinsel odağın temsilcisi olarak ortaya çıkan bazı erkekler, bir ikinci farklılaşmayla, toplumun geri kalan kesimi üzerinde hakimiyet kurarlar. Siyasi iktidar farklılaşmasını ortaya çıkaran ilk sosyal düzenlenmenin aynı zamanda bir cinsel düzenlenme olduğu düşünülürse, dinsel ağırlıklı bazı erkeklerin, kadın ya da erkek, toplumun geri kalan kesimi üzerindeki üstünlüklerinin de, bir erkek üstünlüğü olduğu açıktır.

Tabii bunun, yönetici erkekler karşısında, yönetilen erkeklerin kadınsılaştığı biçiminde yorumlanması doğru olmaz, ama onların siyasi iktidarsızlaştırıldığını söylemek mümkündür. Psikanalitik çözüm, soruna hadım etme-edilme temasıyla yaklaşacaktır. İktidarlılar karşısında iktidarsızlar; iktidardan zevk alanlarla, bu zevkten yoksun kılınanlar; konuşanlarla dilsizler...

Freud'un, babanın yüceltilmesi ve ondan nefret edilmesi, babanın bir hayvanla özdeşleştirilmesi, baba tarafından yenilme ve hadım edilme korkusu gibi, erkek çocukların psişik hayatlarına ilişkin verilerden yararlanarak ortaya attığı bu varsayım, tarihi bir gerçeklik değil, yalnızca bir varsayım olduğu unutulmadığı sürece, siyasi iktidar ilişkisine yepyeni bir açıdan bakma imkânı sağlar. "Kim kimi yönetir?" sorusunun psika-

248) Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*, s. 111, 112.

249) Philippe BRAUD. "Du pouvoir en général au pouvoir politique". *Traité de science politique I*, s. 377, 378.

nalitik versiyonu şudur: Kim, babanın temsilcisidir?.. Siyaset bilimiyse, hep, "Kim Tanrı'nın temsilcisidir?" sorusunu sorup, bir başka düzlemde aynı cevabı aramıştır.

Freud için, ilk günah babanın öldürülmesidir ve bu da, tıpkı Hıristiyanlık'ın ilk günahı gibi, ama bu kez insanlığın değil, yalnızca erkekliğin sırtına yüklenen bir suçtur ya da erkekler, ilk babayı öldürmüş olmaktan kaynaklanan genel bir pişmanlık ve borçluluk duygusuyla yaşarlar. Bu, Freud'un, kişisel düzlemdeki psişik çözümlemelerini, kitlesel düzeye taşımasıdır. Kitleler de, kişiler gibi, bilinçaltında, bir tür çocukluğun ya da geçmişte kalmış sosyal anıların izlerini taşırlar[250].

2. Asosyal Eros'a Karşı Uygarlık

Arkaik mirastan devralınan bu tür izlerin varlığı kabul edilebilirse, kişisel psikolojiyle kitle psikolojisi arasındaki uçurum aşılabilir ve toplumlar tıpkı bir nevrozlu gibi ele alınabilir:

İnsanoğlu, bir ilk babayı öldürdüğünü gerçek anlamda hiç unutamaz, onun anısını ve bu cinayeti, hem kişisel, hem de kitlesel olarak bilinçaltında korur. Totemin törensel biçimde yok edilmesiyle başlayan dinsel nitelikli düzenlemeler ve kurallandırmalar, bu ilk günahı affettirebilme çabasından başka şey değildir. İnsanları, düzenleyicilerin ya da yol göstericilerin ardına takılmaya iten, onlarda bir güce boyun eğme isteği yaratan, rızayı ve itaati doğuran da ilk babanın anısına bağlı suçluluk duygusudur... İtaat öncelikle babaya itaattir. İnsanlar, hayranlık duyacakları, önünde eğilecekleri, kendilerine egemen olan ve onlara eziyet etmekten de çekinmeyen bir güce özlem duyarlar. Tapınma ve korkunun hedefi olan bu soyut ya da somut güç, yüceltilen ve yenilgiye uğratılan ilk babadan başkası değildir. Ama kişisel düzlemde de, her babayla oğlu arasında kurulan ve kadınlara, erkek hakimiyetinin araçları olarak, dolaylı bir rol veren güç ilişkisi bundan farksızdır[251]. Kişisel gelişim sırasında ve babayla özdeşleşme sonucunda, dış dünyadaki önleyici güçlerden bir bölümü içselleşir ve Ben'e karşı çıkıp, gözlemleyen, eleştiren, yasaklayan bir Üstben oluşur. Dış nedenlerle doyumdan vazgeçmek her zaman hoşnutsuzluk yaratırken, Oidipus kompleksinin mirasçısı[252] Üstben'in isteklerine uyulmasından kaynaklanan vazgeçme, kaçınılmaz bir hoşnutsuzluk yanında, bu hoşnutsuzluğu karşılayan bir tür yeni doyuma da yol açar...

250) Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*, s. 127.
251) Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*, s. 147, 148.
252) Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et antéros*, s. 230, 63.

Üstben, çocukluk yıllarında, kişinin davranışlarını izleyip, içgüdüsel isteklerinden vazgeçmesi için baskı uygulayan, yasak olanla olmayanı belirleyen, cezalandırma yetkisine sahip babanın ve onun güdümündeki ananın, sonra da eğiticilerin yerini alır ve kişiyi sürekli bir baskı ve vesayet altında kalmaya zorlar. Onu içgüdüsel isteklerinden vazgeçmeye zorlayacak olan dinsel ya da siyasi otoritenin, baba otoritesinin yerine geçmesini sağlar. Böylece topluluk hayatında da, kişinin içgüdüsel doyumsuzluğunu, her zaman, bir "ruhsal otosansür"[253] sayesinde, suçluluk duygusunun beslediği ve otoritenin sevgisini hak etmiş olmaktan kaynaklanan doyumla, bunun sağladığı güven duygusu karşılar... Soruna, kitle psikolojisi açısından bakılırsa, soyut otorite ya da onun temsilcileri olan önderler karşısında, "sivilleşmiş topluluk üstbeni"[254] aracılığıyla, kitleler gönüllü olarak içgüdüsel isteklerinden vazgeçecekler, yönetilmeye rıza gösterecekleridir. Ya da, yukarıda izlenen psişik süreçte oluşmuş bilinçaltı malzeme, bir yandan, kişilerin, bağımlılığı ve bu bağımlılığı ussallaştıran ideolojileri kabullenmelerine, güvenlik sağlayıcı kurumlar içinde kendilerini korumaya çalışmalarına, karizmatik önderlere kaderlerini teslim etmelerine neden olurken, öte yandan da, bu kaderlerle oynayan yöneticinin megalo-manyak iktidar açlığını gidermesini sağlayacaktır[255].

Bu sav, suçluluk duygusu ya da "anlam borcu"[256] ve içgüdüsel isteklerin bastırılmasıyla, sivilleşme arasındaki ilişkiyi belirler. Öncelikle cinsel güçlerin denetlenmesi, hedeflerinden saptırılması ve yan hedefler için kullanılması ya da süblimasyon, sivilleşme sürecindeki en önemli etkenlerden birini oluşturur[257].

Freud sivilleşmenin iki yönünü şöyle tanımlayacaktır: a) insanın tabiat güçlerine karşı korunması; b) İnsanlararası ilişkilerin düzene sokulması. İnsanlararası ilişkilerin düzene sokulması, topluluğun –hukuk diye adlandırılabilecek– toplu gücünün, kişisel güce üstün gelmesidir. Bu anlamda, en basitinden başlayarak, toplum adını hak eden her insan topluluğu sivildir. Topluluk, üyelerinin kişisel sınırsız özgürlüklerinden vazgeçmelerini ve haz alma imkânlarını sınırlamalarını sağladığı anda[258], sivilleşme başlamış ya da toplum kurulmuştur; sınırsız içgüdüsel isteklerin doyurulması için verilen tabii kavgadan, kardeşin kardeş kurdu olduğu kaostan, hukuki düzene, siyasi iktidar adı verilen sistemli güç ilişkilerine, sosyal hayata geçilmiştir.

253) Jacques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?*, s. 46.
254) Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*, s. 103.
255) Jacques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?*, s. 47, 51.
256) Marcel GAUCHET. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2*, s. 25.
257) Sigmund FREUD. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, s. 70.
258) Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*, s. 37, 44.

Uygarlık ilk sosyal ya da cinsel düzenlenme olan haram birleşme yasağının koyulması ve uygulanmasıyla başlar. Erkekler, sürü içindeki kaos yerine, toplum içindeki barışı oturtmak amacıyla, kardeş olduklarını keşfedip[259], aralarında sözleşerek, küme kadınlarını kendilerine yasaklarlar; toplumu, tabii dürtülerden vazgeçme ilkesi üstüne inşa ederler; içgüdülerinin bastırılmasıyla sosyal ilişkiler alanını belirlerler. Freud'a göre, cinsel eylem insanoğlu için her türlü mutluluğun prototipini oluşturduğundan, giderek artan sayıda insanın sıkı bağlarla birbirine kenetlendiği bir kitle oluşturmaya yönelik sivilleşme, insanoğlundan çaldığı mutluluğa karşılık onun güvenliğini sağlayarak, düzensizliğe son verir; bunu da, insanoğlunun suçluluk duygusunun hep daha fazla güçlendirilmesi sayesinde, onun cinsel eylem imkânlarını sınırlayarak yapar[260]. Bir başka deyişle, uygarlık ilerlerken, suçluluk duygusu pekişmekte, suça karşı ödenen bir bedel olarak da, insan, mutluluğu yitirerek cezalandırılmaktadır[261].

Freud'un, insanlığın baba sürüsünden uygarlığa tabii halden sosyal hale nasıl geçtiğini açıklamaya çalışan sosyal sözleşme kurgusu, öncelikle, iki önemli soruyu gündeme getirir.

Birinci soru, bu kurguda kadının yerinin ne olduğuna ilişkin sorudur. Freud söylemi, kadını konuşmayan ve konuşturmayan bir söylemdir. Elbette bu tür söylemlerin çoğunda kadın yoktur, ancak onun böylesine dışlandığına pek rastlanmaz. Örneğin, Hobbescu sosyal sözleşme kurgusunda toplumun homojen bir bütün olarak sunulduğu ve kadının üstü kapalı biçimde siyasi alanın dışına itildiği görülür. Oysa Freud'da, kadın, açıkça, cinsellikten başka bir hedefe sapmaya ya da tabii dürtülerin sübliması yonuna yatkın olmayan bir yaratık diye sunulur. Bu bir yanıyla kadını ihmal eden, ama diğer yanıyla, kadın/erkek ayrımını görmezden gelen siyasi kurgulara göre, gerçekçi olan bir tavırdır: Dünya böyle kurulmuştur.

Freud kadını ihmal ederken, onu kültür ya da toplum karşısında tabiata gönderirken, kadının uygarlığa ya da sivilleşmeye karşı olduğunu söylerken, geleneksel erkek söylemiyle çakışır; ama uygarlık ya da sivilleşme diye adlandırdığı sosyal olguya olumsuz, karamsar bir biçimde baktığı hatırlanırsa, kadını saf cinsellik ya da tabiat diye adlandırılabilecek bir alanda bırakırken, onu erkeğe göre, bir anlamda yüceltir de... Herbert Marcuse de, aynı yolu izleyecektir. Ona göre, kadın, barış, sevinç, şefkat, tensellik, şiddetin sonu demektir. Çünkü, maddi üretim sürecinde erkeklerden az kullanılan kadınlar, daha duyarlı kalmışlardır. Bu nedenle,

259) Elisabeth ROUDINESCO. *Pour une politique de la psychanalyse*, s. 53.
260) Sigmund FREUD. *Malaise dans la civilisation*, s. 52, 91.
261) Herbert MARCUSE. *Eros ve uygarlık*, s. 101.

kimlik ve eşitlik sorunlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Kadının özgürleşmesi, onun kadınlığını boğmamalıdır. Yoksa kadın bir kez daha erkeksi ilkeyi kabullenmiş olur. Kadın, üstün kadınsı değerlerini korumalı ve topluma yaymalıdır[262].

Freud düşüncesinde bir olumsuzlama olan uygarlık, insanı ya da erkeği tabii olandan ve tabii, kadından korur. Bu anlayışta, uygarlık insanın içinde biyolojik olanı öldürme görevini üstlenir[263], sınırsız kişisel özgürlüğü, şiddete başvurma ve haz duyma imkânlarını kısıtlarken, kadını da dışlar. Marcuse, Otto Rank'tan şunları aktarır. Freud'a göre uygarlık sürecinde, giderek pekişen bir merkezi güç, yaygın bir baskı uygulayarak, cinselliğiyle tehlikeli kadını ya da doyumun simgesini iterken, ona karşı erkekleri hep daha iyi korumaya çalışır[264].

Bu söylemde, olumsuz bir gelişme de söz konusu olsa, toplum kurucu olarak yalnız kalan, tek yaratıcı olarak ortaya çıkan erkektir. Freud da, uygarlık karşıtı kurgusunda, kadını içine yerleştirdiği sözde tabii ya da saf cinsel alanın, aslında sivilleşmenin yarattığı bir alan olabileceğini tartışma gereği duymaz.

3. Sado-Mazoşist Tabii Hal Kurgusu

Lévi-Strauss, yalnızca bu bağlamda değil, genel olarak Freud düşüncesini değerlendirirken, onun, uygarlığın başlangıcından çok, bugününü başarıyla açıkladığını söyleyecektir[265]. Kadının konumu açısından da, Freud, kadının bugünkü rolünü başarıyla tanımlar, ama kadına bu rolün verilmesine yol açan sosyal kuruluşu açıklamakta zorlanır. Bu da, Freud'un, yalnızca babadan, önderden, oğullardan ve erkek kardeşlerden söz ettiği sosyal sözleşme kuramında görmezden gelinemeyecek iki çelişkiye neden olur.

Öncelikle Freud'da da toplum tabiata karşı kurulduğundan, sosyal sözleşme tabiatla toplum arasındaki bir sıfır noktası anlamına geliyorsa, kadının, kurulan bu yapay bütünde neden erkeğe göre tabii dürtüleri daha güçlü bir cins olduğu sorusu gündeme gelecektir. Kadın daha tabiiyse, bunun bir tek nedeni olabilir. Kadın, insanlık tabiattan topluma geçerken, tabiatta sahip olduğu bazı özellikleri beraberinde getirmiştir. Bu da, kadının tabii halde bile erkekten daha tabii, erkeğinse aynı halde kadından daha sosyal olduğu sonucunu verecek, dolayısıyla tabii hal tabii, sosyal hal de sosyal olmaktan çıkacaktır.

262) Roger-Gérard SCHWARTZENBERG. *Sociologie politique*, s. 404.
263) Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*, s. 93.
264) Herbert MARCUSE. *Eros ve uygarlık*, s. 91.
265) Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*, s. 563.

Sonra, Bachofen, Frazer... gibi öncülerin antropolojik yaklaşımlarından yararlanan Freud, onların, kadın üstünlüklü ya da anatanrıçalı toplumla ilişkin saptamalarını benimsemiştir. Bu yüzden de, kadına hiç yer vermeyen kurgusunda, kadın iktidarlı toplumu varsayar, ama onu nereye yerleştireceğini ve nasıl açıklayacağını bilemez. Aslında, Freud kurgusunda, kadının bir tür amazon diye adlandırılabileceği tek dönem vardır. O da, baba baskısı altında, erkeklerle kadınları eşitleyen sürü hali dönemidir[266]. Kurgunun diğer aşamaları kadın hakimiyeti açısından pek elverişli sayılmazlar.

Musa ve Tektanrıcılık'ta, kardeşlerin babayı öldürüp, haram birleşme yasağı koymalarından sonra, babanın ölümüyle oluşan güç boşluğunda, hakimiyetin kadınların eline geçtiğini ve anaerkil bir dönemin başladığını savunan[267] Freud, bunun nasıl gerçekleştiğini, ardından da ataerkil bir düzenin yeniden, ataerkil bir karşı-devrimle[268] nasıl kurulduğunu söylemekten ısrarla kaçınır. Kitap bu dönüşümler konusunda, okurda kuşku yaratacak belirsizliklerle doludur.

"Bu evrimin belirlenmesi güç bir döneminde anatanrıçalar belirir... Bu arada, büyük bir sosyal değişiklik yaşanır. Yeni bir ataerkil düzen, anaerkilliğin yerini alır"

"Baba gücü de kırılmış olduğu için, aileler ana hukuku uyarınca düzenlendiler"

"Burada incelememiz gerekmeyen, ayrıca pek de iyi bilinmeyen dış koşulların etkisi altında, ataerkil bir sosyal düzenlenme anaerkil bir düzenlenmenin yerini aldı, tabii bu da o zaman geçerli yasaların büyük bir değişikliğe uğramasına yol açtı"[269].

Totem ve Tabu'da aynı kuşkulu ifadeler yer almaktadır.

"İhtimal ki, Bachofen'in keşfettiği anaerkil kurumunun tohumu da bu olmuş, daha sonraları ataerkil aile örgütünün gelişi buna bir son vermiştir"

"Belki her yerde baba tanrılardan önce gelen büyük ana tanrıların bu evrimdeki yerinin ne olduğunu gösteremeyeceğim"[270].

İki kitabın kaleme alınışı arasındaki çeyrek yüzyılı aşkın zaman farkına rağmen, Freud'un, kadın iktidarlı toplumun varlığına inandığı halde, bu konuda böylesine suskun kalmasının nedeni açıktır. Sosyal sözleşmeyle, toplumu "tabii dürtülerin süblimasyonuna daha yatkındırlar" dediği erkek-

266) Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et antéros*, s. 89.
267) Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*, s. 112.
268) Herbert MARCUSE. *Eros ve uygarlık*, s. 89.
269) Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*, s. 113, 175, 153.
270) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*, s. 208, 215.

lere kurdururken, kadınların bu tür süblimasyona karşı olduklarını ileri sürer. O zaman da, kadının uygarlık ya da süblimasyon sürecinde anlaşılmaz biçimde elde ettiği bu hakimiyetin açıklanması mümkün olmaz.

Kaldı ki, bu dönemde, erkeklerin karşılıklı olarak küme kadınlarını birbirlerine yasaklayıp, eşcinsel ilişkiler kurduklarını söyleyen Freud, anaerkil diye adlandırılabilecek bir sosyal yapılanmadan çok, kadınla erkeğin kesin olarak birbirinden ayrıldığı bir sosyal parçalanmayı düşünmektedir. Haram birleşme yasağı kadınlar ve erkekler arasında düzene koyulmuş ilişkiler gerektirdiğine göre, ilişkilerin kesinlikle koptuğu bu ayrılık dönemi, olsa olsa, yasağın işlemediği yeni bir kaos olabilir; insanlığın sürebilmesi için, kadınların çocuk yapmaları gerektiğine göre... Bu mantıkla, gerçek bir anaerkillik de, ancak, cinsel yasaksız bir topluma denk düşebilir...

Wilhelm Reich'sa, mantıksal açıdan, bu dönemde erkeklerin kadınsız, kadınların da erkeksiz kalacağını, böyle bir durumda da insanlığın yeryüzünden silinmesi gerektiğini söyleyerek, Freud kurgusu içindeki tutarsızlığa değinecektir[271].

Freud'un sosyal sözleşme kuramı, bir kurgu da olsa, bütüncül bir sistem olarak, kadın toplumu gibi farklı bir kurguyu, Freud'a rağmen, içine almaz. Kadının bu süreçte bir yeri yoktur. Kuramın gerçekçi yanını açığa çıkaran biçimde, toplum böyle kurulduğu için... Kadın, Freud'un sandığı gibi, olumlu tabii özellikleriyle, dürtüleri bastırma süreci olan olumsuz bir uygarlığa karşı çıktığı için değil, erkek siyaseti onu hep sivilleşme dışında kalmaya zorladığı için... Freud'un da, onu izleyen Marcuse'ün de, ihmal ettikleri sosyal gerçek budur.

Freud'un bilinçaltı kuramı, ebedi geri dönüş örneği uyarınca, sürekli tekrarlanan bir tarih ideolojisi içinde oluşur[272] ve hep, ilk belirleyici olan bir insan tabiatını arar. Abram Kardiner ve Edward Preble da, Freud'un sosyal bilimlere katkısı konusunda oldukça çekimser bir tavır sergilerler. Toplumun başlangıcını, evrimini ve işleyişini cinsel içgüdülerle açıklamaya çalışan Freud, sosyal koşulları, hatalı bir biçimde, ikinci plana itmektedir[273]. Bu çerçevede, kadınlığı da, sosyal koşullarca belirlenmiş bir konum olmaktan çok, kadına özgü içgüdülerce belirlenmiş bir durum olarak görür. Kadının tabii olarak pasif, mazoşist ve narsist[274] olduğunu düşünür. Mazoşizmin nedenlerini tarihte ve toplumun gelişiminde aramaktansa, kadınların sözde biyolojik ve psikolojik tabiatında arar ve tabii bir biçimde

271) Wilhelm REICH. *Cinsel ahlâkın boygöstermesi*, s. 172.
272) Elisabeth ROUDINESCO. *Pour une politique de la psychanalyse*, s. 121, 122.
273) Abram KARDINER-Edward PREBLE. *Introduction à l'ethnologie*, s. 331-333.
274) Elisabeth BADINTER. *Annelik sevgisi*, s. 232-238.

yanılır. Bourdieu'ye göre de, psikanalizin kuramsal çelişkisi, erkek dünya görüşünün temel varsayımlarını sorgulamadan kabul ederek, erkek hakimiyetini doğrulayıcı bir idelojiye dönüşmesidir. Bu, soruna kadınlar açısından bakmaya çalışan, ama bu arada kaçınılmaz olarak erkek bilinçaltının engellemeleriyle karşılaşan kuramcıları çok sıkıştıracaktır[275].

Brownmiller, Freud izleyicisi Helene Deutsch'un, "mazoşizmin kadınlığın belirleyici öğesi olduğunu ve kadına cinsel zevk sağladığını" söylerken, 1950'lerin kadın karşıtı tutucu görüşüne destek vermekten kurtulamadığını yazar[276]. Deutsch, kadınların tecavüze uğradıkları kabuslarında, fiziksel güce boyun eğmeye yönelik tabii arzular arayacaktır[277]. Bu talihsizliğin nedeni, Deutsch'un da, Freud gibi, mazoşizmin, gerek siyasi, gerekse cinsel iktidar ilişkisinde, kadına verilen tek rol olduğunu, kadının bu sosyal oyunda boyun eğmekten, aşağılanmaktan, acı çekmekten, kurban edilmekten zevk almaya zorlandığını görememesidir.

Freud'a yöneltilen eleştiriler, onun hep, sosyal ve siyasi olanı gözardı ettiğini göstermeyi amaçlarlar. Hartmann, Firestone'dan şu savı aktarır. Kızların penis kıskançlığının temelinde, penisle donanmış cinsin, kadınları hakimiyeti altında tutmaya yönelik olarak yetiştirilmesi yatar[278]. Kadın, sado-mazoşist bir ilişkide, vajinal bilince penis sayesinde varıyor ve cinsel ilişkide ya da doğum sırasında geçici olarak ona sahip olurken bu acılı keşiften zevk de alıyorsa, bunun nedeni, cinselliğinin, fallusun varlık ve yokluğuna göre düzenlenmiş ayrımcı bir sosyal kümelenmede, baba yasası tarafından belirlenmiş olmasıdır[279]. Penis özleminin kaynağında, doğrudan doğruya bu basit cinsel organ değil, onun tüm karmaşıklığıyla temsil ettiği ve onu böylesine önemli kılan bir sosyal üstünlük vardır.

Ve aynı nedenle, erkeğin, tabiatı gereği, kadının sözde mazoşizmini karşılayan bir sadist olamayacağı açıktır. Erkek sadizminin kaynağında, tabii eğilimler değil, sosyal baskı yatar. Sosyal kurumlar, belli ölçüler içindeki bir şiddeti, yönetmenin gereği olarak, erkeğe aşılar, kışkırtır ve onaylarlar[280]. Biyolojik ya da psikolojik nedeni reddeden böyle sosyal bir yaklaşım, bazı kadınların neden tecavüz düşleri görmediklerini, boyun eğmekten ve aşağılanmaktan hoşlanmadıklarını, bazı erkeklerin neden

275) Pierre BOURDIEU. "La domination masculine". *Actes de la recherche en sciences sociales* 84, s. 4.

276) Susan BROWNMILLER. *Cinsel zorbalık*, s. 410.

277) Tania MODLESKI. *Hınçla sevmek*, s. 27.

278) Heidi HARTMANN. "Marksizmle feminizmin mutsuz evliliği". *Kadının görünmeyen emeği*, s. 164.

279) Denise BRAUNSCHWEIG-Michel FAIN. *Eros et antéros*, s. 272-279.

280) Marilyn FRENCH. *Kadınlara karşı savaş*, s. 225.

bedensel ya da simgesel baskı uygulamaya ve kadını küçültmeye yanaşmadıklarını açıklar. Eril sosyal baskının görece kalktığı yerde ya da bu baskıyı ağır bir biçimde yaşamayan kişide, sadist ya da mazoşist şiddet özlemi azalır. Yoksa, tabiatın bir gereği olarak, kadın mazoşist, erkek de sadist olsaydı, sado-mazoşizm alternatifi olmayan tabii bir hal olurdu.

4. Ve Erkekler –Bir Sözleşmeyle– Kadın'ı Yarattılar

Freud, gerek Oidipus kompleksi, gerekse Elektra kompleksi gibi duygusal kalıntıların, psikolojik oluşumların sosyal bağlamlarını dikkate almamıştır[281]. Deleuze ve Guattari de, Oidipus kompleksini ve haram birleşme isteğinin bastırılmasını, gereğinden fazla abartarak kültürün önkoşulu yapan bir psikanalizme ihtiyatla yaklaşırlarken, Reich'ın uyarısına gönderme yaparlar[282]: Oidipus sorunu, ancak, tarihin göçebe toplulukları biraraya getiren belli bir aşamasında, ilk toplumların kuruluşundan çok sonra ortaya çıkabilecektir[283]. Son bölümde yeniden görüleceği gibi, bu düşünürler, Oidipus'un yaşı konusunda görüş birliğine varamamışlarsa da, Freud'a karşı, bu sorunun ve haram birleşme isteğinin kökeninde sosyal baskı olduğunu kabul ederler.

Freud düşüncesinde ilerlemeden önce, psikanalizm diye adlandırılabilecek tavrın yanıltıcı özelliğini kavramak yararlı olacaktır. Yoksa bu hiç de kusursuz sayılamayacak spekülatif çaba, Freud'a rağmen yüceltilebilecek ve her insani davranışın kökenine cinsel içgüdüleri yerleştirme diye tanımlanabilecek bir "panseksüalizm"[284] adına, karşı-söylem olmaktan kolayca çıkıp, geleneksel ve de "bilimsel" erkek söylemine yine kolayca eklemlenebilir; bireyi salt biyolojik bir organizma olarak görmekte direten XIX. yüzyıl geleneksel psikiyatrisini XX. yüzyıla taşıdığı gibi[285].

İkinci soruya gelince... Freud'un önce *Totem ve Tabu*'da ortaya attığı, sonra *Musa ve Tektanrıcılık*'ta geliştirdiği sosyal sözleşme kuramını iki kitabı okuyarak inceleyenler, kaçınılmaz olarak, haram birleşmeye ve totem hayvanı öldürmeye ilişkin toplum kurucu iki yasaktan hangisinin daha önce koyulduğu sorusuyla da karşılaşacaklardır; çünkü, bu iki yasağın öncelik sıralaması açısından, kitaplar arasında fark vardır.

281) Shulamith FIRESTONE. *Cinselliğin diyalektiği*, s. 62, 56.
282) Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*, s. 140.
283) Wilhelm REICH. *Cinsel ahlâkın boygöstermesi*, s. 172.
284) Ursula LESSING. "Freud'a göre içgüdü ve içgüdülerin yazdığı kader". *Bilinçaltından aklın ruhuna ulaşmak*, s. 95.
285) Michel FOUCAULT. *Histoire de la folie*, s. 272, 288, 290.

Freud *Totem ve Tabu*'da şöyle yazar:

"Babanın sağlığında yasak ettiği şeyleri şimdi (oğullar) kendileri yasak ediyorlar, işledikleri cinayeti, babanın yerine konan totemi öldürmenin yasak olduğunu ilan etmekle tamir ediyorlar. Kadınlarının herkese serbest olduğunu reddetmekle, cinayetin meyvelerinden vazgeçiyorlar. Böylece totemizmin esaslı iki tabusu, oğulun günah duygusundan çıkıyor."

"Totem olan hayvan eğer baba ise, o zaman totemizmin başlıca iki emri, yani onun nüvesini teşkil eden iki tabu kuralı –totem hayvanı öldürmemek ve aynı toteme mensup kadını cinsel maksatlar için kullanmamak kuralları– kapsam bakımından, babasını öldürerek anası ile evlenen Oidipus'un iki cinayetinin aynıdır"[286].

Açıkça görüldüğü gibi, *Totem ve Tabu*'da, Freud, ilk yasağın totem hayvanı öldürme ya da rastgele öldürme (çünkü totem hayvan, toplumun kuruluşunu simgesel olarak yenileyen dinsel törenlerde kurban edilerek yenebilir) yasağı olduğunu, onu düzenli bir biçimde haram birleşme yasağının önüne koyarak vurgular. Roudinesco da, *Totem ve Tabu*'yu yorumlarken, bu sıralamayı yineleyecektir[287].

Aslında, *Totem ve Tabu*'da, Freud'un, dinsel yasakla cinsel yasak arasındaki öncelik sorununu belirgin biçimde çözemediğini gösteren bir bulanıklık vardır. Sorunu, doğrudan doğruya haram birleşme yasağıyla değil, dıştan evlenmeyle totemizm arasındaki öncelik açısından ele alırken, sonuçta, totemizmle dıştan evlenme arasında sıkı bir bağ olduğunu söyleyecek ve totemizmle dıştan evlenmenin aynı zamana denk düştüğünü kesinlikten uzak bir dille ileri sürecektir[288]. Bu eşzamanlı çözüm dikkate alınacak olursa, Freud'un, dinsel yasağı düzenli olarak cinsel yasağın önüne yerleştirmesinin salt biçimsel olduğu da söylenebilir.

Ayrıca Freud, *Totem ve Tabu*'da, haram birleşme yasağının mı dıştan evlenme alışkanlığından, yoksa dıştan evlenme alışkanlığının mı haram birleşme yasağından türediğine ilişkin soruyu da cevapsız bırakır.

Oysa *Musa ve Tektanrıcılık*'ta haram birleşme yasağı başa geçecektir:

"Muzaffer kardeşler, barış içinde yaşamak için, onları elde edebilme uğruna babalarını öldürdükleri kadınlardan vazgeçtiler ve dıştan evlenme kuralını koydular. Baba gücü de kırılmış olduğu için, aileler ana hukuku uyarınca düzenlendiler... Babanın yerine, totem olarak ata ya da koruyucu ruh olduğu düşünülen bir hayvan seçildi ve bu hayvana zarar verilmesi ya da onun öldürülmesi yasaklandı". Kitapta, aynı sıralamaya,

286) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*, s. 207, 191.
287) Elisabeth ROUDINESCO. *Pour une politique de la psychanalyse*, s. 53.
288) Sigmund FREUD. *Totem ve tabu*, s. 211.

Freud'un sosyal sözleşme kuramını yinelediği bir başka bölümde de rastlandığına göre[289], bundan açıkça çıkarılacak sonuç şudur: *Totem ve Tabu*'dan 26 yıl sonra yazılan *Musa ve Tektanrıcılık*'ta, bir cinsel düzenlenme gereğinin ifadesi olarak haram birleşme yasağı, toplum kurucu ilk kural sıfatıyla, bir dinsel düzenlenme gereğini ifade eden totem hayvanı rastgele yememe kuralının önüne geçmiştir.

Freud'un siyasi düşüncesi üstüne yaptığı kapsamlı çalışmada, iki tabuyu birbirinden böyle ayırmaktansa, erkeklerin haram birleşmeye ve totem hayvanı öldürmeye ilişkin yasakları, *Totem ve Tabu*'daki sıralamaya bağlı kalarak, aynı anda koyduklarını öne süren Enriquez bile, kardeşlerin kadınları yasakladıklarını ve aynı anda babayı totem ya da Tanrı katına çıkardıklarını söylerken, cinsel yasayı başa geçirmektedir[290]. "Baskıcı uygarlığın kökeni"ni, yalnızca *Musa ve Tektanrıcılık*'ı izleyerek açıklayan[291] Marcuse'ün de, *Totem ve Tabu*'daki kurguyu dikkate almadığı söylenebilir.

Tabii, Freud, yasağı böylece bir ilk kurala dönüştürürken, *Totem ve Tabu*'da ortada bıraktığı bir sorunu da çözmekte ve dıştan evlenmenin olsa olsa bu ilk yasaktan türeyebileceğine inandığını kanıtlamaktadır.

Sorun salt Freud düşünce sürecinde beliren bazı farklılıkları açığa çıkarmaya yönelik teknik bir sorun değildir. Freud, bilinçli olarak, cinsel bir yasağı dinsel bir yasağın önüne geçirdiğine göre, ilk tabu olan haram birleşmeyi, totem hayvanı öldürme yasağı da dahil olmak üzere, onu izleyen tüm yasakların başlangıcı ve dolayısıyla, toplumun, genel anlamda iktidarın ve hukukun yaratıcısı sayar. Haram birleşme, kadınla erkeği sosyal açıdan ayıran bir yasak olduğuna göre, bu da, cins ayrımını toplumun kuruluşuna denk düşüren savı destekler nitelikte bir kurgudur.

Freud'da toplumu kuran sosyal sözleşme, her şeyden önce bir cinsel sözleşmedir. Ancak erkeklerarası sözleşme, bu haliyle eksiktir; çünkü tek başına cinsel yasak, meşruluğun oluşmadığı ya da sistemli bir siyasi iktidar ilişkisi için gerekli kutsal/kutsal olmayan bağının henüz kurulamadığı aşamaya özgü yasaktır. Toplum bu aşamada kalmış olsaydı, üyeler arasında yasak üzerine kurulmuş sosyal bağ bir göndergede kendisini doğrulayamadığı için, istikrarlı bir düzen oluşturulamazdı. İnsanoğlu sosyal varoluşunu anlamlı kılmak, sosyal hayatı doğrulayan inanç sistemini kurmak, anlam borcuyla bağlı olduğu bir kutsallık odağı yaratmak, kısaca varettiği düzeni keyfilikten, belirsizlikten, değersizlikten, rastlantıların elinde oyuncak olmaktan kurtarmak için cinsel düzenlenmeye ilişkin

289) Sigmund FREUD. *Moïse et le monothéisme*, s. 175, 112.
290) Eugène ENRIQUEZ. *De la horde à l'Etat*, s. 37.
291) Herbert MARCUSE. *Eros ve uygarlık*, s. 79-100.

ilk kuralı, dinsel düzenlenmeye ilişkin ikinci kuralla pekiştirmek, eksiksiz bir toplum ve siyasi iktidar tipi oluşturmak zorundaydı.

Freud'un sosyal sözleşme kurgusunu, *Totem ve Tabu*'da değil de, yasaklar sıralaması açısından daha gerçekçi bir sistem oluşturan *Musa ve Tektanrıcılık*'ta izleme zorunluluğu buradan doğar...

Lévi-Strauss'sa, kadın değiş-tokuşunu mümkün kılan yasağı toplumun başlangıcına denk düşürür ve dinsel düzenlenme gereğini bu yasak sonrasına yerleştirirken, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta önerilen kurguyu sosyal gerçeklik düzleminde tekrarlar. Ancak ilginç olan, Lévi-Strauss'un, 1947'de yayımlanan *Les structures élémentaires de la parenté* (*Ailenin ilksel yapıları*) başlıklı çok önemli kitabında, *Totem ve Tabu*'yu esas almasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, *Totem ve Tabu*'da, dinsel düzenlenmeyle cinsel düzenlenme aynı anda gerçekleşmiş gibi sunulurken, iki tabu arasındaki sıralamada, ilk tercih hep totem hayvanı öldürme yasağı lehinde kullanılır ve bu kurgu Lévi-Strauss'un savıyla uyuşmaz. Oysa, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta sorun artık çözülmüş, haram birleşme yasağı kuşkuya yer vermeyecek biçimde ilk kurala dönüşmüştür. Lévi-Strauss'un gözlemlenmiş toplumlar çerçevesinde benimsediği de bu savdır. Modern sosyolojinin en önemli yöntemsel araçlarından birinin tabii hal/sosyal hal ayrımı olduğunu düşünen Lévi-Strauss'a göre, sosyal olguları kavramanın bir yolu bu ayrımın belirlenmesinden geçer: Tabiatın sınırı neresidir? Kültür nerede başlar?... Tabii süreci kültürel süreçten ayıran şey, tabii süreçteki kesin kural yokluğudur. Tabiatın kuralsızlığı ve kendiliğindenliği karşısında, bir norma bağlı olan her olgu sosyal, kültürel alana aittir. Lévi-Strauss'a göre, her şeyin görece olduğu bu alanda, tabii olguların evrensel niteliğine sahip tek kural haram birleşme yasağıdır. Kültürü tabiattan ayıran yasa... Elbette yasağın sınırları toplumdan topluma değişir. Tabu alanı, aralarında kanbağı bulunmayan insanları kapsayacak ölçüde genişleyebileceği gibi, kardeşlararası ilişkilerin yasak kapsamı dışında bırakılabileceği kadar da daralabilir. Ama önemli olan, bazı toplumlarda başka toplumların haram saydığı evliliklerin yapılıp yapılmadığını saptamak değildir. Sorulması gereken soru şudur: Hiçbir evlilik türünü yasaklamayan toplum olabilir mi?

– Sorunun cevabı mutlaka olumsuz olacaktır. Şu ya da bu biçimde, her toplum haram birleşme yasağı uyarınca düzenlenir. Onsuz sosyal olunamaz. Ve böylesine vazgeçilmez olan kural, üstünde tartışmayı engelleyen hem lanetli, hem de kutsal bir nitelik taşıdığından, sosyolojik düşünce karşısında, korku verici bir sır olarak yükselir[292].

292) Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*, s. 3-13.

VI. İnsanlığın İlk Yasası

1. Kleopatra Hilkat Garibesi miydi?

Lévi-Strauss, yasağın nedenlerini açıklamaya yönelik üç temel girişimden söz eder:

– En yaygın açıklamaya göre, haram birleşme, yakın akrabalararası cinsel ilişkilerden üreyecek nesil sağlıksız olacağı için yasaklanmıştır.

Yasağı biyolojik açıdan doğrulayan bu sav, XVI. yüzyıldan sonra ortaya atılmış, oldukça yeni bir savdır: Örneğin Plutarkhos, evrensel tabuya, hepsi sosyolojik kökenli üç açıklama getirirken, çocukların ana ve baba arasındaki kanbağı nedeniyle sakat doğabileceğinden hiç söz etmez... Lévi-Strauss'a göre, akrabalararası birleşme ürünü çocukların düzenli anomaliler sunduklarına ilişkin dört yüzyıllık kuram, bazı uzmanların açıkça karşı çıktıkları, tartışmaya açık bir kuramdır. Ama, kuramın kesinlikle doğru olduğu saptanabilse de, yasağın nedenine ilişkin soru cevapsız kalır. İnsanlığın XVI. yüzyılda kadar tanımadığı bir nedensellik bağından, basit toplumların nasıl haberleri olabilir?[293]

Yasağı koyan başlangıç toplumlarının, normalle normal olmayan arasındaki farkı karmaşık toplumlardaki gibi belirleyebilseler de, anomaliyi akrabalararası evliliklere bağlamaları mümkün değildir. Bazı basit toplumlarda, çocukla babası arasındaki kan ilişkisi bile bilinmezken, kadınları ruhların hamile bıraktığı sanılırken, hastalık, sakatlık ve ölüm tabiatüstü güçlere bağlanırken, bu toplumların sarsılmaz bir inançla uymaya çalıştıkları bir kuralı, biyolojik gerekçelerle koyduklarını düşünmek mantıklı olmaz. Kaldı ki, bunlar, kanbağının ne demek olduğunu öğrenmiş olsalar da, içinde yaşadıkları tabii çevrede söz konusu kurala uyulmadığını görmezden gelemezler: Örneğin, hayvanlararası kanbağı ilişkilerinin anomaliler yaratmadığını gördükleri halde, insanlar için bunun tam tersi biyolojik sonuçları nasıl çıkarırlar? Böyle akıl yürütebilseler, bunun sonucunda, yalnızca, yasağı tabiata aykırı olduğu ölçüde insani ve sosyal saymaları gerekir.

XVI. yüzyıl sonrasında ortaya atılan bu anomali savı, tabiatta yasağa uygun bir denge bulunduğu varsayımına dayanır. İnsani olan her şey tabii de olmalıdır. Bu görüşün yandaşları, insanların oluşturduğu toplumlar dışında söz konusu dengeye tabiatta rastlanmadığını, toplumların,

293) Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*, s. 15-16.

bu yasak sayesinde, tabiatla ilişkilerini kesip biyolojik olmayan kültürel bir zorunluluğa ayak uydurduklarını görememişlerdir.

Kültürel ya da dinsel bir zorunluluk... Duby, Batı'da, Orta Çağ'da, akraba evliliklerinin dünyaya hilkat garibeleri getireceği inancının hakim olduğunu yazar. Ancak aynı inanca göre, hilkat garibesi çocuklar, evrensel yasayı çiğneyenlere Tanrı tarafından verilen birer cezadır[294]. Kaldı ki, yalnızca bu yasağa değil, cinsel ilişkilerde her türlü tanrısal sınırlamaya uymamanın yaptırımı da hilkat garibeliğidir[295]. Dönemin gerekçesi, daha gerçekçi bir biçimde, biyolojik değil, dinsel, sosyal, kültürel ya da siyasidir. Aslında her toplum bu kuralı koyar, sonra onu şöyle ya da böyle meşrulaştırır. Oldukça geç bir dönemde başvurulmuş olan biyolojik açıklama da, aslında, kuralı izleyen doğrulama çabaları arasında yerini alır. Ama tabu, sonuçlarından biri olan böyle bir gerekçeyle açıklanamaz.

– İkinci açıklama, yasağı, insanların, fizyolojik ya da psikolojik nedenlerle, yakın akrabalararası cinsel ilişkilerden nefret etmelerine bağlar.

Ne var ki, yasağın sıkça çiğnendiği gözönüne alınırsa, kanbağından kaynaklanan fizyolojik ya da psikolojik tepki savının pek doyurucu olmadığı görülür. Üstünde konuşulması bile hoş karşılanmayan ve insanlık tarihi boyunca, her toplumun büyük bir titizlikle önlemeye çalıştığı bu ilişki türü, kurulabilir olduğu ölçüde yasaktır. Yoksa, insanların fizyolojik ya da psikolojik nedenlerle kaçındıkları bir birleşmenin böylesine lanetlenmesi ve son derece katı biçimde cezalandırılması hiçbir anlam taşımayacaktır.

Aslında insanların haram birleşmeye gösterdikleri fizyolojik ya da psikolojik tepkinin nedeni, yalnızca, çok sert buyruklar içeren bir yasaklama ve cezalandırma sistemidir. Birarada büyüyen kardeşlerin sırf bu süreç yüzünden, birbirlerini cinsel açıdan arzulamayacakları savına karşın, yeğenlerin evlenmelerine izin verilen toplumlarda, bunların, çocukluklarını genelde birlikte geçiren ve aralarında kanbağı da bulunan çiftler olarak, normal evlilikler yaptıkları görülür... Eski Mısır, Eski Japonya'da ve Samoa'da, erkeklerin yasak kapsamına girmeyen ablalarıyla evlenebilmeleri, buna karşılık, kızkardeşleriyle evlenmelerinin kesinlikle imkânsız olması, tabunun tabii ya da psişik bir tepkiyle açıklanamayacağını kanıtlayan en iyi sosyal örneklerdir. Önemli olan, evliliği yapanlar arasındaki nesnel yakınlığı saptamak değil, şu ya da bu toplumun yasağı koyarken nasıl bir sınır oluşturduğunu kavramaktır. Fizyolojik ya da psikolojik yakınlıkların hiçbir önemi olamaz. Eski Mısır'da erkekler ablalarıyla evlenebiliyorlarsa, bu yalnızca, o toplum için, söz konusu evliliğin bir haram

294) Georges DUBY. *Şövalye; kadın ve rahip*, s. 92, 93.
295) Georges DUBY. *Erkek Ortaçağ*, s. 33.

birleşme olmadığını kanıtlar. Bir başka toplum da, aralarında fizyolojik ya da psikolojik hiçbir yakınlık bulunmayan iki kişi arasındaki cinsel ilişkiyi haram birleşme saymışsa, bu ilişki, başka bir ölçüte başvurulmasına gerek kalmadan, yalnız o toplum için ve bu nedenle, cezalandırılması gereken yasak bir ilişkidir. Uygulama varlık nedenini kanbağı ilişkisinde ya da psikolojik yakınlıkta değil, sınırları kesinlikle belirlenmiş olan yasağın sosyalliğinde bulur. Sosyal vicdan kızkardeşiyle evleneni karalarken, ablasıyla evleneni aklayabilir. Ayrıca psikanaliz, bu soruna yaklaşırken, haram birleşmenin, tabii bir tepkinin tam tersine, bastırılmaya çalışılan bir çekim yarattığını ve bunun psişik düzlemdeki tepkiyi doğurduğunu düşündürme yolunu seçecektir. Kısaca, ikinci yaklaşımda da, sosyal bir olguyu, yarattığı bir başka olguyla anlamlandırmak gibi yanlış bir yönteme başvurulmuştur. Haram birleşme, olsa olsa, sosyal bir nedenle açıklanabilir. Bu noktaya gelindiğinde, biyolojik gerekçeyle yasağı açıklayanların içine düştükleri bir yanılgıya da değinmek gerekir. Kanbağı olanlar arasındaki evliliklerden sakat çocuklar doğduğunu ileri sürenler, bazı yakın akraba evliliklerine izin veren toplumların, onları yasak kapsamı içine sokmadıklarını görmezden gelirler. Ne var ki, bir toplum, örneğin yeğenlerarası evlilikleri hoşgörüyorsa, yasak olmayan bu birleşmeden yola çıkıp bir tabuyu açıklamaya çalışmak doğru bir yöntem olamaz. Yöntemsel açıdan doğru yolu seçenler, haram birleşmeyi bütünüyle sosyal bir kurum sayanlardır: Bunlardan J. F. McLennan ve H. Spencer, başlangıç toplumlarında savaşçı yapı gereği kız kaçırmanın dıştan evlenme alışkanlığını yerleştirdiğini, yasağın da söz konusu sosyal alışkanlıktan kaynaklandığını savunurlar. Bazı toplumlara ilişkin böyle özel sosyal alışkanlıklardan yola çıkılarak evrensel bir kuralın açıklanamayacağını söyleyen Lévi-Strauss'sa, yasağı doğrudan doğruya dıştan evlenme gibi sosyal bir olgudan türeten kesim içinde, Durkheim'ın açıklamasına özel bir önem verir. Durkheim'a göre, kadınları tabulaştıran dıştan evlenme alışkanlığının kökeninde, kadının cinselliğini ve adet kanını hedef alan dinsel inançlar vardır. Totemik kümeye kutsal kanbağıyla bağlı olduklarına inanan erkekler, zamanla, totemik kümenin simgesi olan kana bulaşmak anlamına gelen cinsel ilişkilerden kaçınmaya başlarlar. Buna karşılık, başka totem üyelerinin kanı, bu hem lanetleyici, hem de kutsal özelliğe sahip olmadığından, farklı totemik bütünlere ait kadınlar, bu süreçte, evlenilebilir kadınlara dönüşür. Erkekleri, kanbağıyla bağlı oldukları sosyal bütünler dışındaki kadınlara döndüren bu dinsel kökenli sosyal tavır da, yasağın yaratıcısı olur[296].

296) Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*, s. 12, 22, 23-24.

Doğrusu burada da, evrenselliği tartışma götürür bir sosyal olgu, evrensel bir kuralın nedeni olarak gösterildiğinden, Durkheim yorumu pek açıklayıcı sayılamaz. Ancak, söz konusu yorumla, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta ikinci sıraya geçen dinsel düzenlenme gereğinin, cinsel düzenlenme gereğinin önüne geçip, yasağın varlık nedeni olduğu görülmektedir. Bu da, Durkheim'ın, cinsel yasağı bir ilk kural olarak görmeye çalışan düşünürlerin karşısında yer aldığını kanıtlar.

2. *Sosyal Bir Saçmalık Olarak Ensest*

Lévi-Strauss, yasağın, insanlığı tabiattan kültüre geçiren kural olduğunu savunurken, Durkheim'a ters düşer. Bu yasakla, insan için tabiatın yasası sona ermekte ve yeni bir düzen başlamaktadır. Sosyal düzenlenmenin başlangıcına denk düşen tabuyla, artık cinslerarası ilişkilerde her şeyin mümkün olamayacağı belirlenecektir. Tabii, kişisel ve keyfi olanın karşısına, sosyal olan çıkacaktır. Toplumun varolabilme yolu budur. Cinsel yasak ve onun tabii uzantısı olan dıştan evlenme kurumu, toplumun, aile içi evliliklerle içine kapanan küçük kümeler olarak kalmasına ve bu yüzden sosyal ilişkilerin son derece kısıtlı işlemesine karşı alınmış bir önlemdir. "Haram birleşme ahlâki açıdan bir suç olmaktan çok, sosyal açıdan bir saçmalıktır" diyen Lévi-Strauss'a göre, topluma kendi gereklerini kabul ettiren kültürel çevre, aile topluluklarını, diğer aile topluluklarına bağımlı kılar[297]. Bu bağımlılığı ya da vazgeçilmez sosyal dayanışmayı ayakta tutacak olan da değiş-tokuş kurumudur. Kümelerarası düşmanlıklara son vermenin, barış yapmanın, dostlukları perçinlemenin yolu, düşmanları armağanlarla hoşnut etmekten geçer. Bu çerçevede, değiş-tokuş edilebilecek en önemli armağanlar, cinsel yasakla alınabilir ve verilebilir kılınan kadınlardır. Toplum onların değiş-tokuşuyla kurulur. Sosyal barış onların sayesinde sağlanır[298].

Roheim'ın aktardığı kadarıyla, Leslie A. White da, Lévi-Strauss'la hemen hemen aynı dönemde, benzer bir kültüralist yaklaşımla, yasağı açıklamıştır. White'a göre, hayatı daha güvenli, işbirliğini de zorunlu ve yaygın kılmak üzere bir haram birleşme tanımı oluşturulmuş ve dıştan evlenme kuralları koyulmuştur. Cinsel yasağın bundan başka bir nedeni olamaz[299]

297) Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*, s. 50, 52, 556.
298) Norbert ROULAND. *Anthropologie juridique*, s. 239.
299) Géza ROHEIM. *Psychanalyse et anthropologie*, s. 491.

Malinowski'nin tanımladığı Trobriand adaları toplumunda, fizyolojik babalık bilinmediği için, halayla cinsel birliktelik tabu olmadığı gibi, tam tersine desteklenen bir ilişkidir. Buna karşılık, sosyal babaların kızlarıyla ilişki kurmaları, aralarındaki kanbağı bilinmese de, yasağın ağır biçimde çiğnenmesi sayılır. Yerliler söz konusu tabuyu açıklayabilmek amacıyla şu yorumu yaparlar. Baba, kızının evliliğinde ve gönül işlerinde söz sahibi olduğu için, onunla yatamaz[300]. Tabuya, fizyolojik ya da psikolojik değil, sosyal nedenler arayan bu vahşilerin nesnelliği çarpıcıdır.

Lévi-Strauss düşüncesinde, üzerinde durulması gereken noktalardan biri de dıştan evlenme kurumunun anlamıdır. Lucy Mair, bu düşüncede, cinsel yasakla dıştan evlenme kuralının neredeyse eşanlamlı olduklarını söyler. Gerçekten de, yasak bir kez koyulduktan sonra, değiş-tokuş uyarınca yapılan her evlilik, dıştan evlenme/içten evlenme farkını anlamsızlaştıracak biçimde, bir tür dıştan evlenme sayılır. İçten evlenme uygulayan topluluklar da, aslında, yakın akrabalararası evlilikleri yasaklamaktan geri kalmayan topluluklardır. Sonuçta, dıştan evlenme zorunluluğu diye adlandırılan zorunluluk, yasağı çiğnemeden kendi içine kapanamayacak kadar küçük birimleri bağlayan bir zorunluluktur. İçten evlenme uygulayan topluluklarsa, haram birleşme tehdidi altında kalmayacak kadar genişlemiş kümelerdir. Musevi topluluğu, Katolik topluluğu türü bütünler bile, içten evlenmeyle dıştan evlenme arasındaki çizginin çok belirsizleştiği bir çerçevede, içten evlenme zorunluluğuna uyan topluluklardır. Güney Afrika toplumunda, ırklararası evliliklerin yasaklandığı düşünülürse[301], içten evlenmenin bu doruktaki örneği karşısında, gerçek bir dıştan evlenmenin, farklı ırklardan kişilere birbirleriyle evlenme zorunluluğu getirilerek mümkün kılınabileceğini gösterir. Sonuçta, her toplum aynı zamanda hem dıştan evlenme, hem de içten evlenme kuralına uyar[302].

Lévi-Strauss'un, dıştan evlenme/içten evlenme sorununu kendi sistemi içinde çözen değiş-tokuş olgusunun, bazı evlilik türlerinde açıklayıcı olmaktan çıkıp çıkmadığı da, bu düşünceye yöneltilen sorulardan biridir: Yukarıda örneği verilen kardeş evlilikleri ya da Leleler'de rastlandığı biçimde, erkeklerin kızlarının kızlarıyla evlenebilmeleri[303], değiş-tokuş esası çerçevesinde açıklanabilecek evlilik türleri midir?

Çeşitli toplulukların, özellikle önderlerini, sıradan insanların üstüne çıkarabilmek, onları bir anlamda kutsal, bir anlamda da lanetli kılabilmek

300) Bronislaw MALINOWSKI. *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*, s. 397, 400.
301) Lucy MAIR. *Le mariage*, s. 20, 32-34.
302) Claude LEVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*, s. 53.
303) Lucy MAIR. *Le mariage*, s. 43.

için, haram birleşmeye zorladıkları bilinir[304]. Bazı topluluklardaysa, savaş öncesi dönemlerde[305] ya da sosyallik öncesi kaosun yinelendiği dinsel törenlerde[306], bu yasak toplu olarak çiğnenebilir. Ba-İlalar'da, tehlikeli bir işe girişecek olan savaşçı, talismanına güç kazandırmak için, kızkardeşiyle birleşir; Thongalı avcı, hipopotam avlayabilmek için, kızıyla yatarak bir katile dönüşmelidir. Nyassa gölü yakınlarındaki bir kabilede, annesiyle ilişki kuranın kurşunlardan etkilenmeyeceğine inanılır[307]. Ne var ki, yasağın varlığı başka şey, onun bazı özel durumlarda aşılabilir olması başka şeydir. Yukarıdaki örneklerde, erkeklerin yasaklanmış kadınlarla birleşmeleri değiş-tokuş ilkesine zarar vermez. Mısır'da firavunların ablalarıyla evlenebilmeleri, onların kutsallaştırılan statülerine uygundur ve bu evlilik, kadınların değiştirilebilir kılınmadığını göstermez. Ama aynı uygulama, yalnızca firavun sülalesi içinde değil, dönemin Mısır'ı içinde yaygınlaşmışsa, ortada açık bir sorun vardır. Yasağın çiğnenmesi değil de, çok yakın akrabalararası cinsel ilişkilerin yasak olmaktan çıkarılması, değiş-tokuşun evrenselliğine ilişkin görüşü sarsabilir. Ayrıca, Elisabeth Copet-Rougier, "Arap evliliği" diye adlandırılan ve iki erkek kardeşe, kız ve erkek çocuklarını birbirleriyle evlendirme zorunluluğu getiren evlilik türünün bile, Lévi-Strauss'un değiş-tokuş ilkesini zedelediğini belirtecektir[308].

Lévi-Strauss'un, sosyalliği açıklamak için başvurduğu evrensel değiş-tokuş mantığına karşı çıkan düşünürlerden biri Clastres'dır. Lévi-Strauss tüm önceliği barış ve değiş-tokuş zorunluluğuna bağlarken, Clastres önceliği savaşa verir ve başlangıç toplumlarının yarı-sürekli savaşan toplumlar olduğunu ileri sürerek, değiş-tokuşu yeniden düşünür. Clastres'ın, başlangıç toplumunun varlık nedeni olarak sunduğu yarı-sürekli savaş, değiş-tokuş zorunluluğunu savaşçı topluluklar arası çatışmalara bağlarken[309], McLennan'ın savıyla bir anlamda birleşir. Gerçekten de, kız tarafıyla erkek tarafı arasında simgesel bir savaşın sergilendiği evlilik törenlerinin çoğu ve evlenen kadının yeni evinde karşılaştığı genelde düşmanca tavır, evliliklerin temelinde, savaşçı topluluklar arasındaki kız kaçırma alışkanlığının bulunduğunu gösterir. Abdülkadir İnan, tüm Türk düğünlerinde kız ve erkek taraflar arasında simgesel bir savaş ve sonra barış yapıldığını söyler. Altay Türkleri, kız istemek için, "dokuz

304) Luc de HEUSCH. "L'Inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages*, s. 49, 50.

305) Arthur Maurice HOCART. *Rois et courtisans*, s. 244.

306) Michel MAFFESOLI. *Essais sur la violence*, s. 94, 118.

307) Roger CAILLOIS. *L'Homme et le sacré*, s. 56.

308) Elisabeth COPET-ROUGIER. "Alliance". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, s. 42.

309) Pierre CLASTRES. "Archéologie de la violence". *Libre 1*, s. 161-169.

nesil önce aramızda savaş vardı; şimdi biz barış yapmaya geldik" derler[310]. Saadavi, Arap aşiretleri arasında yaygın olan kız kaçırma uygulamasını, Hatem-ül Tai'nin şu dizelerle övdüğünü aktarır: "Biz kızlarıyla rıza sonucu evlenmeyiz, onları kılıçlarımızın ucuyla alırız"[311]. Mair, Yeni Gine'de çok yaygın olarak kullanılan bir deyişin "savaştıklarımızla evleniyoruz" deyişi olduğunu söyler[312]. Girard da, birçok Güney Amerika toplumunda, kayınbirader sözcüğünün, aynı zamanda, rakibi, düşmanı, törenlerde yenilecek kurbanı karşıladığını belirtir[313].

Lévi-Strauss, bu sosyal alışkanlığın, dıştan evlenme kurumunun[313] ve dolayısıyla yasağın nedeni olarak gösterilmesine karşı çıksa da, bir değiş-tokuş zorunluluğundan söz edildiğine göre, kız kaçırma alışkanlığı ardındaki savaşçı mantığın da bu zorunluluğun unsurlarından biri olabileceği düşünülmelidir; siyasi bir unsur... Erkeklerarası bir barışı, gerçek düşmanı alıp vererek yapmak...

3. *Oidipus'tan Önce, Oidipus'tan Sonra*

Françoise Héritier-Augé, 1991 yılında basılan *Etnoloji ve Antropoloji Sözlüğü*'nün "Haram Birleşme" maddesinde, Lévi-Strauss'un kuramının genel kabul gördüğünü söyler. Yine de düşünürün, ilk kuralı insanlığın temeline yerleştiren açıklamaları iki soruyla karşılaşmaktadır. Bunlardan ilki, hep kadınların mı değiş-tokuş aracı olduklarına ilişkin sorudur; ikinci soruysa, yasağın gerçekten, tabiattan kültüre geçiş anını belirleyip belirlemediğidir[315].

Lévi-Strauss'un kuramını sert bir dille eleştiren Reed, birinci soruya farklı cevap verecektir: Lévi-Strauss'un, insanlığın başlangıcı ve kadınların erkek hakimiyetine girmeleriyle eşzamanlı saydığı yasak, aslında, "kandaşla cinsel ilişki yasaklaması" değildir. Reed'in ikinci bölümde değinilen savıyla, aralarında kanbağı bulunmayanları da içine alan bu geniş kapsamlı tabuyu, cinsel birleşmede erkeklerin gösterdiği şiddeti önlemeye çalışan kadınlar, dolayısıyla da anaerkil toplum keşfetmiştir[316].

Ancak Reed'in önermesi de, dayanak olarak, varlığı kesinlikle kanıtlanamayan bir sosyal yapılanmayı, anaerkil toplumu gösterdiği ölçüde,

310) Abdülkadir İNAN. *Makaleler ve incelemeler*, s. 344-346.

311) Neval El SAADAVI. *Havva'nın örtülü yüzü*, s. 154.

312) Lucy MAIR. *Le mariage*, s. 82.

313) René GIRARD. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 111

314) A.R.RADCLIFFE-BROWN. *Structure et fonction dans la société primitive*, s. 124.

315) Françoise HERITIER-AUGE. "Inceste". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, s. 348.

316) Evelyn REED. *Bilimde cins ayrımı*, s. 209.

pek açıklayıcı sayılmayacak bir önerme olarak kalır. Üstelik, yasağın kandaşla cinsel ilişki yasaklaması olmadığına ilişkin savı da çürütülebilecek bir savdır. Elbette, yasağın, aralarında kanbağı bulunmayan çiftleri kapsayan ölçüde genişlediği doğrudur. Ancak bunun, sınırları çok daraltılabilecek bir ilk yasaklamadan türemiş olduğunu düşünmek de mümkündür. Bazı toplumların kardeşler arası ilişkileri hoş görmesine, Güney Amerika mitoslarında, baba-kız ilişkisinin, sistemde sürekli tıkanıklığa yol açmayan önemsiz bir anomali diye sunulabilmesine[317] rağmen, genelde, ana, baba ve çocuklardan oluşan kümenin, cinsel yasağın ilk hedefi olduğu açıktır. Özellikle ana-oğul ilişkisini hoş gören toplum örneğine rastlanmamıştır. Serge Moscovici de, evrensel nitelik taşıdığı tartışma götüremeyecek çekirdeğin bu olduğunu söyleyecektir[318]. Öyleyse, haram birleşme yasağı, özünde, kesinlikle kanbağına dayalı bir yasaktır. Haram birleşme tipleri, toplumdan topluma ne kadar farklılaşırsa farklılaşsınlar, her yasağın "onsuz olmaz şartı" budur. Gözlemlenmiş her toplumun "onsuz olmaz şartı" da, önce ana-oğul, sonra baba-kız ve kardeşler arası ilişkiyi yasaklayan tabudur.

Yine de, Reed, yasağı önce kadınların koyduklarına ilişkin savı bir yana bırakılırsa, Lévi-Strauss'un tabuyu insanlıkla özdeşleşmiş bir erkek toplumunun başlangıcına koymasına karşı çıkarken, bir anlamda ikinci soruyu açar. Bu yasak, insanlığın sıfır noktasında kurulan ve tabiattan kültüre geçişi sağlayan köprü müdür?

Jacques Derrida, "Platon'dan bile daha yaşlı" bulduğu bu felsefi tabiat/kültür karşıtlığını, Lévi-Strauss'un, tarihi açıdan kabul edilebilir bir gerçeklik olmadığını söylese de yöntemsel bir araç sayarak koruma yolunu seçtiğini belirtir. Tabiat/kültür ikilemi karşısında izlenebilecek iki yoldan biri budur: Böyle yaşlı kavramların sınırlarını saptamak, ama yine de onları hâlâ işe yarayabilecek araçlar olarak kullanmaya çalışmak... Lévi-Strauss'un seçmediği diğer yol, tabiat/kültür karşıtlığının sınırları kendini hissettirdiği anda, bu kavramların tarihini sağlam ve sistemli bir biçimde sorgulamaktır[319].

Lévi-Strauss, yasağı açıklamak için, Tylor gibi[320], "dışarıdan biri tarafından öldürülmektense, dışarıdan biriyle evlenme" seçeneğinden yola çıkıp tabuyu değiş-tokuş zorunluluğuna bağlarken bile, kurduğu sis-

317) Claude LEVI-STRAUSS. *L'Homme nu*, s. 398.

318) Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*, s. 280.

319) Jacques DERRIDA. *L'Ecriture et la différence*, s. 415, 417.

320) Françoise HERITIER-AUGE. "Inceste". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, s.348.

temde, bu zorunluluğu, yasağın nedeni olarak göstermek mümkün olamaz. Çünkü, yasak öncesi, bir yokluktur: Tabiat/kültür ikilemi, yasaktan sonra, varsayılan sosyalliğin varsayılan tabiilikten koparılmasıyla kurulduğuna göre, ona tabiat denilmesi bile mümkün değildir. Öyleyse sosyal ya da kültürel her olgu gibi, sosyal bir ihtiyaç diye sunulan değiştokuş da, yasağı izlemek zorunda kalır.

Freud, sözleşme kurgusunda, sosyal olan her şeyi bir ilk kural üstüne inşa eder. Lévi-Strauss da, yasağı toplum kurucu kural olarak sunarken, aynı kurguyu oluşturur. Başlangıca ilişkin her açıklamanın kaçınılmaz çıkmazıdır bu. Her başlangıç kurgusu, başka başlangıçlara ihtiyaç duyar. Toplumu, siyasi iktidarı, hukuki ve dinsel düzenlenmeyi, kadın/erkek ayrımını, dıştan evlenme ve akrabalık kurumlarını ortaya çıkaran bir kurucu ilk kural önermesi, ister istemez, sosyal gerçeklikten önce varolan soyut bir gücü akla getirir. Başlangıç kurguları, sosyal gerçeklikleri bir sistem çerçevesinde kavrayabilmek için gerekli yöntemsel araçlar olabilir, ama kurgunun kendisi sistem dışı kalır ve açıklanamaz. Ya da Jacques Langlois'nın belirttiği gibi, Lévi-Strauss'un yapısal sistemi, yalnızca, sosyal gerçekliğin temeline oturtulan bir başka tür gerçeklikle, insan aklının bilinçaltı yasalarıyla, Kant'ı hatırlatan yeni "*a priori* düşünce kategorileri"yle açıklanabilir. Bu da, Lévi-Strauss düşüncesinde, siyasi ve sosyal etkenlere yeterli ağırlık verilmediğini gösterir[321].

Yukarıda, cinsel düzenlenmeyle dinsel düzenlenme arasındaki sıralama sorununa değinildiğinde, sosyal gerçekliği anlamlandırmaya ve doğrulamaya yönelik bir düzenlenmenin bu gerçekliği izleyebileceği, onun nedeni olamayacağı söylenmişti. Aynı biçimde, sistem kurucu bir ilk açıklamadan yola çıkma zorunluluğu ötesinde, insanlığın yaşamadığı bir sosyal gerçekliği, bir ilk kuralla yaratmasının da mümkün olamayacağını kabul etmek gerekir. Haram birleşme yasağı koyulduysa, bunun nedeni, yasağı doğuran bir sosyal alışkanlığın daha önce yayılmış olmasıdır. McLennan ve Spencer'ın savları hatırlanacak olursa, bu düşünürlerin yasağı açıklamak için başvurdukları sosyal olgular nedensel açıdan doyurucu bulunmasa da, uyguladıkları yöntemin yanlış olduğu söylenemez. Onlar, kendiliğinden sosyal düzenlenmeyi ancak onu izleyebilecek bilinçli bir tasarımdan, genel bir kuraldan, yasaklamadan önce düşünürler. Alışkanlıkları, nasıl koyulduğu mantıksal olarak açıklanamayacak bir yasadan türetmez, yasayı bu alışkanlıkların sonucu olarak gösterirler. Dünyayı düşünceden değil, düşünceyi dünyadan yaratırlar.

321) Jacques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?*, s. 32.

Bu, hemen, akrabalık ve dıştan evlenmenin, Lévi-Strauss'a rağmen, haram birleşme yasağının önüne geçip geçmediği sorusunu akla getirecektir. Ne var ki, akrabalık ve dıştan evlenme kurumları, birer kurum olarak, haram birleşme yasağıyla belirlenmişlerdir ve onu izlerler. Kanbağı rollerini cinsel yasaklarla kurulmuş düzen belirler. Yasak koyulmadan önce, ne ana, baba, oğul, kızkardeş kategorileri, ne de bu yüzden, haram birleşme diye adlandırılabilecek bir birleşme tipi varolabilir. Öyleyse, yasak öncesinde, belli bir ilişki türünün, yasaklanmasına yol açacak biçimde nitelendirilebilmesine imkân yoktur. Söz konusu nitelendirme ancak yasaktan sonra mümkündür.

Tabii, yasağı çağrıştıran davranış biçimlerinin daha önce ortaya çıktığı düşünülebilir. Yalnızca sosyallik öncesi alışkanlıklar diye adlandırılabilecek bu olgular, olsa olsa, henüz kurallarla kuşatılmayan ve dolayısıyla aşılması durumunda zorlamalara yol açmayan davranış tipleri, toplu hayata uyma biçimleridir. Ve bu halleriyle, henüz keyfiliğini koruyan bir ilk düzenlenme tarafından belirlenmişlerdir.

Bu düşünce, kurum olarak akrabalığın, dıştan evlenmenin, sosyal düzenlenmeyi meşrulaştırma zorunluluğu olarak dinsel düzenlenmenin temeline, bir ilk kuralı, cinsel yasayı yerleştiren düşünceye ters düşmez. Ancak, genel olarak siyasi iktidarla özdeşleşen bir erkek hakimiyetinin, daha geriye gidilemeyecek biçimde ilk yasaya takılıp kalmasını ya da bir düşünsel tıkanıklığı engeller. Cins ayrımına dayanan bir siyaset, cinsel yasakla açıklanacaksa ve yasağı açıklayan bir başka olgu da yoksa, siyasi iktidar hakkında söylenebilecek bir şey kalmamıştır. Ama siyaset yasaya öncelse, yasa koyma işlemi bir ilk düzenlenme çabası olarak, belli bir alışkanlığa süreklilik kazandırıyorsa, onu kurumsallaştırıyorsa, siyasi iktidarın evrensel mantığına ilişkin açıklamaların önü kapanmaz.

Reich, gerek cinsel yasağın, gerekse Oidipus sorununun temeline sosyal baskıyı oturturken, bu doğrultuda bir çabanın örneğini verir. Ona göre, yasağı, savaşan göçebe topluluklardan zaferle çıkanlar, yenilenlere zorla benimsetirler. Oidipus kompleksiyse, söz konusu cinsel bastırmadan sonra ortaya çıkar. Bu kısmen tutarlı yaklaşımla, cinsel yasağa ve Oidipus'a bir belirleyici arayan Reich, Morgan'ın geleneksel savına bağlı kaldığından, aradığını ataerkil toplumda bulacaktır. Çünkü Reich'a göre de, bu toplumun öncesinde, cinsel yasaksız ve Oidipus'suz anaerkil toplum vardır[322].

Anaerkil bir toplumun varlığı kesinlikle kanıtlanabilseydi, Oidipus'un, anaerkil toplumdan ataerkil topluma geçiş ertesinde belirdiğine ilişkin

322) Wilhelm REICH. *Cinsel ahlâkın boygöstermesi*, s. 176, 175, 179.

savıyla, Reich haklı çıkardı; Oidipus'un hayvan topluluklarında bile gözlemlendiğini söyleyen Roheim'a karşı... Ne var ki, Reich'ta, Oidipus, biyolojinin sultasından kurtulur, ama bu kez de, babasını tanıyamayacağı bir anasoylu düzende, kimliğinden olur. Oidipus olarak kalmak istiyorsa, ilk belirleyici olan babasını, bir erkek düzeninde araması gerekecektir. Ölümcül bir arayış... Reich, yaklaşımına, varolan bütün toplumların erkek hakimiyetli olduklarına ilişkin görüşü ekleyebilseydi, işi çok kolaylaşır, önce cinsel yasağın, sonra da Oidipus'un ardındaki sosyal gücü açıkça görürdü.

Freud'a karşı Reich'ı çıkaran Deleuze ve Guattari de, Oidipus'un evrenselliği savını çürütmek için, bu olgunun bir siyasi iktidar, bir dinsel güç sorunu olduğunu savunurlar. Gerçekten de, Oidipus'u ve cinsel dürtülerin bastırılmasını uygarlığın kökenine yerleştiren sav, cinsel baskıların haram birleşmeden başka bir şeyi hedeflediği gerçeğini unutur, siyasi-kültürel, tarihi-dünyevi içeriği Oidipus değirmeni içinde öğütür[323]. Örneğin Mead, tüm toplumların, varlıklarını sürdürebilmek için, her kuşakta erkek otoritesini tehdit eden Oidipal soruna çözüm aramak zorunda kaldıklarını, bu yüzden de, dünyanın her yerinde haram birleşmeye karşı kurallar koyulduğunu ileri sürürken[324], Oidipus olgusunu ilk belirleyiciye dönüştürmektedir.

Buna karşılık, gerek Oidipus'u anaerkillik karşıtı bir ataerkilliğe denk düşürenler, gerekse Oidipus'un kapitalist toplum aşamasına özgü bir sorun olduğunu söyleyenler[325], aynı olgunun sınırlarını bu kez gereğinden fazla daraltırlar. Elbette, Mead'e ya da Oidipus'un evrenselliğini onun biyolojik kökenine dayandıran Roheim'a rağmen, bu olguyu belirleyen bir şey vardır: Temelinde, evrensel olduğu kuşkusuz bir ilk yasa, onun temelinde de, haram birleşme yasağını keşfeden cinsin siyaseti ya da uyguladığı baskı yatar. Oidipus'u tarihin belli bir döneminde ortaya çıktığı varsayılan ataerkil toplumla ya da kapitalist toplumla özdeşleştirebilmek için, onu Reich'ın yaptığı gibi[326] önce bu evrensel yasadan, sonra da evrensel bir hegemonyadan bütünüyle soyutlamak gerekecektir. Daha ihtiyatlı bir tavırsa, Oidipus'u, ne bütünüyle evrensel bir belirleyici saymak, ne de evrensellikten böylesine bağımsızlaştırmaktır. Tüm toplumları ortak bir temelde anlaşılır kılmaya yönelik arayış, Oidipus'u, binlerce yıldır varlığını sürdüregelmiş siyasi iktidar ilişkisine bağımlı bir süreklilikle

323) Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*, s. 202, 204, 113.
324) Margaret MEAD. *Le fossé des générations*, s. 47, 48.
325) Gilles DELEUZE-Félix GUATTARI. *L'Anti-Oedipe*, s. 313-324.
326) Wilhelm REICH. *Cinsel ahlâkın boygöstermesi*, s. 174.

donatabilir. Siyasi iktidar başlangıçtan beri, bir erkek hakimiyetiyle özdeşleşiyorsa, bu hakimiyetin kaçınılmaz sonucu, Oidipus'un onu izleyen varlığıdır. Ya da, erkeklerin kadınlar üzerinde kurulmuş hegemonyasını sağlama alıp sürdüren siyaset, düzenli bir biçimde, haram birleşmeyi yasaklama ve Oidipus yaratma siyasetidir.

4. Keşfedilememiş Kıta

Fox ve Moscovici'nin bu yolda attıkları adımlar yol göstericidir:

Fox, başlangıç topluluklarının üç ana blok oluşturduğunu söyler: a) yerleşmiş erkekler; b) kadınlar ve çocuklar; c) periferik erkekler. Bu ilk ve temel kümelenmeyi sosyallik yönünde dönüştüren, cinsler arasındaki ve yetişkin erkeklerle genç erkekler arasındaki ilişkileri değiştiren hayati olgu, et yeme alışkanlığının yayılmasıyla, toplu avlanmanın ortaya çıkmasıdır. Avlanma kadınla erkek arasındaki işbölümünü ortaya çıkardığı gibi, yetişkin erkeklerle genç erkekler arasındaki hiyerarşiyi de farklılaştırır. Erkeklerarası işbirliği gerektiren bu yeni etkinlik, yetişkinlerin, gençleri salt kaba güçle periferide bırakmalarına izin vermez. Yeni rekabet ilişkisinde, yönetme, düzenleme, konuşma, büyü güçlerini kullanma gibi, doğmakta olan insani yetenekler devreye girer. Yetişkinler artık, Fox'ın deyimiyle, akıllı çözümler icat ederek toplumu denetlemeyi öğreneceklerdir. Kadınlar avcı erkeklerden et beklerken, yetişkin erkekler de, artık silahlanmış ve güçlenmiş gençler karşısında, üstünlüklerini ve tabii kadınlarını, karmaşık yöntemlerle korumak zorundadırlar. Homo Sapien'lerin sosyal ve cinsel ilişkileri açısından, bu gerilimli duruma getirilen devrimci çözüm, inisyasyon ve evlilik kurumlarının keşfedilmesi olur. Birbirine bağlı bu iki kurumun işlerlik kazanmasıyla, kadınlar ve gençler birçok açıdan denetim altına alınırlar. İnisyasyon sayesinde oluşturulan yaş kümeleri, gençleri önce genel olarak erkeklere, sonra da güçlü yetişkinlere tabii kılan yeni bir hiyerarşik düzenin katmanlarıdır. Ayrıca, evlilik ancak inisyasyon sonrasında mümkün olduğundan, kadınlara ulaşmaları sınırlanan gençler karşısında, yetişkinler, belli sayıda genç kadını kendilerine ayırma imkânı bulurlar. Bunun ötesinde, söz konusu düzen, yetişkin erkeklere, gerek bloklar arasında, gerekse başka kümelerle yapılacak sözleşmeler için, genç kadınları dağıtma tekelini verecektir. Fox'a göre, primatlar zaten düzenli çiftler kurabilmekte ve kanbağını tanımaktadırlar. Erkekler, üç blok arasındaki strateji ve ilişkileri yeniden belirleme zorunluluğu yüzünden, birbirinden ayrı olan bu iki unsuru, ya da evlilikle akrabalığı, aynı sistem içinde kaynaştırma dehasını gösterirler. Lévi-

Strauss'un deyimiyle, bir değiş-tokuş sistemi olarak, kadınların erkekler arasında bölüştürülmesi ya da dıştan evlenme... Fox, bu kurgusunda, ilke olarak Lévi-Strauss'un değiş-tokuş kuramını kabul eder, ama yasağın, söz konusu oluşumda belirleyici bir rolü olmadığını da söyler. Ona göre, insanlar yasaklama öncesinde de akrabalararası cinsel ilişkiden kaçınırlar. Tabunun yaratılması, bu kaçınmanın teyidinden başka şey değildir[327].

Fox, sürü halinde yetişkin erkeğin gençler aleyhine kadınlara sahip olduğunu söylerken Freud'u, sosyalliğin kadını erkeklerarası bir değiş-tokuş aracına dönüştürdüğünü ileri sürerken Lévi-Strauss'u, bu sosyalliğin başlangıcında erkeklerin büyücülük türü etkinliklerde bulunmaya başladıklarını eklerken de Durkheim'ı hatırlatır. Ayrıca, primatların cinsel ilişkilerinde akrabalık ve evlilik gibi sınırlamalara uyduklarına ilişkin savı da, geleneksel biyolojik açıklamalardan pek uzak değildir. Evrensel bir tabuyu hemen hemen yoksayan, akrabalık ve evlilik kurumlarını tabunun önüne yerleştiren, bu çok unsurlu ve karmaşık açıklama şemasına göre, Moscovici'nin başlangıç modeli daha az iddialı, ama daha aydınlıktır.

Moscovici, *La société contre nature*'de (*Tabiata karşı toplum*), kadın/erkek ayrımını cinsel yasağın doğurmadığını, kadını erkekten ayıran bir sosyal mekanizmanın sonucunun bu yasak olduğunu söyler. Cins ayrımının biyolojik bir farklılıktan da kaynaklanmadığını düşünen Moscovici'ye göre, başlangıç toplumlarında, kadınla erkeği farklı statülere denk düşüren olgu işbölümüdür. Erkek avlanır, kadın toplar. Kadını kadın, erkeği de erkek yapan toplayıcılık/avcılık ayrımı iki cins arasında farklı araç ve yöntemlerin kullanılmasına, farklı düşünsel göndermeler yapılmasına yol açan bir sosyal gerilim yaratır. Bu sosyal, siyasi ya da kültürel karşıtlıkta, avcılar ya da erkekler, düzenin belirleyicisi olmalarını sağlayan bir üstünlük elde ederler. Bu ilk üstünlük, onların, kadınları daha iyi denetleyebilmeleri ve iktidarlarını pekiştirip sürdürebilmeleri için, haram birleşme yasağı koymalarını sağlar. Yasak da, işbölümünün yarattığı ilk farklılığı, kesin ve sürekli bir bölünmeye dönüştürür. Erkek hakimiyeti açısından, kadının ayrılıp uzaklaştırılmasını, gittiği ya da geldiği yere göre yabancılaştırılıp, daha sıkı bir denetim altına alınmasını ve böylece kadın/erkek ilişkisinin hiyerarşik bir ilişkiye dönüştürülmesini sağlayan ilk kural, siyasi bir zorunluluk olarak belirir[328]. Sonuçta, kadınların böylece bölüşülmesi, erkek üstünlüğünün güçlenip korunması diye adlandırılabilecek bir sosyal nedenden kaynaklanmaktadır[329].

327) Robin FOX. "Les conditions de l'évolution sexuelle". *Sexualités occidentales*, s. 18-23.
328) Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*, s. 315-334.
329) Suzanne BROGER. *Bizi aşktan koru*, s. 224, 225.

Moscovici'nin, çok genel çizgileriyle özetlenen bu görüşü, kadını toplayıcılığa, erkeği de avcılığa yönelten ayrımı açıklayamadığı için, başlangıca ilişkin soruyu yine cevapsız bırakır. Ayrıca, işbölümünün doğurduğu ilk hiyerarşik ilişkiyle, kadın/erkek ayrımını kurumsallaştıran yasa arasında geçen sürecin ve yasanın koyulmasını sağlayan nedenlerin varsayımsal olduğu da düşünülebilir. Ne var ki, kurgusu yeterli bulunmasa da, Moscovici'nin yöntemsel açıdan verdiği önemli bir ders vardır. Bir siyasi iktidar ilişkisi olarak, erkeklerin kadınlar üzerinde kurdukları hakimiyet, kapalı bir kutu olarak sunulmuş ya da soyutlanmış bir ilk kuralla açıklanamaz. Tersine, Moscovici'de, bu kuralın koyulmasını sağlayan olgu, şu ya da bu nedenle, daha önce kurulmuş olan bir hakimiyettir.

Bu siyasi temel üstünde, zorunlu olarak spekülatif de kalsalar, biyolojik ya da psikolojik kaderciliğe karşı düşünmeyi sağlayan nesnel nedenler araştırılabilir. Örneğin, ilk işbölümünün, boy, güç, ya da saldırganlık türü farklılıklardan kaynaklanmadığı, yalnızca hamile ve çocuk emziren kadınlardan hızlı av takibi gerektiren bir etkinlik istenmemesi sonucunda ortaya çıktığı[330] ileri sürülebilir. Bu tür yorumlarla, cinsel yasak düşünsel açıdan aşılabilir ve genel olarak siyasi iktidarı güçlendirip, sürdüren bir sosyal teknik diye nitelendirilebilir. Kadın/erkek ayrımı bu yasakla oluşmamışsa, yasak zaten varolan bir ayrımı meşrulaştırıyorsa, cinslerarası mücadelede, erkekler bir ilk farklılığı yasağın süreklilik kazandırdığı bir hiyerarşiye dönüştürmüşlerse, diğer bütün kuralları bu kural çevresinde toplayan bir sistemle erkek hakimiyetli düzenlenmeye karşı tepkileri önlemeyi başarmışlarsa, ve bu yaklaşımla tabu bir esrar olmaktan çıkıp bir üstünlük aracı olarak belirmişse, sosyolojik düşünce, onu hazırlayan, mümkün kılan süreci hedef alabilir. O zaman da, gerek barışçı yorumla sosyal bütünleşmeye denk düşürülen bir değiş-tokuş zorunluluğu, gerek savaşçı yorumla başlangıç toplumlarının siyasi tekniğine dönüşen kadın alışverişi, gerekse açıklayıcı sosyal olgu diye gösterilen alışkanlıklar, bir ilk savaş ya da cinslerarası çatışma çerçevesinde kavranabilir. Belki doğru olan da, bu çerçevede, evrensel yasayı tek sosyal olguyla açıklamaya çalışmaktansa, tüketici olma düşleri görmeden, çeşitli unsurları birleştirerek, mümkün olduğunca anlamlı bir sosyal bütün kurgusu oluşturmaktır. Savaş ve değiş-tokuş mantıklarını kaynaştırarak... Erkeklerin bir taşla iki kuş vurduklarını, kendi aralarında düşmanlık ve dostluğu düğümleyen yarı-sürekli bir sözleşme yapıp, cinslerarası mücadelede kadınlara karşı kesin ve sürekli bir zafer elde ettiklerini düşünerek...

330) Stephanie COONTZ-Peta HENDERSON. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*, s. 22.

Marcel Mauss, cins ayrımının, toplumları kuşkuya yer vermeyecek ölçüde damgalamış temel bir bölünme olduğunu, sosyolojinin bu noktada, olması gereken yerin çok gerisinde kaldığını, o güne kadar yalnızca erkeklerin sosyolojisinin yapıldığını, ama kadınların ya da en azından iki cinsin sosyolojisinin yapılamadığını söyler[331]. Moscovici de, Mauss'un kitabı kaleme aldığı tarihten bu yana değişen pek bir şey olmadığını, kadınların hâlâ keşfedilmemiş bir kıta olarak kaldıklarını, bilgi-dışı bırakıldıklarını, sosyal gerçeklikte ortaya çıkıp, kuramda kaybolduklarını belirtir[332].

Bu kuramsal eksikliği gidermenin yolu, bir ilk hakimiyet türü olarak erkeğin kadın karşısında elde ettiği üstünlüğe ve bir yönetme tekniği olarak cinsel yasağa gereken önemi veren siyasi iktidar tanımlamasından geçebilir. İhtiyatla arşınlanması gereken bir yol...

Bourdieu'ye göre, incelenmesi gereken kurum, binlerce yıldır, sosyal yapıların nesnelliği ve zihinsel yapıların öznelliği içine kazınmış bir kurumdur; bu yüzden, cinsel hakimiyete yönelik incelemeler, algılama ya da düşünme kategorilerini tanıma nesneleri olarak ele alacaklarına, tanıma araçları olarak kullanmak gibi bir çıkmaza kolayca sürüklenebilirler[333].

331) Marcel MAUSS. *Essais de sociologie*, s. 137.

332) Serge MOSCOVICI. *La société contre nature*, s. 309, 310.

333) Pierre BOURDIEU. *Réponses*, s. 145; "La domination masculine". *Actes de la recherche en sciences sociales* 84.

Sonuç

Araştırmacı, sıradan ve gündelik söylemde içine sık sık düşülen bir yanılgının kendisini beklediğini unutmamalıdır. O da sözcükle ya da kavramla, gerçeği aynı şey sanmaktır. Nesnel gerçekliği dile getirmenin tek yolu kavramları kullanmaktır, ama kavramlar dünyası gerçek bir dünya değil, bir soyutlamalar ve genellemeler dünyasıdır. Araştırmacının aracı kavramlardır, ama o ister istemez, gerçekliği anlatmak için kullandığı sözcüğün gerçekliğe tam olarak uymadığını ya da onu kuşatamadığını, bazen gerçeklik konusunda eksik bir çerçeve oluşturduğunu, bazen de tam tersine farklı anlamlar yükleyerek gerçekliği aştığını, boğduğunu görecektir. Kavram nesnel gerçeklikle bire bir çakışmaz, çünkü kavram başka şey, nesnel gerçeklik bir başka şeydir. Bu nedenle de, araştırmacının gerçekliği adlandırmak için kullanılan bir kavramı, ona uymadığını söyleyerek reddetmesi, bir başkasını da karşıt nedenle kabul etmesi son derece anlamsız bir çaba olabilir. Bir gerçekliği ifade etmek için farklı kavramları aynı biçimde kullanmak kafa karıştıracak bir yanılgıysa da, herhangi bir kavramı, o gerçekliği göstermek için, tutarlı biçimde, bir başka kavrama

tercih etmek kınanacak bir tavır olamaz; çünkü belli kavramlar, belli gerçekliklere kesilemeyecek bir göbek bağıyla bağlı değillerdir. Kaldı ki, zaman ve mekân içinde, gerçeklik de, ona bağlı olarak kavramlar da hızla değişir. Bazen farklılaşan bir gerçekliğe, sözcük olarak aynı kalan, ama gönderme yaptığı gerçeklikle birlikte anlam değiştiren bir kavram eşlik etmektedir: *Orta Çağ siyasi birliğini anlatan "respublica" kavramıyla, Yeni Çağ siyasi birliğini anlatan "respublica" kavramı aynı değildir.* Bazen de yeni gerçekliğe doğrudan doğruya yeni bir kavram bulunacaktır: *Modern siyasi hukuki terminolojinin temel kavramı devlet XV. yüzyılda kullanılmaya başlanan bir kavramdır.*

Kavramların değişkenliğine ve esnekliğine ilişkin bu değerlendirme, yine de onların sonsuzca ve keyfi biçimde yer değiştirebileceklerini ileri sürmek anlamına gelmez. Kavramlar kendilerini kuşatan kavramsal sınırlar içinde birbirlerinden beslenerek anlam kazanırlar. Düşünce tarihi, kesintilerle birbirinden ayrılan kavramsal alanlardan oluşur. *Batı'nın modern anlamda siyasi-hukuki düşünmeye başladığı an, bir kavramsal alanın bir başka kavramsal alanın yerini almaya başladığı andır. O andan başlayarak, oluşan merkez kavram devlet ve egemenlik, sözleşme, ulus, laiklik, kuvvetler ayrılığı... gibi ona bağlı yan kavramlar bütünü, artık farklı bir nesnel gerçekliğe gönderme yapacaklardır.* Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a sıçrayışı, skolastik kavramsal alandan modern kavramsal alana sıçrayış izleyecektir.

Michel Senellart, siyasi gücün kullanımını anlatmak için XVI ve XVII. yüzyıllardan beri başvurulan alışılmış kavramların –devlet, halk, toprak– Orta Çağ dil dağarcığında varolmadığını ya da aynı yeri tutmadığını belirtir. Orta Çağ'ın *Status rei publicae*'si devleti değil, kamusal şeyin iyi durumunu, ortak yararı anlatır. "*Respublica*"nın kendisi de, XIII. yüzyıla gelene kadar, belli bir toprak üzerine yerleşmiş bir topluluğu bile anlatamıyordu[1]. Modern düşünceyi düşünmek, öncelikle onu Orta Çağ'a göre ve karşı düşünmekse, devleti düşünmek de onu "*respublica*"ya (kamusal şey) göre ve karşı düşünmek olacaktır.

Alessandro Passerin d'Entrêves'e göre, devlet, Orta Çağ latincesindeki ilk anlamıyla, örneğin imparator Justinianus (482-565) döneminde, özel bir topluluğun zenginliğini, refahını, düzenini karşılayacaktır. Daha sonra, aynı sözcük (fransızcada önce *estat*, sonra *état*, almancada *stand*), sosyal ya da ekonomik özel bir durumu açıklamak için kullanılır. Ayrıca, modern anlama yakın bir biçimde, siyasi-hukuki niteliğe, belli bir topluluğun hukuki yapısını anlatarak kavuşur. Dante (1265-1321) bu anlamda,

1) Michel SENELLART. *Les arts de gouverner*, s. 24.

Inferno XXVII, 54'te, sözcüğe, zorbalığa karşı "özgür bir hal"i anlatmak için başvuracaktır. Ancak, bu dönemde devlet, hâlâ, oldukça belirsiz bir biçimde, hem gücün kullanımını ya da yönetimin işleyişini, hem bu gücün etkisi altındaki halkı ya da bölgeyi ifade etmektedir. Eksiksiz modern anlamıyla "devlet", Orta Çağ siyasi-hukuki sözlüğünde yer almaz; o yeni bir sosyal gerçekliği karşılayan yeni bir sözcüktür[2]. Antik Çağ ve Orta Çağ siyasi düşünürleri, bu gerçekliği ne düşünebilir ne de onu adlandırabilirlerdi. Yeni bir duruma özgü kavramsal çerçeveyi oluşturacak sözcük, ancak Rönesans döneminde ortaya çıkacaktır. Yine de, bir Machiavelli bile *stato*'yu bazen yöneticinin, bazen de yöneticilerin gücünü ya da üzerinde hakimiyet kurulmuş bir halkı, bir toprağı anlatmak için kullanırken en az Dante kadar eskidir.

Bu kavramın skolastik seçeneği "*respublica*"dır. XVI. yüzyıl "*respublica*"dan devlete geçişin nasıl gerçekleştiğini çok iyi gösterir. Devlet "*respublica*"nın yerini aldıktan sonra, "*respublica*" da bugünkü yeni anlamını kazanmak üzere dönüşüme uğrayacaktır. "*Respublica*"nın modern tanımı (cumhuriyet), modern devlet kavramına da uygun düşen biçimde, şudur: Gücün bir tek kişinin elinde olmadığı ve devlet başkanlığının kalıtımsal özellik taşımadığı yönetim biçimi ya da bir siyasi iktidar tipi olarak devletin böyle yönetilmesi. XVI. yüzyıldaki düşünsel kırılma sonrasında "*respublica*"nın kazandığı bu anlam, kırılma öncesinde "*respublica*"nın ifade ettiği iki şeyden bütünüyle farklıdır. Öncelikle, "*respublica*" en geleneksel ve özel anlamıyla site yönetimini karşılar. Tabii "*respublica*" sözcüğünün asıl karşılığı site yönetiminin yunancası olan ve genel olarak siyasi yönetimi de karşılayan "*politeia*"dır. Aristoteles'in anormal rejimler olarak sıraladığı zorbalık, oligarşi ve demokrasi karşısında, normal rejimler olan krallık, aristokrasi ve *politeia* vardır. Aristoteles bu "*politeia*"yı," bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim" diye tanımlayacaktır[3] Böyle tanımlanırken bile, köleci yönünü ne Platon'un, ne de Aristoteles'in tartışmaya gerek gördükleri bu yönetim tipinin, "*respublica*"nın modern anlamıyla uzaktan yakından ilgisi olmadığı ortadadır. Bu eski toplumların kölelik kurumuna özellikle dayandıklarını, yurttaşlık hakkını ciddi biçimde sınırladıklarını, kadınları yönetime ilişkin her türlü etkinlikten tümüyle soyutladıklarını, ayrıca asla seçimlere dayalı bir rejime de sahip olmadıklarını belirten Moses I. Finley, bu nedenlerle, bazı düşünürlerin," söz konusu toplumlarda demokrasiden, haklardan, özgürlüklerden sözedilemez" dediklerini hatırlatır ve şunları

2) Alessandro PASSERIN D'ENTREVES. *La notion de l'Etat*, s. 38-42.
3) Aristoteles. *Politika*, s. 81.

ekler: Atina'da, modern tarihçilerin "radikal demokrasi dönemi" diye adlandırdıkları dönemde bile, "*demos*"un (halk) meclisdeki sözde sözcüleri halkın içinden gelmemişti. Benzer özellikten yola çıkan Ernst Cassirer, Platon'un "*politeia*"sının, Cicero'nun, Seneca'nın, Marcus Aurelius'un "*respublica*"sıyla da bir ilgisi olmadığını belirtecektir. "*Politeia*"da, Platon ya da Aristoteles'e göre, kendilerini yönetmekten aciz birçok insan vardır ve bunlar "*politeia*"nın üyeleri değildir. Oysa Romalı düşünürlerin "*respublica*"sı, bütün ussal varlıkların üyesi oldukları "*respublica*"ydı. Onlar siyasi bütün içinde, yurttaş kategorisinden ayrı, doğuştan köle olan bir insan kategorisinin varlığını kabul edemezlerdi[4]. Her ne kadar Cicero, doğrudan Platon'un *Politeia*'sından esinlenerek *Respublica* adlı bir kitap yazdıysa da, onun "*respublica*"sı Platon'un "*politeia*"sı olamaz. Aslında Romalı hukukçu ve düşünürlerin "*respublica*" kavramı, bütün insanların doğuştan özgür ve eşit oldukları ilkesine de dayandığından, Orta Çağ hıristiyan düşünürlerinin çok genel "*respublica*" kavramına oldukça yakındı, dolayısıyla da Romalı pagan düşünürlerin "*respublica*"sı, tıpkı hıristiyan düşünürlerinki gibi, yunanlıların "*polis*" ülküsüne taban tabana zıttı. Tabii, kamusal şey ya da toplumun siyasi düzenlenmesi ya da *siyasi corpus* diye karşılanabilecek olan bu ikinci "*respublica*" da, günümüz "*respublica*"sının çok uzağında, genel olarak, her türlü meşru siyasi düzenlenmeye denk düşmekteydi. Skolastik düşünürler "*respublica*"dan sözettiklerinde, onun monarşik, aristokratik ya da demokratik yönetim biçimlerini genel olarak, aynı biçimde karşıladığını kabul ediyorlardı. Demek ki, "*respublica*"nın şu son iki anlamının modern devletle uzaktan yakından bir ilişkisi olamaz.

Jean-Pierre Brancourt, "*Des estats à l'Etat: évolution d'un mot*"da ("*Estat'lardan devlete: Bir sözcüğün evrimi*"), "*respublica*"dan devlete nasıl geçildiğini anlatırken şu ilginç örneği verecektir: Erasmus'un 1541'de yazdığı *Principis christiani institutio* adlı çalışma ilk kez 1585'te latinceden fransızcaya *Bref recueil du livre d'Erasme qu'il a composé de l'enseignement du prince chrétien* (*Erasmus'un hıristiyan prensin eğitimi hakkında kısa derlemesi)* başlığı altında, sonra da 1665'te *Codicille d'or ou petit recueil de l'institution du prince chrétien* başlığı altında çevrilir. Ancak 1585 çevirisinde latince "*respublica*" sözcüğünün fransızca karşılığı olarak *communauté* (topluluk), *république* ya da *chose publique* (kamusal şey) sözcükleri seçilirken, 1665 çevirisinde "*respublica*"nın karşılığı *état* (devlet) olacaktır. Erasmus'un modern anlamda devleti düşünüp düşünemeyeceği sorusu

4) Moses I. FINLEY. *L'Invention de la politique*, s. 32, 55, 56, 111; Ernst CASSIRER. *Devlet efsanesi*, s. 106, 109, 115.

bir yana, söz konusu değişiklik, her şeyden önce zihniyetin değiştiğini gösteren bir işarettir. Ama yüzyılı aşkın bir süre önce, XVI. yüzyılın ilk yarısında siyasi sözlükte yerini alan devlet sözcüğü, modern anlamında değil, *sosyal küme* ya da *hukuki düzen* anlamında kullanılmaktadır. Bu dönemde genel olarak siyasi *corpus*'u anlatan sözcük "*respublica*" olarak kalacaktır. Brancourt'un saptamasıyla, "*respublica*"dan devlete geçebilmek için, skolastik anlayıştan modern anlayışa geçmek gerekiyordu[5] XVI. yüzyılda siyasetin tanrısallığından siyasetin dünyeviliğine kayış, yönetimin meşruluk kaynağı olarak toplumun gösterilmesi, kurucu iradelerini sözleşmeyle açıklayan bireylerin ortaya çıkışı, ulusun yasa yaratıcı olarak düşünülmesi söz konusu geçişi anlatırlar. Tabii her geçiş döneminde görüleceği gibi, XVI. yüzyılda, "*respublica*" ve devlet sözcüklerinin her anlamda kullanılmasından kaynaklanan bir kavramlar kargaşasına tanık olunacaktır.

Geç dönem "*respublica*"nın skolastik anlamını en iyi verecek örnek Francisco de Vitoria'nın (1480/84-1546) düşüncesidir: Vitoria, Bodin'in egemenlik kavramının benzerini, bölünmezlik ya da bütünlük unsuruna dayanarak oluştururken, "*respublica*"yı, üyelerin sayısal toplamının üstünde, bağımsız bir *corpus* olarak sunar. Böylece, Bodin'i modern bir egemenlik kuramcısı yapan süreklilik ilkesini açıkça dile getirmese bile, belirmekte olan kavramı düşünmeye başladığını kanıtlar[6] Ama Vitoria'yı salt bu nedenle modern devlet düşünürlerinden biri saymak, ona söyleyemeyeceği şeyi söyletmek olacaktır. *Ulus devletin kuramda ortaya çıkması için, kurumu kurum yapan süreklilik ilkesinin (egemenliğin temel özelliği) tüm boyutlarıyla düşünülebilmesi, ayrıca bu kurumun vazgeçilmez unsuru ulusun, sosyal sözleşme kuramları sayesinde belirmesi gerekiyordu.* Devleti oluşturan unsurların bazılarını Vitoria düşüncesinden çekip çıkarma imkânı varsa da, yine de bu düşünce, devlet öncesi bir *Hukuki Düzen*'e ilişkin olarak kalacaktır. Vitoria'nın neden, "*respublica*"nın geleneksel anlamında takılıp kaldığı açıktır. O, "*respublica*"yı, devlete geçişi sağlayabilecek biçimde, dünyevileştirmeyi başaramamıştır. Vitoria'ya göre, krallar güçlerini tanrısal ve tabii hukuktan alırlar, "*respublica*"dan ya da yalnızca insanlardan değil. Kralın gücü, "*respublica*" dan değil, Tanrı'dan gelir. Oysa, *skolastik zihniyetin dışına çıkabilmek, devleti düşünebilmek için, onun temelini oluşturacak insan yaratısı yasaların bağımsızlığını ve belirleyiciliğini düşünmek gerekiyordu.*

5) Jean-Pierre BRANCOURT. "Des estats à l'Etat: évolution d'un mot". *Genèse et déclin de l'Etat. Archives de Philosophie du Droit 21*, s. 42, 43.

6) Pierre MESNARD. *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, s. 458, 459.

Vitoria'ya göre, ilkel de olsa pozitivizmi su götürmez olan çağdaşı Machiavelli'yse, "*respublicalar*" ve monarşiler diye ayırdığı devlet tiplerinden sözederken, hem monarşiden ayrı tuttuğu "*respublica*"ya, hem de aynı nedenle devlete oldukça modern bir anlamı çok erken yükleyecektir. XVI. yüzyılın ilk yarısında, Bartholomée de Chasseneux, *Catalogus gloriae mundi*'de *status* sözcüğünü sosyal kümeler ve hukuki düzenler anlamında kullanırken, "*respublica*"nın bunları kapsadığını belirtecektir. Hıristiyan kralın gücünü tanrısallığa bağlayan Chasseneux "*respublica*" sözcüğünü bu genel çerçevede kullanırken, siyaseti tanrısallık dışında düşünen Machiavelli'nin, devleti "*respublica*"nın üstüne çıkarması anlamlıdır. Claude de Seyssel de, *La grand'monarchie de France* 'da (*Büyük Fransa Monarşisi*) devlet sözcüğüne *sosyal küme* ya da *hukuki düzen* anlamını verecek, ama italyan siyasi kültürünün etkisinde de kaldığından, devlet kavramını bazen, sosyal küme ya da hukuki düzeni aşan biçimde, kullanma eğilimi taşıyacaktır.

Devlet sözcüğü, XVI. yüzyılın ikinci yarısında, önce protestan monarkomakların sözleşmeci metinlerinde ve modern anlamında art arda belirmeye başlayacaktır. Yönetimin temelini yöneticiyle halkı karşılıklı birbirine bağlayan bir siyasi sözleşmede bulacak olan Théodore de Bèze'in metinlerinde, "devletin başına geçmek üzere gerekli otoriteyi halktan alan kral" sözcüklerinin de gösterdiği gibi, modern anlamda devlet kavramı devreye girecektir. Oysa, *Les six livres de la république* 'te (*Devletin altı kitabı*), Bodin, devleti anlatmak için hâlâ "*respublica*" sözcüğünü kullanmaktadır. Ve egemenlik kuramının yaratıcısının kitabında bile, onun tabii hukukçu yönü gözönüne alınırsa, son aşamada tanrısal Yasa'yla belirlenmiş bu "*respublica*" tam anlamıyla modern devleti karşılamaz. Bu da, modern siyasi iktidar tipini bütünüyle dünyevi bir meşruiyet kaynağına göndermesi gereken Bodin'i, yeterince dünyevi düşünemediği için, skolastik "*respublica*"yla modern devlet arasında bırakır. Özellikle Bodin'le kıyaslandığında, yine bir italyan düşünür, Giovanni Botero, 1589'da yayınlanan *Devlet mantığı* başlıklı çalışmasında, belki de yüzyılın en gerçekçi tanımlamasını yapacaktır: Devlet halklar üzerindeki kesin bir hakimiyete denk düşer ve devlet mantığı böyle bir hakimiyetin kurulması, elde tutulması ve büyütülmesi için başvurulacak araçlara ilişkin bilgidir. XVII. yüzyıl başında da, Charles Loyseau, *Traité des seigneuries*'de (*Senyörlükler hakkında inceleme*), devletle egemenliği özdeşleştirerek, Bodin'den daha modern bir düşünür olarak sivrilecektir. Aynı dönem ingiliz yazarlarının tercih ettikleri sözcüklerse, *realm*, *body politic* ya da "*respublica*"nın çevirisi olan *commonwealth*'tir. Bundan elli yılı aşkın bir

süre sonra, ancak *Leviathan*'ın yayınlandığı 1651'de, Thomas Hobbes, *civitas* ve *commonwealth* yanında, *state* sözcüğünü de bugünkü anlamına çok yakın biçimde kullanmaya başlayacaktır. O, XVII. yüzyılın ortalarında, artık kökenindeki anlama uygun biçimde, kendi kendine ayakta duran, başka hiçbir güce dayanmadan varolandır. Ama XVI. yüzyılda devlet kavramı belirsiz bir nitelik taşımakta, devlete benzer bir şeyi anlatmak için de "*respublica*" kavramına başvurulmaktadır[7]. Bu kavramın temelinde de, siyasi iktidar tipini, somut çıkarların düzenleyicisi olarak algılayan hıristiyan bir felsefe yatmaktadır. Dünyevi olanı ruhani olanın üstünlüğü altına sokan köklü bir geleneğin, XVI. yüzyılda bile sürdüğünü gösteren işarettir bu. Senellart'a göre de, Augustinusçu geleneksel düşünce açısından, adaletin hüküm sürmediği yerde, tanrısal Yasa'ya itaat edilmeyen yerde, gerçek bir "*respublica*" yoktur. Aslında en geleneksel tanımıyla, "tanrısal lûtufla vücud bulmuş bir tür *corpus*" olan "*respublica*" düşüncesi, feodal parçalanma döneminde, Kilise'nin canlı tutmaya çalıştığı bir düşünceydi. Feodalizmin toplumu bir özel ilişkiler ağına dönüştürdüğü dönemlerde, Kilise, "*respublica*" kavramında karşılığını bulan bir cemaat/üyeler siyasi ilişkisini, belki de Kilise'ye bağlı bir tür kamusal alanın varlığını korumaya çalışmıştı. "*Respublica*" alanı, insani bir özgül düzenlenme alanını değil, inananların dünyada geçirdikleri kısa süre içinde oluşturdukları ve işlevi onları selâmete çıkarmak olan topluluğu anlatıyordu. Böyle düşünülen bir "*respublica*" Kilise'nin içindeydi, daha doğrusu o Kilise'nin ta kendisiydi[8]

Bu "*respublica*"nın yerini yeni bir siyasi iktidar tipi kavramının alabilmesi için XVII. yüzyılı beklemek gerekecektir. Düzeni koruma kaygısını her türlü yasallık kaygısının üstüne çıkaran, ulusun çıkarını en üst yasa sayan bir anlayış yeni bir siyasi iktidar tipi düşüncesinin işaretidir. Bu soyut siyasi iktidar tipini karşılayabilecek olan sözcük devlet olacaktır. Öncelikle yasa yapma gücü olan tam bir egemenlikle güçlenmiş ve kesinlik kazanmış bir devlet... Dünyevi anlamda *Bir* değilse, devlet devlet değil, olsa olsa onun skolastik seçeneği "*respublica*"dır. "*Respublica*" sözcüğünün her görüldüğü XVI ve XVII. yüzyıl metninde, yazarın modern anlamda devleti düşünüp düşünmediği haklı olarak sorulabilir. Bunun tek istisnası olsa olsa, Francisco Suárez olacaktır. O, geç bir dönemde ve bütünüyle pozitivist bir çerçevede, kuramına hiç uygun düşmeyen

7) Jean-Pierre BRANCOURT. "Des estats à l'Etat: évolution d'un mot". *Genèse et déclin de l'Etat. Archives de Philosophie du Droit 21*, s. 41, 42, 44, 46-49.

8) Michel SENELLART. *Les arts de gouverner*, s. 134, 141-144, 169, 204.

bir sözcüğü, "*respublica*"yı kullanmayı sürdürecektir. Ama artık bu sözcükten, belki de ilk ve son kez, kesinlikle anlaşılması gereken şey ulus-devlet olacaktır. Aslında "*respublica*"dan devlete geçiş, kavramların gönderme yaptıkları gerçekliklerle birlikte nasıl değiştiklerini gösteren ilginç bir geçiştir. Daha soyut nitelikli bir "*respublica*" içinde düşünülmesi gereken ve devlet sözcüğüyle ifade edilen çok sayıdaki sosyal küme ya da hukuki düzenin farklılıkları ve çeşitlilikleri yokoldukça, bunlar çağın değişen koşullarıyla birlikte, ulus devletin tekçi mantığı doğrultusunda, sürekli güçlenen biri lehine ve Bir'i oluşturmak üzere azalmaya başladıkça, devletlerden devlete (çoğuldan tekile) geçiş de gerçekleşir. Sosyal kümelerden ya da hukuki düzenlerden ya da genel olarak devletlerden, çağın tasarlanabilecek en yetkin sosyal kümesine ya da hukuki düzenine ya da devlete geçildikçe, sözcük aynı kalsa bile, ifade ettiği şey, Orta Çağ'ın parçalanmışlığını anlatan birbirine eşit ve farklı siyasi yapılanmalar değil, birliğin sağlandığı tek siyasi yapılanmadır. Orta Çağ'ın karmaşık siyasi yapılanmasının ya da "*respublica*"sının yerini, Yeni Çağ'da, Hans Kelsen'in *Reine rechtslehre*'sini (*Saf hukuk kuramı*) hatırlatan biçimde, "bir hukuki düzen olarak devlet"[9] alacak ve Yeni Çağ'ın gerçek tek siyasi birliğini karşılayıp, bu kez "*respublica*"yı da dönüştürerek, onu yeniden anlamlandıracaktır: Bir siyasi iktidar tipinin (devletin) yönetim biçimi olarak, gücün tek kişinin elinde olmadığı ya da kalıtımsal olarak aktarılmadığı Cumhuriyet... Rousseau, "*respublica*"nın, egemenlik ulusta olduğu sürece, monarşik bile olabileceğini düşünür. Aslında modern anlamıyla "*respublica*" monarşik olamaz. Egemenlik ulusta olduğu zaman, monarşik de olsa, siyasi iktidar tipi devlettir. "*Respublica*" (cumhuriyet) bu genel anlamlı devlet içinde ve ondan daha dar anlamda monarşik olamayacak bir yönetim biçimini karşılar. Orta Çağ'da "*respublica*" "*estat*"ları kapsarken, Yeni Çağ'da devlet cumhuriyeti kapsayacaktır. Bu da Orta Çağ zihniyetiyle Yeni Çağ zihniyeti arasında radikal bir düşünsel kesinti olduğunu gösteren kavramsal değişikliklerden biridir. Siyasi iktidar kuramı açısından, Yeni Çağ'ın tanık olduğu önemli bir düşünsel farklılık söz konusudur. Laik ve modern sözcüklerinin sık sık kavrama eklenmesinden anlaşılacağı gibi, devlet düşüncesinin modern anlamıyla doğabilmesi için, dünyevi iktidarın ruhani iktidarı içinde erittiğini görebilmek gerekiyordu. Demek ki, iki düşünce tipi arasında niteliksel bir ayrılık vardır ve bu görmezden gelindiğinde, laik modern devlet düşüncesinin ya da ulus-devlet düşüncesinin özgül yanını yakalamak imkânsızlaşır.

9) Hans KELSEN. *Théorie pure du droit*, s. 378.

Ama, Ülgener'in deyimiyle, "değişen özellikler üstünde temelli ve sürekli çizgiler bulunamaz mı?"[10].

Teoride ve pratikte, *devletin, her siyasi iktidar tipine ortak nesnel nitelikleri vardır. En basitinden en karmaşığına her toplum vazgeçilmez bir sosyal mantığa uyar ve bu yüzden tüm siyasi birlikler benzer özellikler gösterir. Her toplum tipinin, toplum olduğu için uyduğu bir genel mantık belirlenebilir. Her siyasi iktidar tipi, kaçınılmaz olarak Yasa'yla uygulama arasında bir bağ kurar. Siyasi iktidar tipleri arasındaki farklılıklara göre, Yasa'yla uygulama arasındaki bu "siyasi iktidar ilişkisi", örneğin devlette kurulduğu gibi, Antik Yunan sitesinde de, Firavunlar Mısır'nda da, basit bir toplulukta da mutlaka kurulur, ama başka biçimlerde kurulur. Demek ki, siyasi iktidar tiplerini farklılaştıran kesintilerden sözedildiğinde, anlaşılması gereken, her şeyden önce Yasa'yla uygulama arasındaki siyasi iktidar ilişkilerini farklılaştıran kesintidir. Bu kesinti de, Yasa'yla uygulamanın ayrı tutulduğu toplum tipleriyle, Yasa'yla uygulamanın dünyevi alanda biraraya ya da karşı karşıya getirildiği toplum tipleri arasındadır. Bu iki ana tip altında yeralan farklı alttipleri düşünmek mümkünse de, devletli toplumlarla ("kral-devlet" ya da kişiselleşmiş siyasi iktidar tipi-"ulus-devlet" ya da kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi) devletsiz toplumları ayıran özelliğin, birincilerde Yasa'nın dünyevi niteliği, ikincilerdeyse dünyevi olmayan dışsal niteliği olduğu söylenebilir.*

Bu siyasi iktidar tanımlamasını açmadan önce, devletli toplum/devletsiz toplum ayrımı açısından, devlet dışında düşünmeyi engelleyen genelgeçer bir mantığı sorgulamak gerekecektir; çünkü yukarıdaki tanım doğrultusunda yeni bir siyasi iktidar düşüncesi oluşturmak için, önce söz konusu engel aşılmalıdır. Hegel'i anmak gerekirse, tarih devlete (Alexandre Kojève'in yorumuyla, modern liberal demokratik devlete[11]) ulaşarak son bulan bir süreçtir ve bu asıl amaç başka her şeyi önemsiz kılar. Bu anlayışa göre, her şey devlete göre anlamlı ya da anlamsızdır. Toplum tipleri açısından da, her toplum devletli topluma ilerleyen tekçizgili bir tarihin aşaması olarak önem taşır ve tabii devletli toplumdan geriye doğru, en basit topluma doğru gidildikçe de toplumlar önemsizleşir. Öyleyse, çeşitli toplum tipleri arasında, niteliksel bir farklılık değil, yalnızca bir derece farkı vardır. Onlar, iç dinamikleri gereği, sosyal yenilenmeye açık olduklarından, değişiklik mutlaka gerçekleşmese bile, devletsiz toplumun olası geleceği,devletli toplumdur... Bu tez, birbirini izlediği varsayılan her toplum tipini, bir öncekine göre karmaşık, bir sonrakine göre

10) Sabri F. ÜLGENER. *İktisadi çözülmenin ahlâk ve zihniyet dünyası*, s. 27, 28.
11) Francis FUKUYAMA. *Tarihin sonu ve son insan*, s. 257.

basit kılan, sosyal yenilenme kavramıyla belirlenmiş bir tezdir. Tezin mantıksal bir sonucu da, devlete uzanan süreçte, yalnızca, yöneten/yönetilen ayrımıyla belirlenmiş toplumların –bölünmüş toplum– siyasi iktidarlı ya da kısaca siyasi toplumlar sayılmasıdır. Evrimci yaklaşım, bölünmemiş toplumları siyaset dışı ya da siyasi iktidarsız toplumlar olarak bir kenara –tarihsiz toplumlar olarak tarih dışına– itecektir. Söz konusu tavır, bir kez daha, kaydadeğer tek sosyal tipin devletli toplum olduğuna, diğer toplum tiplerinin de ancak ona göre tanımlanabileceğine ilişkin savlara denk düşer. Bu mantık da ikiye ayrılır: Bazı düşünürler, yöneten/yönetilen ilişkisinin görüldüğü her tür toplumu devletli sayarken (devleti sınıflı toplumlarla başlatanlar), başkaları bunlardan bir kısmını devletli toplum saymayacaktır (devleti daha sonraki bir aşamaya denk düşürenler). Ama ne olursa olsun, söylemi belirleyen hep, zorunlu olarak ulaşılması gereken sosyal aşamaya denk düştüğü için, devlet olarak kalacaktır. Bu yaklaşım, siyasetle devleti özdeşleştiren biçimde, siyasi araştırmaların nesnesini de devlet olarak sunacaktır... Ama her şey devletse, devlet hiçbir şeydir. –Hatta bu durumda, devletin bir sonu olduğunu ileri sürmek de imkânsızlaşacaktır; çünkü devlet hemen her tür siyasi yapılanmayla özdeşleşiyorsa, onun sonunun gelebileceğini düşünmek anlamsızdır. "Siyaset eşittir devlet" tanımı benimsenirse, bir siyasi iktidar tipini (devlet) farklı siyasi iktidar tipleriyle kıyaslayarak, bu tipi diğerlerinden ayıran ya da onu diğerlerine benzer kılan özellikleri saptamak mümkün olmaz. Yalnızca, ondan çıkarsananlarla, ona göre, dünyanın anlamlandırılmasına çalışılabilir.

Ama *dünyaya devletin penceresinden bakmaktansa, "Siyasi iktidar nedir?" sorusunu sormak ve devleti başka siyasi iktidar tipleri arasında bir tip olarak sınırlamak*, araştırmacıya farklı bir kapı açabilecektir. Bu yapılabildiği zaman, devletsiz herhangi bir toplumu, devletli toplum mantığıyla değerlendirmek anlamsızlaşacaktır. Siyasi iktidar tipleri arasında bir değer farklılığı yoktur. Devletin en üste koyulmasını gerektiren hiyerarşik bir siyasi iktidar tipleri ilişkisi olamaz. *Siyasi iktidar tipleri, Yasa'yla uygulama arasında kurulan farklı siyasi iktidar ilişkilerine göre, ayrılırlar.* Bu savın tabii sonucu da, evrimci savın tam tersine, bölünmemiş toplumların özerk bir siyasi yapılanma sunduklarını söylemek olacaktır. *En basit toplumlar bile, yöneten/yönetilen ayrımını tanımasalar da, kaçınılmaz olarak belli bir Yasa'ya göre düzenledikleri, sosyal düzen ardında Yasa/uygulama bağını mutlaka kurdukları, toplum Yasa'yı uygulamak üzere bir bütün olarak zorlayıcı güce dönüştüğü için, siyasi ve hukukidirler. Bunlarda sosyallik, siyasilik ve hukukilik özdeşleşir. Aslında sosyal, siyasi ve hukuki ayrımları, çok*

sonra devreye girecektir. Basit toplumların çıplak biçimde sundukları yapılanmada, sosyallik kurallarla düzenlenmek, kurallarla düzenlenmek (kurallara boyun eğmek gerektiğine göre) de Yasa'yla uygulama arasında siyasi iktidar ilişkisi kurmak, dolayısıyla da, aynı zamanda hukuki bir düzen oluşturmak demektir.

Siyasi iktidar olgusu, bir kez daha, bir siyasi iktidar tipinden başka şey olmayan devleti aşan bir olgudur. Araştırma konusu olarak ele alınan siyasi iktidar olgusunun devleti de içeren bu kapsayıcı tanımı, bir başka sonuç daha doğurur: *Devletin hukuk yarattığına ilişkin kuramların sınırı da, devletsiz toplumlardır. Siyaseti ve iradeciliği hukukun önüne oturtan bu kuramlara karşı, söylenebilecek olan şey, basit toplum örneğinde sosyallikle aynı anlama gelen siyasilik ya da hukukilik gözönüne alınırsa, devletli ya da değil her toplumun siyasi olduğu ölçüde, aynı anda hukuki de olduğudur.*

Siyaset/hukuk, siyaset/sosyallik ayrımları modern düşünsel ayrımlardır. Bu ayrımlar, başka bir dünyada hiçbir şey ifade etmeyeceklerdir. Eski toplumlarda, hukuki ve siyasi, sosyallik içinde aynı anlamı taşır. Modernler siyaseti dünyevi bir alanda düşünebilmeye başladığı andan sonra, söz konusu kavramsal ayrımlar ve karşıtlıklar belirmiştir. Bu sonucu da, insanları yasaların yaratıcısı yapan düşünce doğurmuştur. Yasa'nın dünyevi olmayan bir odakta yazıldığına ilişkin eski düşünce, hiyerarşik yapısı içinde, bu tür ayrımları gereksiz kılıyordu. Her şeyden önce, tabii hukukun belirleyici olduğu bir düşünsel çerçevede, gücün kullanımı, meşruiyet açısından hayati bir sorun yaratmıyordu. Tabii yasaya uygun olan davranışı ya da ona uyumlu uygulamayı saptayabilmek, sorunu çözüyordu. Ama modern düşüncenin pozitivist özelliği, Yasa yaratıcı insanı düşünürken, hem meşruiyet sorununun çok karmaşık bir hal almasına, hem de yukarıdaki türden kavramsal karşıtlıkların doğmasına yol açtı.

Tabii bu saptamayla, devleti hukukun önüne yerleştirmekten kaçınılırken, bunun tersini yapmaktan da kaçınılacaktır. Bir başka deyişle, soyut bir hukuk kavramını devletin ya da herhangi bir siyasi iktidar tipinin ya da genel olarak sosyalliğin önüne (örneğin çok kullanılan bir deyimle *Hukukun Üstünlüğü*'nden sözederek) rastgele yerleştirmenin bir anlamı yoktur. Hukukun üstünlüğü sözcüklerinin hemen karşılaşacağı bir soru, "gönderge"ye ya da meşrulaştırıcı odağa göre belirlenecek olan, "Hangi hukukun?" sorusudur. Bu soruyu cevaplandırmadan önce, hukuk sistemleri arasındaki çeşitli benzeşmezlikler bir yana, modernizmin, kaynağı insanda ya da toplumda arayan pozitivist anlayışıyla, gelenekselciliğin, kaynağı kutsal bir odakta arayan tabii hukuk anlayışı arasında, yeni/eski (yasa yaratıcı olarak düşünülen devletli modern toplumla/yasa yara-

tıcı olarak düşünülmeyen geleneksel toplum) değişikliğine denk düşen kesin bir ayrım yapılmalıdır. Ancak ikinci anlayış açısından, sosyal ve siyasi olana öncel genel bir hukuk üstünlüğünden sözedilebilir. Açıkça bu geleneksel yorumdan yana olmayanlarınsa, hukuki ve siyasi olanın her türlü sosyallikle eşzamanlı olduğunu ve farklı toplum tiplerine göre, bir hukuku değil, hukukları düşünmeleri gerekecektir... Ortak bir model ya da her toplumu hukuki yapan kaçınılmaz Yasa/uygulama ilişkisine gelince, o da ancak, yeniyle eski arasındaki bu temel düşünsel ayrılığın ötesinde aranabilir.

Devletin özelliği, bütünüyle modern bir kavram olan egemenlik sayesinde, Yasa'yla uygulama arasındaki siyasi iktidar ilişkisinin salt dünyevi bir alanda kurulduğunu düşündürmesidir. José Antonio Maravall'in *Estado moderno y mentalidad social*'de (*Modern devlet ve sosyal zihniyet*) yazdığına göre, egemenlik sözcüğü (*soberanidad*) ilk kez XIV. yüzyılda, López de Ayala tarafından, kralın üstün gücünü anlatmak için kullanılmıştır[12]. Kısaca, "yüce otorite" ya da "siyasi bütün içinde yüce otoriteye ilişkin soyut ilke" diye tanımlanabilir. Gündelik dilde gücü, daha doğrusu meşrulanmış gücü anlatmak için kullanılsa da, otorite ve ilke kavramlarına gönderme yapan tanımda da görüleceği gibi, modern siyasi-hukuki sözcüklerin en soyutlarından biridir. Bu soyutlamanın boyutlarını kavrayabilmek için, Orta Çağ siyasi düşüncesinden modern düşünceye nasıl geçildiğini, bu geçiş sayesinde ortaya çıkan farklı bir meşrulaştırma sistemi içinde, egemenlik diye adlandırılacak yepyeni bir kavramın nasıl doğduğunu izlemek gerekecektir. Yeni Çağ'ın başlangıcında, monarşiler döneminde, ulus fikrinin tam anlamıyla gelişmemiş olduğu bir dönemde, dünyevi alanın mutlak efendisi monarkın Yasa'yla uygulamayı (onları birleştirerek) elinde tuttuğu, dolayısıyla çağın yeni icadı kral-devletin kendi kendini doğruladığı söylenebilir. Bu görüş açısından, devlet, egemenlik sayesinde, varlık nedenini ve amacını kendinde bulan bir siyasi iktidar tipidir. Devleti monarşinin çocuğu olarak görenler ve özde ikisi arasında fark olmadığını söyleyenler için, modern devlette de, Yasa'yla uygulama aynı biçimde bir araya gelmiştir. Bu, genelde devlet/ulus ikilemi karşısında, Thomas Hobbes'dan Hans Kelsen'e, Francisco Suárez'den Carl Schmitt'e ağırlığı devlete verenlerin söylemidir. Ulusu devletten ayırmaz ve deyim yerindeyse Yasa yaratıcı olarak devleti görürler. Bir başka deyimle meşruiyet ilişkisini yöneticilerle devlet arasında kurarlar. Bu savın karşısındaysa, ağırlığı devlet karşısında ulusa verenler, Yasa'yla uygulama arasındaki yeni ilişkiyi, birbirlerinden farklılaştırdıkları iki bütün arasında,

12) José Antonio MARAVALL. *Estado moderno y mentalidad social I*, s. 277.

ulusla (ya da sivil toplumla) devlet arasında kuracaklardır. Meşruiyetini kendinde bulan siyasi iktidar tipi ya da kral-devlet, Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a geçilirken beliren düşünsel kargaşada "devlet benim" diyenin siyasi gücü ya da kişiselleşmiş bir siyasi iktidar tipidir. Bu da modern kavramsallaşmanın henüz tamamlanmadığı bir dönemin, siyasi iktidarı (Yasa'yla uygulama arasındaki ilişki) düşünme biçimidir. "Sözleşme" kavramıyla beslenmiş eksiksiz bir "egemenlik" kuramında, siyasi iktidarın birbirinden kısmen de olsa ayrı tutulabilen iki unsuruna gerek duyulacaktır. Kralın kişiliğinde ayrışmaz biçimde kaynaşmış Yasa/uygulama değil, aralarında bir bağ kurulabilecek kadar birbirinden ayrı düşünülebilen Yasa ve uygulama... Böylece *modern devlet, meşruiyetini kendisinden değil, modern dünyevi ilke olarak karşısına oturtulan modern yasa yaratıcıdan ya da ulustan alacaktır. Egemenlik ulusundur sözcüklerinin anlamı budur. Devlet ya da modern uygulayıcı aygıt meşruiyetini ulusta arayacaktır. Ya da egemenlik Yasa'yla uygulama arasında kurulan modern siyasi iktidar ilişkisini anlatan kavramdır. Dolayısıyla da egemenlik, modern siyasi iktidar tipi olarak devleti (kral-devletten çok ulus-devleti) anlatan kavramdır.* Modern düşünce, monarşiden devralınan mirası ulusa teslim etmiştir. Etmek zorundaydı. Tüm etkileyici görünümüne karşın, bu geçiş döneminin efendisi, mutlak hükümdar diye adlandırılan bu yönetici sanıldığı kadar güçlü değildi. O artık, mutlakiyetçi düşünürlerin tüm kuramsal çabalarına karşın, meşruiyetini uyrukların oluşturduğu sosyal bütünde aramak ve böylece kendi sonunu hazırlamak zorundaydı. "*Respublica*"ya verilen modern anlamın (cumhuriyet) burada bir yönüyle devreye girdiği söylenebilir. Cumhuriyet, bu aşamada, halka (ulus yerine kullanılan kavram) verilen önemle, devletin ağırlığını dengeleyen bir anlam kazanacaktır: Devlete karşı cumhuriyetçiler...

"Dünyevi yasa yaratıcı olarak" devlete önem veren mutlakiyetçi görüşün de, ulusa ya da halka önem veren liberal görüşün de pozitivist görüş olduğunda kuşku yoktur. Ancak devleti öne çıkaran pozitivizm karşısında, ulusu öne çıkaran pozitivizmin çok farklı olduğunu söylemek de gerekecektir. Bu farklılaşma, birinci görüşün, yasa yaratıcı rolü neredeyse bilinçli bir kurucu güce (kral ya da halk, egemenin iradesi) bağlamasından, ikinci görüşünse yasa yaratıcılığı belirsiz bir sosyallikle özdeşleştirmesinden doğmaktadır... Ayrıca, yalnızca olumlu anlamda devleti öne çıkaranlar değil, devletin mutlakiyetçi yorumunu olumsuzlayanlar da, Yasa'yla uygulama arasında bir ayrışma bulunduğunu kabul etmeyeceklerdir.

Liberal "devlet/ulus ikilemi"nin günümüzdeki adı devlet/sivil toplumdur. Bu devlet/ulus ya da devlet/sivil toplum ayrımı, kral-devlet öncesi tüm dönemlerin Yasa/uygulama ayrımına benzetilirse, "*Yasa ve ruhani*

olan/uygulama ve dünyevi olan" ayrımının yerini, modern dünyada, "*Yasa yaratıcı sivil toplum/uygulayıcı aygıt devlet*" ayrımının aldığı söylenebilir. Geleneksel kutsal/kutsal olmayan ikilemini, modern toplumda devlet/sivil toplum ya da sivil toplum/devlet ikilemi karşılayacaktır. Mutlakiyetçi düşünce, devleti kutsallaştırdığı ölçüde, kişiselleşmiş siyasi iktidar tipine (kral-devlet) yaklaşırken, ulusu neredeyse devlet içinde eritirken, liberal düşünce ulus ya da sivil toplumu yücelterek, devleti somut bir uygulama aygıtı olarak tasarlayacaktır. Ne var ki liberaller için de mutlakiyetçiler için de, aralarındaki önemli yaklaşım farklılıklarına rağmen, Batı siyasi hukuki kavramsallaşma alanı, içinde, devlete göre düşünülebilen bir kapalı av alanıdır. Kendini anlamlandıran bu alanda geçerli mantıkla, önce bu sistemin, sonra da farklı sistemlerin temellerine ulaşmak imkânsızdır. Farklı tarihler yaşamış ya da yaşayan, kendisini farklı düşünmüş ya da düşünen sosyal yapılanma türlerini kavramak, ortak temelleri içselleştirerek gizleyen mantığın dışına çıkmayı gerektirir: Anlaşılmaya çalışılan ve anlatmaya yaradığı düşünülen kavramlar, sistem içinde ve birbirleriyle bağlantıları çerçevesinde, anlatmak yerine, kendilerini, sistemi ve diğerlerini anlamlandıran bir bütün oluşturdukları, anlamlandırma süreci bir belirsizleştirme sürecinden başka şey olmadığı, önce kendi kaynağını gizlediği, sonra farklı kendi değerleriyle yaklaşıp, o yapıdaki aynı kaynağa gözlerini kapadığı, av alanında avlanacak şey göremediği ya da görse bile, onlara bir anlam veremediği için...

Hobbes'un devleti tanımladığı *Leviathan* başlıklı kitabın kapağında, bir elinde asa, öteki elinde kılıç tutan bir devin resmi vardır. Asa otoriteyi, kılıç da gücü temsil eder. Bu iki unsuru birarada düşünmeden devleti düşünmek mümkün değildir. Devlet kendisine itaat edilmesini sağlayan zorlayıcı gücünü ona meşruiyet kazandıran, yönetilenlerin rızasını sağlayan otoritesiyle birleştirir. *Potestas* artı *auctoritas*. Bu iki unsur, siyasi iktidarın kullanımı ve ilkesi diye adlandırılır: Hobbes'un devletinde ilke ve kullanım biraraya gelir... Yönetme eylemi, kaçınılmaz olarak, yönetenin şu temel soruyu karşılamasını gerektirir: Neden ya da ne adına yönetilir? Yönetebilmek için, buyrukların, güç kullanımıyla uygulatılması gerektiğinden, bu gücü kullanma hakkı nereden alınır? Soru bir "meşruiyet" sorusudur. Hobbes'un devleti soruyu, "dünyevi bir alanda, kullanımı ilkeyle kaynaştırarak" karşılar. Meşruiyetini gücüyle otorite arasında kurulabilecek en yakın ilişkiyi kurarak sağlar: Yönetmek için gücü kullanır, çünkü onu sahip olduğu otoriteden alır. Devlet güç ve aynı zamanda o gücün kaynağıdır. Bu ilişki, otorite ya da ilkenin yerine Yasa, gücün ya da kullanımın yerine de uygulama sözcükleri oturtularak açıklanabilir:

Devlet uygular ve bu uygulamanın yasallığı tartışılamaz, çünkü Hobbes'un devleti aynı zamanda Yasa söyleyendir...

XVII. yüzyıl ortasında oluşturulan bu iradeci kuram, siyasi düşünce tarihi açısından çok belirleyici olmuştur. Hobbes sonrasında, devleti düşünmeye yönelik tüm kuramsal çabalar, özellikle liberallerin ulus unsuruna ağırlık vererek devreye soktukları ince ayrımlara rağmen, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımını kaynaştıran bu kuramı bütünüyle aşamamış, bir Gordion düğümünü çözememişlerdir. Yasa yaratıcı olarak ulusun kendini kurallandırdığına ve devletin yalnızca bu kuralların uygulanmasını sağlayan bir aygıt olduğuna ilişkin sav, devletin bu düzlemde ulustan yeterince uzaklaştırılarak düşünülebilmesini sağlayamamıştır. Her şeyden önce, ulus, "bireysel" olandan koparılarak, kendisini oluşturan bireylerin sayısal toplamından farklı bir bütün gibi düşünüldüğünden, Yasa yaratıcı olarak sunulsa da, karşısına oturtulduğu bir başka soyut bütünle çakışır. Deyim yerindeyse, bir kavramın yerine, böylece, hemen hemen aynı şeyi anlatan bir başka kavram bulunmuş olur. Devletin basit bir aygıt gibi görülebilmesini engelleyen budur. Bu siyasi iktidar tipinde, Yasa, onu uygulayandan tutarlı bir biçimde ayrılabilseydi, devlete yalnızca başka bir düzlemde söylenen Yasa'nın belirlediği aygıt denilebilirdi. Ama adı üstünde, ulus-devlette, Yasa ve aygıt sözcükleri biraraya gelir ve devleti düşünmek Yasa'yı, Yasa'yı düşünmek ulusu, bunların hepsini düşünmek de ulus-devleti düşünmek olur. Bunda da aykırı bir yan yoktur. Elbette yasaları insanlar yapar. Ama Yasa onları aşar. Kimse "kurallar şu kişinin, şu kurulun, şu kümenin bağımsız buyrukları olmalıdır" diyemeyeceğine göre, yasa ancak sosyal bütünün yaratısı olarak sunulabilir. O zaman da, böyle soyutlaştırılması ve genelleştirilmesi gereken Yasa'yı, o soyut bütünle çakışan (ulus-) devletten ayırmak zorlaşır. Devleti düşünmeyi mümkün kılan da zaten söz konusu bütün olmuştur: Modern meşruiyet belli bir dünyevi alan (toprak) üzerinde, belli bir sosyal bütünde (halk) aranmıştır... Yöneticilerin ötesinde, ama toplum içinde uygulamayı meşrulaştıran bir Yasa odağı arama zorunluluğu, deyim yerindeyse görünenle/görünmeyenin aynı zaman ve mekânda düşünülmesini gerektirecektir. Toplum kendisini modern kılan şizofrenik yapıya böyle kavuşacak, gerçekle gerçek olmayan ulus-devlette biraraya gelecek, siyasi bütün kendini aynı anda hem insansızlaştırılmış, hem de nesnel ilişkiler içeren bir "birlik" biçiminde ikiboyutlu olarak sunacaktır. Hem Yasa yapan insani bir odak, hem de düzenleyici bir aygıt olarak...

Léon Duguit, bu bağlamda, *Souveraineté et liberté*'de (*Egemenlik ve özgürlük*), Hobbes'un egemeniyle Rousseau'nun egemeninin –Leviathan'ın

ya da egemenin iradesinin üstünlüğünden genel iradenin üstünlüğüne– ne kadar kolay yer değiştirebileceklerini gösterecektir: Düşünür, egemenlik kuramının eksiksiz bir niteliğe 1789'da kavuşacağını söyler. Bu, egemenlik kuramını Rousseau'nun genel irade kuramıyla çakıştıran görüştür. Duguit'nin tanımıyla egemenlik bir iradedir. Ama bu öyle bir iradedir ki, başka hiçbir iradede bulunmayan niteliklere sahiptir. Egemenlik diye adlandırılan iradenin kendine özgü niteliği, yalnızca kendi kendisi tarafından belirlenmesidir. Egemen iradeyi harekete geçmeye itebilecek tek neden, ancak kendinden kaynaklanan bir nedendir. Bu da egemenliğin kendinden üstün bir gücü ya da rakip bir gücü asla tanımayacağını söylemektir. Öyleyse egemenlik, hakimiyet alanı içindeki başka tüm iradelere üstün bir iradedir. Duguit, söz konusu tanımın, *kralın tanrısal yönetme hakkı yerine halkın tanrısal yönetme hakkını oturtarak, teokratik nitelik de taşıyan, bir modern ulusal egemenlik kuramı yarattığını* söyleyecektir. Buraya varmak için, her şeyden önce, kendisini oluşturan bireylerden ayrı bir kişilik taşıyacak, yine o bireylerinkinden farklı bir bilinç ve iradeye sahip olacak bütünü ya da ulusu düşünebilmek gerekecektir. Rousseau'nun sözleşmeci toplumunun iradesi ya da genel irade, bireysel iradelerin toplamından farklı bir gerçeklik olarak ortaya çıkan ulus iradesinden başka bir şey değildir. Bu egemen iradedir ya da egemenlik denen şey ulusundur. Duguit'ye göre, modern dönemin ürünü olan ve Rousseau'nun deyimiyle ortak bir bilince sahip olan ulusun[13] ... Duguit'nin bu tanımı, Rousseaucu genel irade kavramıyla pekişmiş bir egemenlik ve ona bağlı ulus-devlet kuramının, bireysel düzlemde tüm farklı iradeleri ezen ve yokeden, uluslararası düzlemde de evrensel dayanışma ülküsüne aykırı tehlikeli bir kuram olduğunu vurgulamaktadır. XVII. yüzyıl başlarından XX. yüzyıla uzanan bir süreçte, egemenliği ulusal bağımsızlıkla, ulusal bağımsızlığı da uluslararası ilişkilerde denetimsiz olmakla özdeşleştiren modern devlet düşüncesi açısından, savaşın yerini alabilecek kadar etkin bir başka uluslararası çözüm yöntemi de bulunamamıştır[14].

XVII. yüzyılın ilk yarısında, Suárez'in uluslararası alanı bir savaş alanı olarak tanımlaması, onu, aynı tavrı sergileyen Hobbes'un önceli yapacaktır. Ama yalnızca Hobbes'un değil, bazı XX. yüzyıl düşünürlerinin de fikir babası Suárez'dir. "Pufendorff devleti ele alırken Suárez'in mirasçısından başka bir şey değildir, Rousseau'nun sosyal sözleşmesi de olsa olsa bir Pufendorff vülgarizasyonudur" diyen Carl Schmitt bunlardan biridir: Bu alman düşünür, II. Dünya Savaşı öncesinde, Suárez tabii hu-

13) Léon DUGUIT. *Souveraineté et liberté*, s. 17, 43, 78, 91-95.
14) Hannah ARENDT. *Şiddet Üzerine*, s. 11, 12.

kukçuların haklı savaş kuramlarına nasıl sırtını çevirdiyse, aynı biçimde, salt ahlâki ya da salt hukuki nedenlerle sürdürülecek bir savaşın anlamsızlığını vurgulayıp, savaşın kutsal ya da ahlâki açıdan iyi olamayacağını belirtir. Savaşı belirleyebilecek tek güç devlettir. O *jus belli*'ye ya da düşmanı göstermek ve onunla savaşmak hakkına sahiptir ve bu hak doğrudan doğruya devletten kaynaklanır. Devlet, en yetkin, en üstteki siyasi birlik olarak, savaşma imkânı diye adlandırılabilecek şaşırtıcı bir güce sahiptir. *Jus belli* de bu güçten başka bir şey değildir. Schmitt'in devlet anlayışında güç ve hak kavramları, bu düzlemde birbirine karışır. Bu devlet, ülke sınırları içinde huzur, güvenlik ve düzen sağlama konusunda nasıl tek belirleyiciyse, uluslararası alanda da savaşma ya da savaşmama konusunda tek belirleyicidir. Bu keyfi belirleyiciliğin ötesinde, savaşın normatif hiçbir niteliği yoktur. Onun dışında, insanları birbirlerini yoketmeye yöneltebilecek yeterince haklı bir neden ya da norm, yeterince kusursuz bir tasarı, yeterince önemli bir sosyal ülkü, bir meşruiyet ve bir yasallık olamaz. Ahlâk ya da hukuk kuralları uyarınca savaşılmaz. Savaşın bir kurala ya da ülküye dayanarak doğrulanmaya ihtiyacı yoktur. Herhangi bir devlet tarafından gerçek bir düşmana karşı açılmış olması yeterli haklılık nedenidir[15].

Bu modern ulus-devlet Mantığı'nı oluşturan sözleşmeci kuramlar, yeni siyasi-hukuki düşünceyi belirlemiş, özellikle de onun pozitivist özelliğini pekiştirmiş çok önemli kuramlardır. Onlar sayesinde ulus denen soyut bütünü düşünmek ve egemenlik kavramıyla belirmeye başlayan devlet düşüncesine sözleşme unsurunu ekleyerek, yeni sistemi (ulus-devlet) eksiksizleştirmek mümkün olacaktır. *Sözleşmeyle gündeme gelecek olan düşünce, insanların içinde yaşadıkları sosyal ve siyasi sistemin yaratıcısı oldukları düşüncesidir. Bu Yeni Çağ'a kadar tanınmayan bir düşünceydi. İnsanların itaat ettikleri yasaların yaratıcısı da olduklarını anlatan egemenlik kavramına gerçek anlamını da işte bu yüzden sözleşme kuramı kazandırabilirdi.* Ama bunun için, Rousseau'yu da beklemek gerekmez. Duguit hem teoride, hem de pratikte egemenlik düşüncesinin eksiksizce ortaya çıktığı an olarak 1789'u gösterirken haksız olmasa da, sözleşme düşüncesinin oldukça anlamlı biçimde belirmeye başladığı dönem XVI. yüzyıldır. Örneğin Bodin, sözleşmeyi, dolayısıyla da ulus kavramını içeren bir egemenliği düşünememiş olsa bile, ondan daha önce sözleşmeci olan düşünürler vardır. Düşünce tarihi, genelde Hobbes'u ilk sözleşmeci olarak sunsa bile...

15) Carl SCHMITT. *Considérations politiques*, s. 79, 16, 29, 30, 33-35.

XVI. yüzyıl ortalarında Bartolomé de Las Casas (1474-1566), ayrıntılı bir tanımlamasına girişmese bile, her toplumun temeline sosyal sözleşmeyi oturtacaktır. Bu anti-feodal siyaset düşünürü, "gücü meşrulaştıran tek olgu toplum üyelerinin özgürce belirlenmiş rızasıdır" derken, geleceğin ulus-devletini düşünecektir. Onun toplumunda, sözleşmeye aykırı davranarak zorbalığı seçen krala karşı direnmek hem bir hak hem de bir ödevdir... Toplum her durumda bağımsızlığını ve kendi kaderini belirleme hakkını elinde tutar. Gücün tek kaynağı odur... Las Casas'ın kuramı, ana hatlarıyla, kendisinden sonra oluşturulacak sözleşme kuramlarından farklı değildir[16] Modern sözleşme kuramının tohumlarının, XVI. yüzyılın ikinci yarısında, protestan düşünürler tarafından atıldığı genel olarak kabul edilse de, dominiken Las Casas'ın, daha önce, sözleşmeden, rızadan ve direnme hakkından sözetmesi, bu kanının pek doğru olmadığını göstermektedir... Bir başka dominiken de, okurlarına, ister istemez, sözleşme fikrinin XV. yüzyıldan miras kaldığını düşündürtecektir. 1530'lu yıllarda, Vitoria, siyasi bütünün insan yaratısı bir kurum olduğuna inanmadığını söyleyecek, dolayısıyla da sosyal sözleşmeden haberi olduğunu, bir olumsuzlamayla anlatacaktır: Ona göre, "Siyasi güç tabii hukuk kökenlidir. Tabii hukukun yaratıcısı da yalnızca Tanrı'dır. Öyleyse, siyasi gücün bir insan icadının ya da bir insan yaratısı hukukun ürünü olmadığı, Tanrı'dan kaynaklandığı açıktır"[17]. Tabii hukukçu Vitoria, bu önermesiyle pozitivizmi ya da iradeciliği reddederken, yine de, döneminde böyle eğilimlerin varolduğunu kanıtlamaktadır.

Calvin öncesi sözleşme kuramını sistematik biçimde izlemek güçse de, XV. yüzyılda bile bilindiği açık olan bu kuramın tohumlarını farklı birkaç yerde aramak gerekecektir: Öncelikle Antik Yunan düşüncesi Epikürizm ve Sofizm'den belli bir sözleşme fikri almıştır. Hıristiyanlık da, Ahit anlayışıyla özel bir sözleşme inancı yaymıştır. Aquinolu Tommaso'nun yenilediği "Güç, yöneticiye, halk aracılığıyla Tanrı'dan gelir" anlayışı, sonraki dönemin sözleşmeci yaklaşımını belirleyen önerilerden biridir. Ayrıca, feodal dönemin, insanlar arası somut ilişkileri genelde sözleşmeler üstüne inşa eden pratiğiyle, sözleşme düşüncesine özel bir katkıda bulunmuş olması mümkündür. Vitoria'nın tavrı, sözleşme kavramının, skolastik düşünceyle modern düşünce arasındaki büyük kırılmaya ve tabii hukuktan pozitivizme geçişe denk düştüğünü yeterince anlatmaktadır. Bir ör-

16) Mauricio BEUCHOT. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, s. 48, 49; Ramón QUERALTO. "Síntesis doctrinal del pensamiento de Bartolomé de Las Casas". *Autour de Las Casas. Tallandier*, s. 156-159.

17) Francisco de VITORIA. *Leçon sur le pouvoir politique*, s. 43, 45.

nek vermek gerekirse, direnme hakkı skolastik düşünürler tarafından da dile getirilmiştir. Ancak burada direnme, tanrısal yasalara uymayan zorbaya ya da tanrısal yasalara aykırı biçimde yönetici olana Tanrı adına karşı çıkmaktır. Oysa modern düşünce, sözleşme yaparak gücü devreden ya da yöneticiyi yetkilendiren kurucu bireyler topluluğu karşısında yöneticiyi sorumlu kılmakta ve birey, direnme hakkını bu kez, sorumluluğunu yerine getirmeyen yöneticiye karşı, kendi adına, dünyevi bir çerçevede kullanmaktadır. Değişen topludurum, devlet, egemenlik, sözleşme, ulus kavramlarının yerli yerine oturduğu bir düşünsel alanda, skolastik direnme hakkını bütünüyle dönüştürerek, ona modern anlamını kazandırmaktadır. Söz konusu düşünsel alan, pozitivizmin belirlediği alandır. Düşünce tarihi sosyal sözleşmeci düşünürleri, tabii hukukçular kategorisi içine sokmak gibi tuhaf bir alışkanlığı yıllardır sürdürse de, *sözleşme fikri, iradeci özelliğiyle, siyasi, sosyal ve hukuki olanın kaynağına bireyi ya da toplumu oturtarak, açıkça pozitivist bir yaklaşım olarak belirir.* Liberal ya da değil, tüm sözleşmeci düşünürler, devletin ya da toplumun kaynağına insanlar arası bir sözleşmeyi (sosyal ya da siyasi) oturturken bir anlamda pozitivisttirler. Bu çerçevede, Hobbes'u Spinoza'dan, Rousseau'yu Locke'dan ayıran bir şey yoktur.

Tabii, sözleşme fikri daha önce belirmiş olsa bile, tam da Bodin'in sözleşme özürlü bir egemenlik kuramı oluşturduğu yıllarda, art arda sözleşmeci metinler yaratan protestan düşünürleri gözardı etmek doğru olmaz. Çünkü bu, Reform düşüncesinin devlet düşüncesine katkısını küçümsemek olacaktır. 1574'te yayınlanan *Le réveille-matin des français et de leurs voisins* (*Fransızların ve komşularının çalar saati*), aynı yıl Théodore de Bèze'in yazdığı *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (*Yöneticilerin uyrukları üzerindeki hakları*), George Buchanan'ın 1579'da yayınlanan *De jure regni apud Scotos*'u (*İskoçya'daki krallık yönetimi üzerine*) ve Philippe du Plessis-Mornay tarafından yazıldığı ileri sürülen *Vindiciae contra tyrannos* adlı metinler, ana konuları olan direnme hakkını, ortak bir tavırla, sözleşme (siyasi) fikrine dayandıracaklardır. Protestan düşünürlerin çabası, öncelikle, katolik krallar karşısında protestan uyrukların güvence altına alınmasına yöneliktir. Ancak daha derinde, bu tavrın, ortaya çıkan yeni koşulların ürünü olduğunu kabul etmek gerekecektir. Reform hareketinin, özellikle Orta ve Kuzey Avrupa'da belirmeye başlayan "ulus-devletler yapılanması"na denk düşmesi bunu kanıtlamaktadır. Machiavelli'nin hükümdara yönelttiği "Tek ol, modern anlamda kral ol" önerisini siyasi tarihte ilk yenileyen kimdir? diye bir soru sorulursa, verilmesi gereken cevap "Luther" olmalıdır. Luther Tanrı'yla kul arasında gereksiz bir aracı

olarak gördüğü Papalık'a savaş açarken, öncelikle, Katolik Kilise'nin etkinliğinden kurtulmaya çalışan modern prenslerin sözcüsü oluyordu. Protestan Kilise'nin gerek ruhani, gerekse dünyevi güç açısından, Katolik Kilise'yle karşılaştırılamayacak ölçüde iddiasız olması, tek olmak, gücü paylaşmamak, dolayısıyla dinsel alanı da denetlemek isteyen modern kralların çok işine gelecekti. Bu devlet mantığının İngiltere'deki uzantısı olan anglikanizm, devlet dini olarak, Papalık'tan kopmuş bir ruhani örgütlenmenin kral tarafından, krallık çıkarları adına nasıl belirlendiğini gösterir. Öte yandan Luther'in dinsel anlayışı da, yeni düzenin uyrukluk anlayışına çok uygundu. Kilise'nin geleneksel önemini kaybettiği, hıristiyanı koruyan aracı bir kurum olmaktan çıktığı dünyada, protestanlar, yalnızca ilk günahın bedelini ödemek için varoldukları bir ortamda, modern kralın insafına terkedilmişlerdi. Luther'in Tanrı'sı, deyim yerindeyse, onlara sırtını çevirmişti. Onun kimi bağışlayıp, bağışlamayacağı belli değildi. Bir protestan olarak hıristiyan, ruhsal açıdan güvensiz bir ortamda dolaşan tedirgin varlığa dönüşmüştü. Dolayısıyla, dünyevi alanda terkedilmiş bu insanların gerçek efendisi yalnızca kral ve onun ardındaki devlet olabilirdi. Bu da modern anlamda birey kavramının oluşumunda, Reform düşüncesinin katkısı olduğunu yeterince gösterir. Ama, Reform Avrupa'nın bir bölümünü değiştirirken, Katolik dünya da çağın yeni koşullarına ayak uydurmak zorunda olduğunu görmekte gecikmedi. Katolik bir sözleşmeci akım, çok geçmeden, yeni siyasi iktidar tipini kesin çizgileriyle tanımlamaya başladı.

XVI. yüzyıl sonlarına doğru ve XVII. yüzyıl başlarında art arda sözleşmeci kuramlar oluşturan cizvit düşünürlere rastlanacaktır. Bunların arasında Juan de Mariana (1536-1623) köktenci bir monarkomak olarak da sivrilir. Mariana, direnme hakkı çerçevesinde, Théodore de Bèze'i, *Vindiciae contra tyrannos*'un yazarını ve başka protestan sözleşmecileri geride bırakarak, zorba kralın öldürülmesini kuramsal açıdan kolaylaştırmaya çalışacaktır. Bunun yolu da, yasallığını koruduğu sürece, krallığın, kaynağını toplumda bulacağını söylemektir. Öyleyse kral, genel iradenin ürünü olan yasalarla sınırlanmıştır. Artık modern devlet, ulusun yaratısı yasalarıyla ya da egemenlikle, kralı aşmaktadır[18]. Sözleşme, rıza, direnme hakkı gibi modern kavramların, bu çerçevede, birbirlerini nasıl anlamlandırdıklarını bir kez daha vurgulamak gerekir. Söz konusu anlamlandırma, açıkça sözleşmeci olmayan, ama sistemli biçimde rıza ve direnme hakkına

18) Antonio TRUYOL Y SERRA. *Historia de la filosofía del derecho y del estado II*, s. 174, 175; Jean-Jacques CHEVALLIER. *Histoire de la pensée politique 1*, s. 283, 284.

gönderme yapan bazı dönem düşünürlerinin de "suskun sözleşmeciler" sayılıp sayılamayacaklarını akla getirecektir. Örneğin, sözleşmeci olduğu kuşku götürmeyen *Fransızların ve komşularının çalar saatinde*, *Gönüllü kulluk üzerine söylev*'inden bölümler bulunan Etienne de la Boetie (1530-1563), üstü kapalı bir sözleşme düşüncesi oluşturmamış mıdır? Ya da açıkça iradeci bir yazar, salt bu niteliğiyle, pozitivist eğilimi ötesinde, bir yarı sözleşmeci sayılamaz mı?...

Bir başka cizvit, görünüşte tabii hukukçu, ama sözleşmeci ve pozitivist Suárez de, en az Hobbes ya da Rousseau kadar ve onlardan önce, bir mutlakiyetçi olarak belirecektir. O da genellemeyle sosyal bütünü düşünecek, özel olanı, istisnai olanı, azınlıkta olanı gözardı edecektir. Genel iradenin yasa koyucu olarak mutlak belirleyici kılınması, farklılıkları ve muhalefeti düşünmemektir. Suárez pozitivizminde de egemenlik genel iradenin keyfi hakimiyetiyle, genel irade de, çoğunluk demokrasisiyle özdeşleşir. Carl Schmitt'in, *yasakoyucu parlementer devlet* diye adlandırdığı siyasi iktidar tipinde, "hukuk bütünüyle yasa biçiminde dile getirilir" derken anlattığı budur. Ona göre, söz konusu pozitivizm, temsil sistemi sayesinde, adaleti yasallıkla, hukuku yasayla, yasayı da devlet kurallandırmasıyla eşanlamlı yapmıştır. Artık *devlet yasa, yasa da devlet* olacaktır. Yasaya karşı direnme söz konusu olamaz, çünkü bu sistemde başka yerden gelen bir otorite ya da buyruk olamaz. Yasakoyucu devlet, yasallık sistemindeki ödün vermezlik doğrultusunda, birçok hukuk kaynağının bir arada bulunmasına göz yumamaz. Modern demokrasinin mantığı gereği, yalnızca bir tek kaynağın, halk iradesinin her ortaya çıkışı Yasa diye nitelendirilir. Bu mantığın altında, demokrasinin hep olumlu yorumlanması gerektiğine ilişkin inanç yatar. Halkın, her durumda, alacağı kararlarla adaleti sağlayacağına iyiniyetle inanılır. Modern demokrasilerden hiçbiri, "halkın iyi olduğu, dolayısıyla da iradesinin her zaman yeterli olduğu varsayımı"na dayanmadan ayakta duramaz. Modern anlamda "*respublica*"yı (cumhuriyet) besleyen de aynı inançtır. Ama bu sistemde yasa, halk iradesinin, belli bir anda ortaya çıkan, geçici ifadesidir, daha doğrusu belli bir anda oluşan çoğunluğun iradesidir. Üstelik bunu bile söyleyebilmek için, eksiksiz işleyen bir temsil sisteminde, halk iradesinin, parlemento iradesiyle bütünüyle özdeşleştiğini varsaymak, parlemento iradesinin halkın doğrudan iradesi, bir başka deyişle genel irade olduğunu savunmak gerekecektir. Ama sonuçta, her demokrasi düşüncesi türdeş, birleşik, bölünmez bir halk varsayımından yola çıksa da, oyların yüzde elli biri, parlementer çoğunluğu ve sistemin yasallığını sağlar. "Kusursuz ulusal uyum varsayımı" bir yana itilirse, aritmetik çoğunluktan gücünü

alan bir işlevselciliğin, her türlü nesnelliği ve tarafsızlığı yokettiği görülecektir. Genel iradenin bu hakimiyeti, çoğunluğun azınlık üstünde kuracağı zorbalıktan başka şey olamaz. Bu mantıkla, yasal olmayan davranış ya da zorbalık, yalnızca yanına çoğunluğun desteğini almayanın tavrı olacaktır. Bu desteği alanın her yaptığı da Yasa'ya, dolayısıyla hukuka dönüşecektir. Üstelik ilk çoğunluğun oluşturulması bile, bir sistemin sonu demek olabilir. Çoğunluğun desteğini alan kesim, bu sözde yasallığı oluşturduktan sonra kapıyı kapayıp, her türlü muhalefeti yokedip, durumunu kalıcı kılabilir. Böylece çoğunluk, demokrasinin taraflarından biri olmaktan çıkıp, devlete dönüşebilir. Kaldı ki, direnme hakkının ortadan kaldırılışının, yasakoyucu parlementer devletin temel niteliklerinden biri olan yasallık düşüncesinin önkoşulu olduğu düşünülürse, ödün vermez bir genel irade çerçevesinde algılanan –Suárezci ya da Rousseaucu– demokrasinin, totaliter devletle aynı anlama gelebileceğini unutmamak gerekecektir. Bu da Schmitt'e göre, siyasetin tüm insani işler üstünde elde ettiği evrensel üstünlüğün ifadesidir[19].

Bu tür modern kavramsal açmazların, *Yasa'yı devletsiz düşünme* çabalarını yokuşa süreceği açıktır. Elbette, kurallar doğrultusunda düzenlenmemiş, bir Yasa'ya göre sosyal denetimi gerçekleştirmemiş toplum düşünülemeyeceğine göre, Yasa devletsiz düşünülebilir. Ama Yasa'nın devletsiz düşünülebildiği toplum tipleri devletsiz toplum tipleridir. Amaç devletin yerine bir modern kabileler sisteminin oturtulduğunu ya da devletlerüstü bir Yasa odağınca belirlenen düzende özerk devletlerin yokedildiğini düşünmek değilse, devletin olduğu yerde, ne devletsiz Yasa ne de Yasa'sız devlet düşünülebilir... Yasa'yla sınırlanmış devlet kavramının belirsizliği burada ortaya çıkar. Çok genel bir tanımla, kavram devletin Yasa'ya bağlı olması gerektiğini anlatıyorsa, zaten devlet bundan başka bir şey olamaz. Devlet ya da herhangi bir başka siyasi iktidar tipi, zorunlulukla, Yasa'yla uygulama arasında özgül bir siyasi iktidar ilişkisi kuracaktır. Yasa'ya saygılı devlet kavramı, bir sistem karşısına bir başka sistem oturtmak isteyenlerin, karşı oldukları sistemi olumsuzlamak için kullandıkları bir kavram olabilir, ama devlet hep aynı devlettir. *Yasa'yla uygulama arasında, egemenlikle tanımlanan dünyevi bir ilişki (yeni bir meşruiyet bağı) kurmuş siyasi iktidar tipi.* Mutlakiyetçi ya da liberal, her devlet özgül (dünyevi) Yasa'sının devletidir.

Devleti düşünmenin iki yolu vardır: Devleti, merkez kavramı devlet olan bir kavramsal alan (modern düşünce) içinde düşünmek; devleti o

19) Carl SCHMITT. *Légalité et légitimité*, s. 59-62, 69, 70, 73-79, 91, 94, 95.

alanın dışında düşünmek. İkinci düşünce biçiminin birincisine göre daha nesnel olduğu su götürmez. Ama söz konusu nesnellik nasıl yakalanabilir ya da modern düşünsel alanın dışına (skolastik zihniyete de dönmeden) nasıl çıkılabilir?... Bu soru demokrasi kavramı incelenerek cevaplandırılabilecektir: Demokrasinin en basit anlamı *halkın gücü* (*demos* ve *kratos*) ya da toplumun kendi kendini yönetmesidir. Toplumlar kendilerini böyle iki biçimde yönetebilirler: Eski demokrasi diye adlandırılabilecek biçimde; yeni demokrasi diye adlandırılabilecek biçimde... Bu iki biçimin arasına Antik Yunan'ın sözde demokrasisinin sokulmasının bir anlamı yoktur.

Kendi kendini yöneten eski toplum tiplerine yaygın siyasi iktidarlı, anonim siyasi iktidarlı toplumlar adı da verilmektedir. Adlardan anlaşılacağı gibi, bunlar, gözlemlenmiş en basit sosyal yapılanmalardır (1-a). Ama tüm basitliklerine rağmen, bu toplumlar kurallarla düzenlenmişlerdir. Kuralların varlığı o kurallara boyun eğilmesini gerektirdiğine göre, bu toplumlarda da kuralların buyurulması ve o kurallara uyulmasıyla ortaya çıkan bir *siyasi iktidar ilişkisi* vardır. Ancak basit toplumun üyeleri içinde, kurallara uyulmasını emreden ve o kurallara zorlayıcı güç kullanarak boyun eğdiren bir kişi ya da kişiler kümesi görülmez. Bunlar, yöneten/yönetilen ayrımının ortaya çıkmadığı bölünmemiş toplumlardır. Üyeler arasında sosyal ya da siyasi statü farklılaşması yoktur. Ama en önemlisi, toplumda hiç kimse kural söyleme işlevine sahip çıkmadığı gibi, toplum da kendini bir kural yaratıcısı olarak sunmaz ve düşünmez. Üyelere neden kurallara boyun eğdikleri sorulduğunda, kuralların efsanevi kahramanlar, kurucu atalar, tanrılar... tarafından konulduğunu, bu yüzden onlara uyulduğunu söyleyeceklerdir. Öyleyse burada kuralların aşkınlaştırıldığı ve toplumdan dışlandığı açıktır. Yasa toplumun dışında bir yerde yazılır, toplum bir bütün olarak o dışsal Yasa'ya göre düzenlenip, kendi kendini yönetir. Tabii bu tür bir demokrasi son derece şiddetli bir baskıyla özdeşleşebilecektir: Basit toplumların demokrasisi, her bir üyenin sosyal bütüne sonsuzca boyun eğdiği, onun içinde eridiği bir demokrasidir. Ancak, demokrasinin ona sonradan eklenen olumlu özellikleri taşımayan ilk anlamından yola çıkılırsa, bunların ilkel de olsa kendi kendilerini yöneten toplumlar olduğu açıktır. Hatta, yöneten/yönetilen ayrımının yalnızca bu toplumlarda bulunmadığı vurgulanarak, kendi kendini yönetme olgusuna çok katı bir anlam verilirse, bunların, dünyada örneği görülmüş tek demokrasi tipini oluşturdukları söylenebilir.

Bu toplumları, farklılaşmaya başlayan yöneticilerin belirdiği bir alt toplum tipi (1-b) izler. Toplumda önce, Yasa'nın toplum içindeki temsil-

cileri diye adlandırılabilecek ve toplumun geri kalan kesiminden Yasa tekrarlama işleviyle ayrılan bir önder ya da önderler kümesi belirir. Yasa'nın aşkın niteliği gereği, bunlar dinsel önderlerdir. Ne var ki bu ilk önderlik tipi, toplumun kendi kendini düzenlemesine engel olmaz. Çünkü önderin Yasa'yı tekrarlamaktan başka bir üstünlüğü yoktur. Önderler kutsal alan içinde hapsedilmişlerdir ve dünyevi alanda, uygulayıcı güç hâlâ toplumun elindedir. Toplum, bağrında tehlikeli bir işlevin ortaya çıkmasını, bir tür sosyal bilinçaltını devreye sokarak engellemeye çalışacak, Yasa söyleme ayrıcalığıyla Yasa'yı uygulama gücü arasındaki kesin ayrımı koruyarak, sosyal denetimi elden çıkarmamaya çalışacaktır. Yasa söyleyen (önder) asla uygulayıcı güç kullanamayacak, uygulayıcı da (bir bütün olarak toplum) asla Yasa'yı tartışamayacaktır.

Güçsüz önderlerin ardından, toplumların genişleyerek kendi kendilerini doğrudan düzenleyemez duruma düşmeleriyle, bu kez uygulayıcı önder diye adlandırabileceğimiz kişi ya da kişiler kümesi, toplumun geri kalan kesiminden farklılaşarak, kurallara boyun eğilmesini sağlayacak zorlayıcı gücü ele geçirir. Bu aşama (1-c) eski demokrasinin kesinlikle sona erdiği aşamadır. Ancak Yasa'nın hâlâ toplumun dışında belirlendiği bir düşünce sistemi söz konusudur. Bir başka deyişle, bu toplum da, ilk iki toplum gibi, kendini Yasa yaratıcı olarak sunmaz ve düşünmez. *Temel kesinti, demokrasi açısından da, Yasa yaratıcı olarak kendini düşünmeyen eski toplum tipiyle, Yasa yaratıcı olarak düşünülen (dünyevi alanda) yeni toplum tipi arasındaki kesintidir.*

Modern siyasi iktidar tipinde, toplumdan farklılaşan siyasi güç odağında ve dünyevi bir alanda, Yasa söyleme ve uygulama işlevleri bir araya gelir. Hobbes'un Yasa söyleyen egemeni ya da kral-devlet (2-a) belirmiştir. Böylece kurulan mutlakiyetçi yapı modern demokrasinin kökeninin de araştırılması gereken yerdir. Çünkü *modern krallık iki iktidarı ya da siyasi iktidarın iki unsurunu bir araya getirirken, Yasa'yı dünyevileştirmek gibi çok önemli bir değişikliği gerçekleştirmiş, yolu Yasa yaratıcı rolü kraldan devralacak yeni bir sosyal bütüne açmıştır.* Yol, modern "*respublica*"ya (cumhuriyet) da açılan yol olacaktır. Ulus-devlet (2-b), egemenlik ve demokrasi kavramları bu hayati değişiklik üzerinde anlamlarını bulacaktır... Söz konusu gelişime uygun bir demokrasi tanımı vermek gerekirse, modern demokrasi ulusun Yasa yaratıcı bir dünyevi işlevi üstlendiği sistemdir. Ama bu demokrasi, içinde bir çelişkiyi de barındırmaktadır: Yasa yaratıcı olarak kendini ortaya koyan toplum (ulus), demokrasinin geleneksel anlamını zorlayacak biçimde, uygulama işlevini, yöneten/yönetilen ayrımı doğrultusunda, farklılaşmış bir aygıta (devlet) bırakmaktadır.

Bu önemli değişikliğin bir boyutu da, artık toplumların değiştirilebilir, planlanabilir bütünler olarak düşünülmesidir. Friedrich A. Hayek, insanlar onu yapabileceklerini ya da değiştirebileceklerini farketmeden çok daha önce, Yasa'nın varolduğunu söyler[20]. Kendilerini Yasa yaratıcı olarak düşünmeyen ve Yasa'yı uygulamadan soyutlayan eski toplumlarda, sosyal bütünün kendiliğinden düzenlenişine ilişkin kurallar tartışılmazlıklarını ve ulaşılmazlıklarını korurlardı. Bir başka deyişle, insanların, genel kurallarını belirlemedikleri bir sosyal birlikteliğin niteliğini değiştirebilecekleri düşünülemezdi. Oysa Yasa/uygulama ilişkisini dünyevi bir alanda düşünen ve Yasa yaratıcı olarak da düşünülen modern toplumlarda, Yasa'nın sırrına vakıf olan yeni insan ve tabii yöneticiler, toplumu yönlendirilebilir bir bütün olarak görmeye başlayacaklardır. Bu da dünyaya ve topluma ilişkin bütünüyle farklı bir zihniyetin, tarihi yapan ve dünyayı kuran modern insan düşüncesinin ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. İnsan topluluklarını düzenleme ve belli bir amaca yöneltme görevini üstlenmiş devlet tasarımı da böyle doğmaktadır.

Egemenliğin birinci işlevi yasa yapmaktır; öyleyse modern demokraside, yasaların yaratıcısı olarak sunulan ulusla uygulayıcı aygıt olarak ileri sürülen devlet arasında, egemenlikle (aynı zamanda laikleşmeyle) tanımlanan yeni bir siyasi iktidar (meşruiyet) ilişkisi vardır... Alessandro Passerin d'Entrèves siyasi tarihe ilişkin şu soruyu sorar: "Ne zaman, nasıl ve hangi nedenlerle, devlet ve ulus birbirlerine böylesine sıkı bağlarla bağlandılar da, ulusallık ilkesi modern devlet içinde nihai bir meşruiyet ilkesine dönüştü?" Ona göre, isviçreli tarihçi Werner Kaegi," modern anlamda uluslar, Avrupa'da, siyasi iktidarın birleştirici ve merkeziyetçi eylemi olmasaydı muhtemelen oluşmazlardı" derken haklıdır. Bu çerçevede, modern anlamda ilk ulusçuluk, erken bir dönemde, XII ve XIII. yüzyıllarda, "kral buyruğuyla" belirse bile, ulus ve devlet kavramlarının yepyeni bir birlik oluşturmak üzere buluşmaları Orta Çağ sonuna rastlayacaktır. XVI. yüzyılda da, Avrupa'da ilk ulus-devletler belirirken, ulusçuluğun ilkbaharı yaşanacaktır. Ulus bütünüyle yeni anlamına ise, Fransız Devrimi'yle kavuşacaktır. Burada Rousseau'nun genel irade kuramının, *yaratıcı* ulusun düşünülebilmesi açısından ne kadar etkili bir kuram olduğu da ortaya çıkacaktır. Ulusallık artık, modern devlet içinde, meşruiyetin temel direklerinden biri olmaktadır[21]. Aslında ulus, hem teoride, hem pratikte, devlet, egemenlik ve meşruiyet kavramlarını eksiksizleş-

20) Friedrich A. HAYEK. *Droit, législation et liberté*, s. 88.
21) Alessandro PASSERIN D'ENTREVES. *La notion de l'Etat*, s. 212-221.

tiren tek temel direk olmaktadır. *Yasaların yaratıcısı olarak düşünülen ulus, egemenlik kavramına hukuki ve fiili bir geçerlilik kazandırmakta ve otorite ulusta dünyevi bir niteliğe kavuşmaktadır.*

Modern siyasi hukuki terminolojide devlet kavramını farklı siyasi iktidar tiplerini karşılayabilecek biçimde geniş kullananlar, kurumsallaşmış siyasi iktidar tipini ayırıcı özellikleriyle gözler önüne sermek için, laik-modern-ulus-devlet sözcüklerini kullanırlar. Kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi budur. XVI-XVII. yüzyıllarda, siyasetin modern düşünülmeye başladığı dönemde, bir laikleşme ve uluslaşma sürecinde ortaya çıkan devlet... Öyle ki, sözü edilen, Batı'da XVI-XVII. yüzyıllarda beliren siyasi iktidar tipiyse, yukarıdaki sıfatları devlet sözcüğünün önüne yerleştirmek gereksiz bir çaba sayılabilir. Devleti düşünmek, ulusu düşünmekle, laikliği düşünmekle eşanlamlıdır; tabii modernliği ve modern "*respublica*"yı (cumhuriyet) düşünmekle de...

Laiklik kavramı, sözlük anlamıyla ve tanrısal alanın dünyevi alandan ayrılması anlamında, "devletin dinsel iktidara, Kilise'nin de siyasi iktidara sahip olmaması" diye açıklanır. Açıklamaya *geleneksel* bir yorum getirmek gerekirse, bu, Yasa'yı söyleyenin otoritesiyle, Yasa'yı uygulayanın gücünün birbirine karıştırılmaması gereğini ortaya koyar. Laiklik gerçekten buysa, en azından düşünsel düzlemde, sosyalliğin tarihiyle yaşıttır. Modern dünyayı eski dünyadan ayıran kesintiye varana kadar, tüm toplumlar, Yasa'yla uygulamayı, kutsal otoriteyle dünyevi gücü birbirinden ayırarak düşünmeye çalışmışlardır. Tabii bu ayrımın, dünyevi olanı tanrısal olana gönderen bir dinsel hiyerarşiye tabi olduğunu unutmamak gerekecektir: Birbirinden ayrı tutulan Yasa/uygulama ilişkisinde, üstün olan, bağlayıcı olan Yasa'dır.

Modern krallık, Yasa ve uygulamayı bir araya getirerek, tek güç olacaktır. Bu, ulus-devletin de doğuşu anlamına gelir. Öyleyse laikleşmenin gerçekte ne olduğu sorulabilir: Geleneksel anlamda, otoriteyle gücün birbirinden ayrılması mı? Yoksa, ulus-devletin kurucusu modern kralın, dünyevi uygulama gücüne Yasakoyucu dünyevi gücü de ekleyerek, tek düzenleyici konumuyla özerkleşmek için verdiği bir siyasi mücadele süreci mi? Eğer laikleşme daha sonra ulus-devlete can verecek olan ikinci seçeneği karşılıyorsa, laikliğin sözlük anlamının bir kez daha gözden geçirilmesi gerekebilir.

Yasa/uygulama ilişkisi (siyasi iktidar ilişkisi) üstüne oturtulmuş bu sav, modern temel kavramları yeniden anlamlandıran savdır. Ama aynı zamanda laikleşmeyi de anlamlandırır. Egemenlik, ulus, devlet, laiklik... aynı düşünsel ve sosyal gerçekliği anlatan sözcüklerdir. Tabii laiklik sözlük

anlamındaki ayrışmayı değil, "dünyevileşme"yi anlattığı ölçüde bu çerçevede yerini alabilecektir. Önce kral-devlet, sonra da ulus-devlet Kilise'ye (ruhani olanın üstünlüğüne) karşı oluşur. Laikleşme, kabaca din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılmasını değil, bunun tam tersini anlatacaktır. Eski toplumlar kutsal olanı dünyevi olandan, Yasa'yı uygulamadan titizlikle ayırmışlardı. Bu geleneksel ayrıma son veren ve iki alanı teke indirgeyen modern krallıkta, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı denen iki unsur, dünyevi bir çerçevede kaynaşacaktır. Yasa ve uygulama arasındaki ilişki bir meşruiyet ilişkisi de olduğundan, laiklik, aynı zamanda meşruiyet arayışındaki kesin bir değişikliği de işaret etmektedir. Genel olarak, meşruiyet, gücü kullanana otorite odağının onayını vererek, yasallığı sağlar. Eski toplumlarda, uygulama, meşruiyetini dünya ötesi (dışsal Yasa) bir göndergede bulurken, laikleşme sonucunda uygulama kendisine dünyevi alanda yeni bir gönderge, bir meşruiyet kaynağı (dünyevi Yasa Yaratıcı) arayacaktır: Ulus. İktidarın tekçi mantığı gereği, modern krallık, ulus-devleti hazırlayan süreçte (laikleşme), hem ruhani hem de dünyevi alana sahip çıkacak, daha doğrusu kutsal olanı dünyevileştirerek, Kilise'yi devlet içinde eritecektir. Kutsal şemsiye altındaki geleneksel kuvvetler ayrılığı (hiyerarşik yasa/uygulama ayrımı) yerine, salt dünyevi bir kuvvetler birliği... Bu anlamda, kuvvetler (aslında iktidarlar ya da siyasi iktidarın Yasa ve uygulama unsurları) ayrılığı kavramı Montesquieu'nün ilk kez düşündüğü bir kavram değildir. Orta Çağ'da ya da İnka imparatorluğunda ya da en basit bir toplumda, yasama ve yürütme ayrımının düşünülemediğini, bunun ancak modern düşüncenin ürünü olabileceğini söylemek doğru olmaz. Hiçbir toplum, Yasa'yla uygulama arasında belli bir ilişki kurmadan ya da yürütmeyi bir Yasa'yla doğrulamadan varolamaz. Sürüyü toplumdan ayıran budur. Kurallara ya da Yasa'ya göre düzenlenme gereği... Modern siyasi yapılanmaya gelince, *ulus-devletin Yasa/uygulama ilişkisini anlatan egemenliğin, bir başka deyişle, ulusu yasaların yaratıcısı da yapan iktidarlar birliği (Yasa/uygulama birliği) anlayışının, XVI. yüzyıldan başlayarak kuvvetler ayrılığı kavramıyla birlikte yükseldiğini kabul etmek gerekecektir.* Bir başka deyişle, sanıldığının tam tersine, ulus-devlette kuvvetler gerçek anlamda birbirinden ayrılmaz.

Eski demokrasiyle modern demokrasi arasındaki niteliksel fark da burada belirir: Birinci tip demokraside, toplum yaratıcısı olmadığını düşündüğü bir Yasa'ya göre kendi kendini yönetir. Modern demokrasideyse toplum yaratıcısı olduğu düşünülen bir Yasa'ya göre kendini yönettirir; çünkü ulusun karşısında bu kez uygulayıcı bir aygıt ya da zorlayıcı güce (meşru şiddet tekeli) sahip devlet vardır. Batı'da devlet, sivil toplum,

egemenlik, sosyal sözleşme, birey, ulus, demokrasi, laiklik, kuvvetler ayrılığı, cumhuriyet... gibi siyasi hukuki kavramlar XVI. yüzyıldan başlayarak yeni bir düşünsel alan oluştururlar. Söz konusu oluşumu belirleyen, yasama işlevinin dünyevileşmesidir. Ama tanrısal yasaların hakimiyetine son veren bu kökten değişikliğe, devleti yücelten bir gelişme eşlik edecektir. Yasa'nın yaratıcısına dönüşecek bir sivil toplum düşüncesi belirirken, ona hakim olan bir kutsal devlet ideolojisi de ortaya çıkar. Ruhani ve cismani alanın tek efendisi krala yasayı söyletip uygulatan monarşik yapı (kral-devlet) mutlakiyetçi bir gelenek oluşturmuştur. Artık toplumu ondan farklılaşmış ve süreklilik kazanmış bir kurum adına geride bırakan, bütüncü yaklaşım hakim olacaktır. Dünyayı devletin Bir'leştirici mantığı doğrultusunda anlamlandıran bir siyaset ya da devlet kuramı, devlet dışında düşünmeyi engeller. Bu düşünsel engeli ortadan kaldırmak için, devleti aşan bir bütünde, farklı siyasi yapıları anlaşılır kılan ortak özellikler aramak gerekir. Devlet felsefesinin sınırlı çerçevesinin dışına çıkmanın tek yolu, doğru soruyu sormaktır. Bu soruya gereğince cevap vermek için de, yasama ve yürütme güçleri arasındaki bağlantı ele alınmalıdır. *Antropolojik yaklaşım, en basit toplumların bile, kurallar ve bu kurallara uyma zorunluluğu arasındaki (hukuki-siyasi-sosyal...) ilişkiye göre düzenlendiklerini gösterir. Onlar da, aynı bağı kuran ya da meşru şiddet kullanımıyla Yasa'ya uyulmasını sağlayan devletli toplumlar gibi siyasi iktidarlı toplumlardır. Çeşitli toplumları benzeştiren bu ortak özellik, onların nerede ayrıldıklarını da açığa çıkarır: Herbiri Yasa'yla uygulama arasındaki zorunlu ilişkiye göre yapılansa da, söz konusu iktidar ilişkisinin değişik biçimleri, birbirinden kesinlikle kopan sosyal tipler oluşturur.* Bu doğrultuda, meşruiyet, kuvvetler ayrılığı ve demokrasi açısından, farklı toplumlar, düzen sorununa farklı çözümler getirirler. Bunlar arasındaki sosyal mantık değişikliğini anlamak, önce devleti, sonra cumhuriyeti ve diğer yan kavramları anlamaktır; "*Siyasi iktidar nedir?*" sorusunu sorduktan sonra...

* * *

Öncelikle iktidar ve siyasi iktidar ayrımının çok işlevsel bir ayrım olmadığını söylemek gerekecektir. Yalnızca iktidara ilişkin söylemin biraz açılması, kişisel ve basit bir iktidardan mı, yoksa yaygın bir iktidardan mı sözedildiğini gösterecektir. Ayrıca, hayatın her alanına gönderme yapan bu kavramın, az ya da çok, ama mutlaka siyasi bir yanının bulunduğu kabul edilmektedir. Yine de, özellikle siyasi yapılanmalardan, siyasi iktidar tiplerinden sözederken kavramı siyasi sözcüğüyle güçlendirmek yerinde olacaktır.

Sözcük en farklı anlamlarla donanmış siyasi-hukuki kavramlardan biridir: –İktidar bazen gücü kullananı anlatmak için, örneğin iktidar olan A'dan ya da bir zorba iktidardan sözederken "özne" ye dönüştürülür. Burada genellikle söz konusu olan güç kullanan bir kümedir. –İktidarda olmak, iktidara gelmek, iktidardan gitmek deyimlerinde görüldüğü gibi, o öznenin durduğu yeri ya da bir "konum"u belirtir. –Öznenin tabii gücünü, bazen de rastlantısal nedenlerle sahip olduğu, bir şey yapabilme "yetenek"ini ya da "güç"ünü anlatır; A'nın iktidarını kullanması, sözcüklerinden çıkarılabileceği gibi. –Ayrıca iktidar o gücün kullanılma "biçim"i de olur (rejim). –Aynı doğrultuda, ama bu kez salt gücü aşan bir meşruiyet ardında, iktidar bir şeyi yapabilme "hak" kı anlamına gelir. –Yine çoğunlukla bir yasallık çerçevesinde, yürütme iktidarı, yasama iktidarı... gibi kullanımlarda görüldüğü biçimde, işlevsel anlam taşır. –Tabii başka şeyler ya da insanlar üzerindeki "hiyerarşik üstünlük" de iktidar sözcüğüyle anlatılacaktır...

Bu örnekler, iktidar sözcüğünün gündelik konuşmada her yana çekilebilecek esnek bir kavrama dönüştüğünü gösterir. Yukarıdaki çerçeve içinde, iktidarın, her durumda anlaması kolay bir kavram olduğu açıktır. Ancak kolay anlamakla doğru anlamak farklı olgulardır. Kavram, genellikle *aynı söylem* içinde, hem bir özneyi, hem bir yönetme biçimini, hem o öznenin konumunu, gücünü ve hakkını anlattığında, bir başka deyişle "iktidardaki iktidarın iktidar iktidarı"nı anlatmak için kullanıldığında, ortada anlaşılır bir şey kalmamıştır.

Siyaset kuramcılarının iktidar tanımlarına gelince, bu alanda da, kaçınılmaz olarak, neredeyse sınırsız bir çeşitlilik vardır: İktidarı değil de siyaseti, baskıcı yönüne ağırlık vererek tanımlayan Julien Freund, iktidarı, gücü kullanan odak olarak görmektedir. Ona göre," güç, bir bireyin ya da bir topluluğun hareket etme ve tepki verme yeteneğidir... İktidar, kestirilebilir olan ya da olmayan çeşitli işlemler boyunca, güçleri kullanabilmek için onları düzenleyen aygıttır... İktidar, bir yandan hükümet diye adlandırılan yapılandırılmış ve kurallandırılmış bir kurum, öte yandan idare, partiler ya da kısaca siyasi sınıf olan daha yaygın bir yardımcılar dalıdır. İktidar, tabiatı gereği azınlıkta kalır, bu da iktidara dahil olanların, topluluğun diğer üyeleri üzerinde bir hakimiyet kurduklarını gösterir". Freund'un yaklaşımında ilginç olan yön, bu güç ve iktidar tanımlarına, emir-itaat ilişkisi içeren bir hakimiyet (*domination*) tanımı eklemesi olacaktır[22]. Bu da iktidarı salt "güç kullanan" olarak düşünenlerin, onu aşırı bir meşruiyet kaygısı taşımadan tanımladıklarını gösterir. İktidar

22) Julien FREUND. *Politique et impolitique*, s. 50, 51.

böyle belirleyici bir güç odağı olarak sunulduğu anda, daha nesnel bir çerçeveye bağımlı olmaktan kurtulduğu için, ister istemez belli bir keyfilikle donatılacaktır. Bertrand de Jouvenel de, modernizme karşı feodal zihniyetin sözcülüğünü yapsa bile, "baskı yapan sürekli bir siyasi bütün" olarak tanımladığı iktidar anlayışıyla[23], modern devlet düşüncesine denk düşen bir tavır sergileyecektir.

Georges Burdeau iktidarı "kollektif bilinçten doğan ve aynı zamanda, kümenin sürekliliğini güvence altına almaya, o kümeyi kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şeyin arayışı içine itmeye yönelmiş ve gerektiğinde, bu arayışa uygun davranışı üyelere zorla kabul ettirebilecek bir güç[24]" olarak tanımlayacaktır. Hannah Arendt ise, aslında iktidardan çok şiddet kavramını incelerken, Jouvenel ve Burdeau'nun tanımlarını hatırlatan biçimde, iktidarın (*power*) bireysel olarak düşünülemeyeceğini, onun yalnızca kümeye ait olabileceğini belirtecektir: Ona göre, "İktidar, insanın hareket etme, ama uyum içinde birlikte hareket etme yeteneğine denk düşer. İktidara asla bireysel olarak sahip olunmaz; iktidar bir kümeye aittir ve bu küme bölünmediği sürece ona ait olarak kalır. Birisinin 'iktidarda' olduğunu açıkladığımızda, bununla anlatmak istediğimiz şey, onun belli sayıda insandan, onlar adına hareket etme iktidarı aldığıdır. Başlangıçta iktidarı veren küme dağıldığında (*potestas in populo*) halk ya da küme olmazsa iktidar da olmaz) 'iktidar'ı da dağılır". İktidar, bu tanımda da doğrudan doğruya kümenin ya da küme aracılığıyla iktidar verilen birinin sahip olduğu "güç"tür. Tanımlama sırasında, iktidar, güç, otorite, şiddet kavramlarını ayıran Arendt, özellikle iktidar ve şiddet sözcüklerinin birbiriyle karıştırılmaması için büyük düşünsel çaba harcar. İktidarın farklı bir tanımı, iktidarla şiddeti böyle karşı karşıya getirme tehlikesini ortadan kaldırabilirdi. Örneğin şiddeti bazen içeren, bazen de içermeyen daha geniş bir iktidar kavramı, iktidarla şiddetin aynı şey olmadığına yönelik böyle bir uğraşı gereksiz kılabilirdi[25]...

Doğrudan iktidarı değil de iktidardaki bir kümeyi ele alan farklı bir tanım, Wright Mills'in iktidar seçkinleri tanımıdır. Mills'e göre, "iktidar seçkinleri siyasetçiler, ekonomistler ve askerlerden oluşur... İktidardaki seçkinler ve onların birliği anlayışı, ekonomik, siyasi ve askeri örgütlerin birbirine koşut evrimine ve öznel çıkarlarının bir noktada birleşmesine dayanır"[26]. Bu tanıma göre iktidar, seçkinlerin konumu olarak düşünülmektedir.

23) Bertrand de JOUVENEL. *Du pouvoir*, s. 54.
24) Georges BURDEAU. *L'Etat*, s. 24.
25) Hannah ARENDT. *Du mensonge à la violence*, s. 153- 167.
26) Wright MILLS. *L'élite du pouvoir*, s. 283, 299.

Dahl, "A'nın B üzerindeki iktidarı, A'nın müdahalesi olmasaydı B'nin yapmayacağı bir şeyi ona yaptırabilmesidir"[27] der. Talcott Parsons da, "İktidar, kollektif düzenlenmenin üyelerinin, kollektif amaçlar açısından taşıdıkları önemle meşrulanmış zorunlulukları yerine getirmelerini sağlayan ve işlemin gerçek ajanı kim olursa olsun, olumsuz yaptırımlar uygulanarak, direnen unsurlara baskı yapılmasına imkân veren genelleştirilmiş bir yeteneğin devreye sokulmasıdır"[28] diye ekler. Bu kez, iktidar, herhangi bir unsurun –Parsons'a göre onun kim olduğu hiç önemli değildir– bir şeyi yapma imkânı ya da yeteneği devreye sokularak tanımlanmaktadır. Alain Touraine için de "iktidar, bazı aktörlerin, diğer aktörlerin tümüne, toplum, toplumun hedefleri, toplumun evrim biçimleri üzerine anlayışlarını kabul ettirme yeteneğiyle tanımlanır"[29]. Bu, gücün kullanımını bir odağın iyi ya da kötü niyetine bağlı kılmaktan kurtarmak için, nesnel olduğu varsayılan ve kendiliğinden işleyen bir iktidar mekanizmasını gündeme getirecek, oldukça geleneksel bir tanımdır. Max Weber'i söz konusu tanımın yaratıcısı saymak abartılı olmaz: Ona göre, iktidar (*Macht*), genelde bir ya da birden fazla kişinin, bir sosyal eylem içinde, o eyleme katılan başkalarının direnmesine rağmen, kendi iradelerini gerçekleştirme şansıdır ya da iktidar (*Herrschaft*) belli bir buyruğa boyun eğmeye hazır belli kişilerin bulunması olasılığıdır[30]. Alessandro Passerin d'Entrèves, tanımların da kendisini doğruladığı gibi, iradeye ağırlık veren *Macht* kavramının daha çok *gücü* çağrıştırdığını, buyruklara itaatı çağrıştıran *Herrschaft*'ınsa hukuki bir sözcük olan *iktidarla* karşılanabileceğini söyleyecektir[31]. Ama ister güç, ister iktidar açısından olsun, Weber'e göre, düz yeteneğin ötesinde, şans ve olasılık sözcüklerinin açığa vurduğu bir rastlantısallık – ister istemez Machiavelli'nin iktidar anlayışını belirleyen *virtu* ve *fortuna* sözcüklerini de akla getirerek– öne çıkmaktadır. İktidar sözcüğü, bu eğilime göre, herhangi bir odağın tepeden inme bir biçimde ve baştan sona belirleyeceği bir durumu anlatmaz... Ancak şunu da eklemek gerekir ki, daha determinist bir anlayışın iktidar tanımında da *yetenek* sözcüğü yer alacaktır. Nicos Poulantzas'a göre, "iktidar bir sosyal sınıfın özgül nesnel çıkarlarını gerçekleştirme yeteneğidir[32]"

27) Philippe BRAUD. "Du pouvoir en général au pouvoir politique". *Traité de Science politique I*, s. 339.

28) Talcott PARSONS. "Le concept du pouvoir". *Sociologie politique 1*, s. 63.

29) Alain TOURAINE. *La société post-industrielle*, s. 225.

30) Max WEBER. *Sosyoloji yazıları*, s. 268; *Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı*, s. 92.

31) Alessandro PASSERIN d'ENTREVES. *La notion de l'Etat*, s. 15, 16.

32) Nicos POULANTZAS. *Pouvoir politique et classes sociales I*, s. 107.

Bu da, iktidar tanımının, bir odağın belirleyiciliğinden kurtulsa bile, henüz onun, bir şeyi yapma olasılığı ya da şansı ya da yeteneği olarak, bütünüyle özerkleştirilmediğini gösterir. Siyasi iktidarın, çok basit bir tanımla, bir tarafın diğer tarafa istediğini yaptırabilmesi diye tanımlanması, her iktidar ilişkisini, yalnızca donmuş iki kutup arasındaki yöneten/yönetilen ilişkisi olarak anlama eğiliminin kaynağında yatar. Bir sosyal katmanın bir başka sosyal katmana, bir sınıfın bir başka sınıfa ya da devletin topluma tahakkümü çerçevesinde anlam kazanan böyle bir tanım, siyasi iktidarın ilişkisel boyutunu devre dışı bırakır.

Özerkleştirme işlemini, iktidar tanımının ilişkisel özelliğini öne çıkaranlar gerçekleştireceklerdir. Burada, bir erken ilişkisel iktidar tanımı için, Norbert Elias'a değinmek gerekecektir. Düşünür, *Über den prozess der zivilisation*'da (*Uygarlaşma süreci hakkında*), iktidarı (*herrschaft*) farklılaşma ya da bölünmenin en üst düzeyde olduğu modern devlet açısından tanımlarken, onu yöneticilerin şu ya da bu özelliğinden, yeteneğinden ya da niyetinden bağımsızlaştırarak, sistemin işlevsel niteliğini öne çıkaracaktır: "... Farklılaşmanın yüksek bir düzeye eriştiği toplumda, iktidar, bazı işlevlerin ve özellikle de merkezi işlevlerin, o işlevlerin sahiplerine –başka işlevlere göre– kazandırdıklan sosyal güçten başka bir şey değildir. Öte yandan, farklılaşmanın yüksek düzeyde olduğu bir toplumun üst merkezî işlevlerine bağlı sosyal güç, bütün diğer sosyal işlevlerin de bağlı kaldığı ölçütlere bağlıdır: Söz konusu işlevlere, kalıtım yoluyla aktarılabilen kişisel bir mülkiyet eklenmemişse, sosyal güç yalnızca farklı işlevlerin karşılıklı bağımlılık derecesiyle belirlenir"[33]. Elias'ın sosyolojik tanımı, modern toplumun siyasi iktidar tipinin, o topluma özgü sosyal işlevler arası tarafsız ilişkilerce belirlendiği ve bunların yöneticileri de belirlediği yolundadır. Bu, iktidar ilişkilerinin geneline değil, yalnızca ulus-devlete özgü bir durumdur. Tanım, sosyal işlevlerin kralın tekelinde olduğu monarşik özellikli iktidar yapılanmasını devre dışı bırakmaktadır... Elias'ın bu tanımına daha yeni bir ilişkisel iktidar tanımı eklenebilir. Jacques Lagroye, Pierre Bourdieu'nün tanımını ele alırken şöyle diyecektir: Siyasi karşılıklı eylem, bazı sosyal birimlere diğerleri üzerinde iktidar kazandırır ya da toplum içindeki konumları gereği fiilen sahip oldukları iktidarı meşrulaştırır. Bir anlamda, ekonomik, kültürel ya da dinsel... her karşılıklı eylem, sosyal konumlarda değişikliklere yol açar ve dolayısıyla, bu konumları işgal edenlerin iktidarını etkiler. Ama diğer ilişki biçimlerinden farklı olarak, siyasi karşılıklı eylem küme yöneticilerini tayin etme-

33) Norbert ELIAS. *La dynamique de l'Occident*, s. 104.

nin, tanımanın ya da meşrulaştırmanın aracı olarak görülür; ve böylece, iktidarın ilişkisel niteliğinin kavranmasını sağlar. Başkaları üzerinde iktidar, elde edilmek isteneni tanımlama ve denetleme yönünde iktidar, davranış biçimlerini ve inançları kabul ettirmeye yönelik iktidar... Karşılıklı eylemi düşünmek, Bourdieu'nün deyimiyle, iktidar konusunda "sübstansiyalist düşünce biçiminden koparak, her unsuru, bir sistem içinde onu başkalarına bağlayan ilişkilerle nitelendirmeye yönelik, ilişkisel düşünce biçimi"ni benimsemektir[34].

İlişkisel iktidar tanımında, hem özneyi, hem onun gücünü, konumunu, hedefini belirsizleştirmeye yönelik bir anlayış hakimdir. Artık iktidardan anlaşılan, birinci ya da ikinci tanımdaki gibi, bir odağın gücü, konumu ya da doğrudan doğruya odağın kendisi değildir. İktidar deyince düşünülmesi gereken, iktidar ilişkisinin –en az iki olan– tarafları ya da onlar arasındaki ilişkiler yumağıdır. İktidar burada keyfilik ve güç sözcükleriyle değil, karmaşık ama kurallandırılmış değiş-tokuş ilişkileri çerçevesinde, kaçınılmaz bir *sosyalliğe* bağlı olarak ele alınmaktadır. İktidarın yeni tanımı, bu kavramı artık *meşruiyetle* özdeşleştirerek ele almaktadır. İktidardan, ancak, değiş-tokuş ilişkisinin avantajsız diye adlandırılan tarafının rızası varsa, sözedilebilecektir. Bu rıza yoksa, ortada iktidar, daha doğrusu bir iktidar ilişkisi yok, yalnızca kaba güç vardır. İlişkinin bir yönü zorlamaya ya da baskıya dayanıyorsa bile, bu baskıdan daha önemli olan ikinci yönü, zorlanan tarafın bu zorlamanın yararına inanması, onu kabul etmesidir. Baskıyı rıza karşılayacaktır. İktidarın, deyim yerindeyse, yasallaştırılmış bu tanımı en basit iktidar ilişkisinden en karmaşığına kadar tüm ilişkilere uygun düşer.

Georges Balandier'ye göre,"iktidar, her toplum için, düzeni yıkabilecek kargaşaya karşı savaşma zorunluluğunun sonucudur"[35]. Bu doğrultuda, iktidar ilişkilerini, herhangi bir düzen kurma anlamında, her tür sosyalliğin kaçınılmaz sonucu olarak ele alanlar, iktidarla siyasi iktidar arasındaki farkı belirlerken çok zorlanmaktadırlar. Michel Izard şöyle diyecektir: "Antropoloji, iktidar nosyonunun genelleştirilmesini önermektedir. İnsan birçok farklı karar odağından çıkabilecek iktidara ya da daha doğrusu iktidarlara tabidir. Bununla birlikte, siyasi iktidar diğerleri gibi bir iktidar değildir, çünkü onda, hedeflerini izleyebilmek için, iktidarları ele geçirmesini sağlayan içkin bir yetenek vardır[36]". Jean-William Lapierre de, iktidarı sosyalliğe gönderme yaparak tanımlarken,

34) Jacques LAGROYE. *Sociologie politique*, s. 167.
35) Georges BALANDIER. *Anthropologie politique*, s. 43.
36) Michel IZARD. "Pouvoir". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, s. 599.

"üç sosyal iktidar kategorisi" olduğunu söyleyecektir: 1. Doğrudan sosyal iktidar; 2. Kişiselleşmiş sosyal iktidar; 3. Kurumsallaşmış sosyal iktidar... Ancak ona göre, ikisi de kaçınılmaz olarak sosyal olan iktidarla siyasi iktidar arasında yine de, neredeyse yalnızca dönemsel, sosyal aşamalara ilişkin bir fark vardır. Bu anlamda, "Siyasi iktidar, sivil toplumlar adı altında belirtilen kümeler kategorisine özgü sosyal İktidar türüdür[37]". Sosyallik temelinde oluşturulan bir başka tanımda da, Jacques Langlois, İktidar'la/iktidarlar arasında ayrım yapacaktır: "Global bir kategori olarak, büyük İ'yle yazılan İktidar'ı, her sosyal aktöre ilişkin iktidarlardan ayırmak gerekir. Sosyal aktörler arasındaki ilişkileri yapılandıran, çatışmacı, diyalektik ve değişken bağlantı İktidar'dır"[38]. Michel Maffesoli, artık toplumu baskı altında tutan bir insanın ya da bir sınıfın iktidarından sözedilemeyeceğini kabul etmek gerekir, diyecektir. Söz konusu olan, "sınırları belirlenmiş ve kesin bir konu değil, incelemeyi zorlaştıran karmaşık ve yaygın bir yığındır. Bu konu, hangi şekilde olursa olsun, ortaya çıkmadığında, onun kaynağını aramak ya da yokolduğunu hayal etmek yerine, iktidarın kollektif güç zayıfladığında kendini gösterdiği ve bu anlamda, onun sosyal bütün içinde hep varolduğu ileri sürülmelidir"[39]. Dominique Janicaud'nun tanımı da aynı belirsizliğe gönderme yapacaktır: "İktidar, tam da, her türlü genel iktidar kuramını soyutlaştıran yer değiştirmelerin, dönüşümlerin, beklenmedik dışlamaların belirlediği hareketli noktadır... İktidar cıva gibidir, sürekli kımıldar: O, mikrososyolojik düzeyde, dur durak bilmeden kendi kendini oluşturan, sonra yokeden, ardından yeniden yapılandıran bir çıkarlar kümesidir"[40].

İktidar kavramının çok esnekleştirilmesi, sınırlarının çok genişletilmesi, iktidarın parçalanması diye adlandırılabilecek bir düşünsel çabaya denk düşmektedir. Bu yaygın tanımlama çabası, sonuçta, iktidarların her yerde olduğu, her yerden geldiği düşüncesine ulaşacaktır. Michel Foucault tamamlayamadan ardında bıraktığı *Cinselliğin tarihi* adlı kitabın birinci bölümünde, yine de, "Foucault'nun iktidardan anladığı budur" dedirten kapsamlı bir tanımı okurlarına bırakır. Bu iktidar anlayışı, insani olan her şeyle özdeşleşerek, deyim yerindeyse atomlarına ayrılmaktadır: "İktidardan, belli bir devlet içinde yurttaşların uyrukluğunu güvence altına alan aygıtlar ve kurumlar bütünü olarak 'İktidar'ı kasdetmiyorum.

37) Jean-William LAPIERRE. *Le pouvoir politique*, s. 15, 38.

38) Jacques LANGLOIS. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?*, s. 88.

39) Michel MAFFESOLI. *La violence totalitaire*, s. 22,23.

40) Dominique JANICAUD." Rationalité, puissance et pouvoir". *Michel Foucault philosophe*, s. 346, 347.

İktidardan, şiddete karşılık olmak üzere kural biçimi alan bir boyun eğdirme tarzını da kasdetmiyorum. Son olarak da, bir unsur ya da bir küme tarafından bir başkası üzerinde uygulanan ve etkileri art arda yayılarak tüm sosyal bütüne dağılan genel bir hakimiyet sistemini kasdetmiyorum. İktidar çerçevesinde bir inceleme, başlangıç verileri olarak Devlet egemenliğini, yasa biçimini ya da bir hakimiyetin global birliğini öne sürmemelidir; bunlar iktidarın daha çok nihai biçimleridir. İktidar denince anlaşılması gereken, her şeyden önce, üstünde devindikleri alana içkin ve böylece ortaya çıkan düzenlenmenin kurucuları olan güç ilişkilerinin çeşitliliği; bitmek tükenmek bilmeyen kavga ve çatışmalarla bu güç ilişkilerini dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren oyun; söz konusu güç ilişkilerinin bir sistem ya da zincir oluşturacak biçimde birbirlerinden aldıkları destekler ya da tam tersine, onları birbirlerinden tecrit eden sapmalar, çelişkiler; nihai olarak da bu güç ilişkilerinin içlerinde uygulandıkları stratejiler, ki kurumsal billûrlaşma ya da genel tasarımları, devlet aygıtlarında, yasanın dile getirilmesinde, sosyal hegemonyalarda biçimlenir... Kuşkusuz nominalist (adçı) olmak gerekir: iktidar bir kurum değildir, iktidar bir yapı değildir, iktidar bazılarının sahip olduğu bir güç değildir: İktidar, belli bir toplum içinde, karmaşık bir stratejik konuma verilen addır"[41]. Aslında Foucault, iktidarı, siyasi-hukuki (özellikle de hukuki) kavramların belirleyiciliğinden uzak, insani bir temel üzerinde eksiksiz yakalamaya çalışırken, bu yaygın tanıma ulaşmaktadır. Ama tanımın, insani olanı gerçekten yakalamanın dışında, dünyayı iktidar ilişkilerine dönüştürdüğü söylenebilir. Tanımı verirken, *kuşkusuz nominalist olmak gerekir* diyen düşünürün, nesnel gerçekliği kavramların sultasından ne ölçüde kurtarabildiği de ayrı bir sorudur. Sonuçta bu tanımda, işlevsel olarak kalan, yine oldukça geleneksel bir yaklaşımdan sızıp gelen üçlüdür. *Foucault, yukarıda, 1. Devlet aygıtlarında, 2. Yasanın dile getirilmesinde, 3. Sosyal hegemonyalarda biçimlenen stratejilerden sözederken, sosyalliğin içinden süzülerek gelen üç nihai biçim'in, iktidar olgusunun billurlaşmış olarak yakalanabileceği* –akla ister istemez Durkheim geliyor[42]– *biçimler olduğunu söylemektedir.* Devlet aygıtı bunlardan biridir; ama yalnızca bir nihai biçim ve tabii başka siyasi iktidar tipleri arasında, yalnızca bir tip olarak... Bu sınırlı aygıt, tek başına, daha geniş bir alana dağılan genel siyasi iktidar olgusu ya da iktidar ilişkileri üstüne konuşamaz. Aynı zamanda hem yerel, hem istikrarsız, hem de yaygın olan iktidar ilişkileri

41) Michel FOUCAULT. *La volonté du savoir*, s. 120-123.
42) Emile DURKHEIM. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*, s. 37.

bir merkez noktadan ya da bir tek güç odağından yayılmaz[43]. Foucault'nun tanımının işlevsel üç noktasından birincisi budur; ikinci ve üçüncüsü de, Yasa/uygulama arasında kurulacak zorunlu bağ ve genel bir sosyal hakimiyetin belirişi...

İlişkisel iktidar tanımları iktidarı sosyal olana dönüştürürken, her şeyden önce, siyasi iktidarı devletle özdeşleştiren yaklaşımları devre dışı bırakmışlardır. *Sosyalliğin ortaya çıktığı her yerde kurallar ve kurallara göre davranma zorunluluğu saptanmıştır. En basitinden en karmaşığına kadar, her sosyal düzenlenmede, toplumun üyeleri kurallara itaat eder ve bunlara uymayanlar cezalandırılır. Kuralların varlığı ve bunlara boyun eğme yükümlülüğü, boyun eğme aynı zamanda rızayla donatıldığında, ortada bir siyasi iktidar ilişkisinin bulunduğunu gösterir. Bir başka deyimle, çok basit, çok kapalı, çok az nüfuslu olsa da, en azından bir ilk kuralla belirlendiği için toplum adını hakeden her düzenlenme, mutlaka siyasi iktidar ilişkisi içeren bir yapılanmanın ifadesidir. Bu anlamda, en basitinden en karmaşığına, her toplum siyasi iktidarlı ve siyasi toplumdur. Yalnızca, söz konusu siyasi iktidar ilişkisinin niteliği, toplumun tipi değiştikçe onunla birlikte değişir. Her sosyal tipe özgü bir siyasi iktidar tipi vardır.* Devletli toplumu karşılayacak olan siyasi iktidar, genel olarak kurumsallaşmış siyasi iktidar diye adlandırılır. Bu ayrıca, *siyasi iktidar tüm toplumlara özgü olduğu ölçüde devleti aşar* demektir. İlişkisel iktidar tanımı sayesinde, tipler arasında herhangi bir tip olan devlet yerine, araştırma konusu olarak genelleştirilmiş siyasi iktidar olgusu, tüm siyasi birlikleri kapsayacak biçimde ele alınmaktadır. Artık, devlet, siyasi-hukuki bir kavram olarak sınırlanırken, –Yasa/uygulama ilişkisini karşıladığı için aynı zamanda hukuki bir kavram da olan– siyasi iktidar kavramı yaygınlaştırılarak, en basit toplum tipinden en gelişmiş toplum tipine kadar, bütün toplumları karşılamaktadır. *Böylece dünyaya, gereğince gelişmiş tek siyasi yapılanma olduğu varsayılan bir devletin penceresinden bakmaktansa, devleti de içeren genel bir siyasi iktidar tanımından bakma imkânı doğmaktadır.* Siyasi iktidarı devletle ya da sivil toplumla özdeşleştiren tanımlar türünden sınırlayıcı yaklaşımlara karşılık, bu yol, tekçizgili olmayan, kültürel ve sosyal farklılıklara eşit önem veren bir eğilim sergilemektedir.

Farklı siyasi yapılanmalara denk düşen siyasi iktidar tiplerini Yasa ve uygulama arasındaki siyasi iktidar ilişkisi belirler. Passerin d'Entrêves bu doğrultuda, iktidarı "Yasayla uyum içinde ve onun adına kullanılan güç" ya da "Gücün yasal kullanımı" diye tanımlayacaktır[44]. *Bu tanım,*

43) Gilles DELEUZE. *Foucault*, s.80.
44) Alessandro PASSERIN D'ENTREVES. *La notion de l'Etat*, s. 85, 103.

iktidarın vazgeçilmez iki unsuru olarak sunulan baskı ve rıza ilişkisine de gereken önemi veren hukuki-siyasi bir tanımdır. Leslie Lipson da şöyle der: Güç ya da kudret, koruma görevi için yeterli olabilir. Ama düzeni kurmak için güçten başka bir şeye daha ihtiyaç vardır. İşte buna da iktidar adı verilmektedir. İktidar nedir? İktidar güce onayın, rızanın eklenmesinden, katılmasından başka şey değildir... onay artı güç eşittir iktidar[45]. Güce rızanın eklenmesi, gücün modern anlamda meşruiyet kazanması olarak görülmektedir. Buna gücün kurallandırılması da denebilir. Çünkü geleneksel anlamda da, güçten önce o gücü meşrulaştıran kurallara rıza gösterilir. Genel kabul görmüş kurallar sayesinde güç kaba güç olmaktan çıkar. Bu gücün kullanılması ya da meşru şiddet ya da rızayla karşılanmış baskı, siyasi iktidarın kullanımı olarak siyasi iktidar ilişkisinin bir yönünü oluşturur. Diğer yönse, sayesinde rızanın oluştuğu, buyurucu kurallar bütününün üstünlüğüdür: İlkenin ya da *Yasa'nın üstünlüğü*.

Devlet ya da değil, bir meşruiyet kaynağı aramayan, düzenleyici ya da uygulayıcı gücünü bir Yasa'ya bağlı kılmayan siyasi iktidar tipi yoktur. Siyasi iktidarın bir bütün olarak toplumun elinde kaldığı sosyal yapılanma türlerinde de, toplumdan farklılaşarak kutsallaştığı ya da kurumsallaştığı sosyal yapılanma türlerinde de, bir ilkeye ya da Yasa'ya gönderme yapılmadan, siyasi iktidarın kullanılması mümkün değildir. Toplum kendini yönettiği zaman da, onu ondan farklılaşmış bir odak yönettiği zaman da, yöneten ne adına yönettiğini söylemek, meşrulaşmak zorundadır. Hiçbir topluluk, saygı duyduğu bir ilke adına siyasi iktidara rıza göstermeden kendini yönettirmez. Gönüllü kulluk diye adlandırılan budur. Yönetmek için zorlayıcı güç gereklidir, ama zorlayıcı güç, siyasi iktidar ilişkisinin yalnızca bir yüzüdür. Yönetilenlerin, yönetenin otoritesini de kabul etmeleri, onu yönetici olarak meşru saymaları gerekir. Otoritenin beslemediği bir güç ilişkisi siyasi iktidar çerçevesinde düşünülemez. Bu tanıma göre, kaba güç, toplumu, bu tür bir ilişkiden sözedilmesini engelleyecek bir yokoluşa sürükleyecektir. Otoritesiz güç, Yasa'sız uygulama, ilkesiz kullanım –sonsuzca değişkenlik anlamına da geleceğinden– her türlü düzenlenmeyi imkânsız kılan bir kaos demektir. Kaba güç, böylesine genişletilen bir siyasi iktidar tanımının sınırını oluşturur. İki taraftan boyun eğenin ya da yönetilenin, kendisinden istenileni salt zorlanarak yapması durumunda, iktidar ilişkisinden sözedilemez. Kaldı ki, bu durumda yönetmek de mümkün değildir. Hiçbir yönetici, ne kadar zorba olursa olsun, yönetilen kesimin asgaride de olsa rızasından vazgeçemez. Yönetilenlerin en

45) Leslie LIPSON. *Politika biliminin temel sorunları*, s. 84.

azından bir kesiminden, belli bir destek almayan zorba, ya yönetmek istediği topluluğu parçalar, ya da kendi sonunu hazırlar. En pervasız diktatörler bile, bu nedenle, toplumlarının gözünü boyamak için her çareye başvurmaktan kaçınmazlar. Bir güç ilişkisine aynı zamanda iktidar ilişkisi de diyebilmek için, karşısındakinin istediğini yapan tarafın, bunu, belli ölçüler içinde, gönüllü yapması, bir başka deyimle yönetilmeye rıza göstermesi gerekecektir. Elbette, her siyasi iktidar ilişkisi, kurallara uyulmasını sağlayanlarla, kurallara uymak zorunda olanlar arasındaki güç ilişkisi olduğu ölçüde, baskıyı, zorlamayı gerekli kılar. Ama bu birinci unsuru, mutlaka ikinci bir unsur izlemelidir. Şiddeti meşru şiddete dönüştürecek olan bu unsur olacaktır. Kurallara uymak zorunda olanlar, iktidar ilişkilerinin gerçekliğine ve nesnelliğine, uyma eyleminin zorunluluğuna ve zorlamaların haklılığına inanmalıdırlar. Hatta, belki de bu ilişkiden hoşnut kalmalıdırlar. Foucault'ya göre, iktidarı hep hayır diyen, salt zorlayıcı bir güç olarak düşünmemek, etkilerini hep olumsuz sözcüklerle ifade etmemek gerekir. İktidarın yalnızca baskı yaptığını, dışladığını, sansür ettiğini, bastırdığını, soyutladığını, maskelediğini, gizlediğini söylemek mümkün değildir. İktidar salt bu olsaydı, kendisine itaat edilmesini nasıl sağlayabilirdi? İktidar ilişkileri bilgi de oluşturmalı, söylem de üretmeli, zevk de vermelidir[46]. Baskı meşruiyetini otoriteden alır. Otoriteye bunu sağlayansa, baskının gerekliliğine duyulan inanç ve baskıya yönelik isteklir. Her iktidar ilişkisinde kurulması beklenen ikinci bağ budur. Belki de, yalnızca bu nedenle bile, hükmeden, emreden, yönlendiren, denetleyen ve tekyönlü işleyen bir güç olarak siyasi iktidardan sözetmektense, ikinci yönün de dikkate alındığı daha esnek bir çerçevede, siyasi iktidar ilişkileri deyimine başvurmak uygun olacaktır.

Toplumların zorunlu olarak bir Yasa'ya göre düzenlenmeleri, uygulamanın karşısına, onu belirleyecek bir ilke oturtmaları demektir. Tanrı, kral, devlet, ulus, ona ne ad verilirse verilsin, insanların kurallarla yönetilmeyi kabul etmeleri, o kuralları söyleyen bir odağa rıza göstermeleridir. İnsanın sosyal düzenlenmeye boyun eğmesi, sosyal buyruklara uyması, kişisel varlığını aşan bir gücü kabul etmesi demektir. Yasa yasaklar. Kurallara göre davranmak, bazen en tabii eğilimleri, içgüdüleri bastırmaktır. İnsanoğlu yapmak isteyebileceği şeyler için karşısına duvarlar çeken bir buyruğa uyuyorsa, bu, kendi ötesindeki bir gücün doğruları söylediğine inandığını gösterir. Kurallara, genelde, başka bir yerden geldikleri kabul edildiği için saygı gösterilir. Kuralların yaratıcısı benim demek, o kurallara

46) Michel FOUCAULT. "Vérité et Pouvoir. La crise dans la tête". *L'Arc 1970.*

uymayabilirim demektir. Hiçbir toplum kişisel varlığı aşan ve Yasa'nın söylendiği bir odak yaratmadan varolamaz; çünkü zaten her toplum kişisel varlığı aşar. Kuralların belirleyicisi tek tek insanlar olamaz. Sosyal bütünün kuralları kişisel olana karşıdır. Toplumun ayırıcı özelliği budur. İnsan, tabii davranışları sınırlayan bir üstün (sosyal) mantığa uymaya başladığı anda, sürü aşamasından toplum aşamasına –tabiattan kültüre– geçilmiştir. İnsanı su içinde yaşayan balıktan ayıran şey, kendi tabiatının ve içinde yaşadığı tabiatın karşısına, davranışlarını belirleyici bir düzenleyici odak oturtmasıdır. Yasa bu yüzden, insanı aşan bir bütünün ya da sosyalliğin yasası olarak tanımlanabilir.

En basit toplumlar da, toplum o toplumu oluşturan üyelerin üstüne çıktığı ölçüde, dünyevi olan her şeyi belirleyecek bir odağa ya da onun Yasa'sına göre düzenlenirler. *Yasa'yla onun uygulanması arasındaki zorunlu bağı ya da siyasi iktidar ilişkisini kurarlar.* Ancak onlar, karmaşık toplumlardan farklı olarak, Yasa'nın temsilcisinin eline kılıcı vermekten sistemli biçimde kaçınırlar. Siyasi iktidarın iki unsuru, Yasa'yla uygulama arasında son derece güçlü bir bağ kurmalarına rağmen, bunları birbirinden ayrı tutarlar. Otoriteyi güçten, ilkeyi kullanımdan kesin biçimde soyutlarlar. Yarattıkları Yasa odağına bakarak kendi kendilerine düzenlenirler. Yasa bir başka yerde yazılır ya da söylenir, onu uygulama gücü toplumun elinde kalır. Oysa bu siyasi iktidar ilişkisi, karmaşık toplumlarda temelden farklı biçimde kurulmuştur. Toplum tipleri arasındaki niteliksel farklılığın, Yasa'yla uygulama arasındaki belirleyici ilişki olduğu kabul edilirse, basit toplumların örgütlenme biçimlerinin incelenmesi bu açıdan önem kazanır. Siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı arasındaki ilişkiyi farklı biçimde kuran kurumsallaşmış siyasi iktidarlı modern toplumu (ve devleti) anlamanın yolu, Yasa ve uygulama ilişkisini, onun ve siyasi iktidarı kurumsallaştırmamış toplumların nasıl düşündüklerini incelemekten geçer. Bu da toplum tipleri arasında karşılaştırma yapmak için, "*Siyasi iktidar nedir?*" sorusunu sormaktır.

Her karmaşık toplum, gözlemlenmiş daha basit toplumların tabii bir uzantısı olsaydı, insanlık evrimci bir çizgi izleyip, bütün toplumları benzer biçimde ve iç dinamikleriyle belli bir hedefe doğru ilerletseydi, bu sorunun anlamı kalmayacaktı. Her toplum kaçınılmaz biçimde bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma (kendiliğinden) geçseydi, kader toplumlar için ağlarını hep aynı biçimde örseydi, ilerlemeye mahkûm olduğu düşünülen basit toplumların yapılanma mantığı, tabii bir süreç izlediği varsayılan devletli toplumun yapılanma biçimi incelenerek kavranabilirdi. Bu yaklaşımla da, en basit toplumun, daha karmaşık toplumların bir protop-

lazması olduğu ileri sürülebilir, ilkel diye adlandırılan yapılanma biçimlerinin sosyal mantığı bir çocuk mantığıyla özdeşleştirilebilirdi. O zaman, bu mantığın, zorunlu bir gelişme sonucunda, toplumların yetişkin olmasıyla ortadan kalkacağı düşünülebilirdi. Eğer karmaşık toplumda hâlâ arkaik bir mantığın kalıntılarına rastlanıyorsa, bunlar da yokolması gereken sosyal anomaliler olarak görülebilirdi. Ne var ki, bu sava karşı, Yasa/uygulama ilişkisini çok farklı biçimde kuran toplum tipleri arasında, hem niteliksel bir kopukluk, hem de bu kopukluğa rağmen insanlığı insanlık yapan ortak özellikler bulunduğu ileri sürülebilir. Bu bakış açısından, ilk yaklaşımın, ileri toplumlara uygunsuz biçimde miras kalan anlamsız davranış türleri diye sunduğu sosyal olgulara farklı bir yorum getirmek gerekecektir. Temelden farklı toplum tipleri arasında bir kesinti varsa, her tipte buna rağmen ortaya çıkan benzer sosyal davranış biçimleri, evrimci yaklaşımın kalıtımsal mantığıyla açıklanamaz. Bu davranış türleri ardında ve aradaki kesintiye rağmen, tüm toplumlara ortak olan bir özelliğin aranması gerekebilir. Zaten temelden farklı toplum tipleri arasında böyle gizli bir akrabalık yoksa, yukarıda önerilen karşılaştırmalı incelemenin yapılmasına gerek kalmaz, çünkü birini ötekine göre anlamak mümkün olmaz. Öyleyse, karmaşık toplumu basit topluma bakarak tanıyabilmek için, her şeyden önce, arada yükseldiği varsayılan duvarı ve arkasındaki farklı toplumu görmek ve toplumların basit bir biçimde benzeştirilmesini engelleyen genel belirsizlik ve çeşitlilik ortamında, her topluma özgü olduğu düşünülen iki unsuru belirlemek gerekecektir. Bu eğilime göre, farklı toplum tiplerinde, Yasa'yla uygulama arasındaki ilişki de farklı kurulur. Bir başka deyişle, *toplumları bir yandan benzer kılarken, bir yandan da ayıran ortak özellik, hepsinin, yasamayla yürütme arasında bir bağ oluşturmalarıdır. Ortak model, en basitinden en karmaşığına kadar her toplumun uygulamanın karşısına Yasa'yı, yürütmenin karşısına yasamayı oturtarak, sosyal bir zorunluluğu karşılamasıdır. Toplumları birbirinden ayıran özellikse, bu iki unsur arasında kurulan ilişkinin ya da siyasi iktidar tiplerini birbirinden ayıran siyasi iktidar lişkisinin toplum tiplerine göre farklılaşmasıdır.*

Siyasi iktidarı mümkün olduğunca geniş bir çerçevede, gözlemlenmiş bütün siyasi yapılanmaları ayrıntılı biçimde sınıflandırarak açıklamak isteyen bir çalışmada, kaç tür siyasi iktidar varolduğu söylenirse söylensin, böyle bir sınıflandırmanın asla sonu gelmez. Gözlemlenmiş ne kadar toplum varsa, o kadar siyasi yapılanma çeşidi vardır. Herbiri, genellemeleri, soyutlamaları, kavramsallaştırmaları her an çürütebilecek farklılıklar sunar. Ancak, Yasa ve uygulama sorununa toplumların getirdikleri çözümler açısından, belli başlı toplum tiplerinin ortaya çıktığı düşünülebilir:

Her sosyal bütün, düzen ardında, bir Anlam bağı oluşturmak zorundadır. Diğer bütün toplumlar gibi, *bölünmemiş topluma, bölünmez bir bütün olarak, "Biz" olarak anlam kazandıran özellik, toplumun dışında oluştuğu varsayılan Yasa'yla uygulama arasında bir bağ (Siyasi iktidar ilişkisi) kurmasıdır.* Bu toplum da, farklılaşmamış bir bütün olarak, kendi dışındaki bir Yasa odağına göre, kendi kendini düzenler. Sonra, bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma doğru, zorunlu olmayan bir biçimde sıçranmasıyla, bu ilk toplumun kendini anlamlandırma ya da düşünme tarzında bir farklılaşma belirir: *Toplumla dışındaki Yasa arasındaki dolaysız ilişki yerine, toplum içinde bu ilişkiyi somutlaştıracak aracı ya da aracıların ortaya çıkışıyla beliren farklılaşma...* Artık toplumla Yasa odağı arasındaki ilişki yeni bir görünüm almış, toplum içinden biri ya da bir küme, Yasa temsilcisi olarak, toplumun geri kalan kesiminden ayrılıp özel işlevlerle donanmıştır. Yasa'yla onun toplum içindeki temsilcileri arasında farklı bir ilişki türü belirmiştir. Yöneten kesim kaçınılmaz olarak Yasa odağına gönderme yaparak, onun adına yönetirken ya da meşruiyetini bu odaktan alırken, yönetilenlerin itaat borcu da anlamını *hâlâ* bu toplum dışı Yasa'da bulacaktır. İtaatı rızayı dönüştüren budur: Anlam Borcu'yla anlamlandırılmış bir yükümlülük...

Ancak radikal bir kesinti bu aşamada değil, bundan sonra, *toplum Yasa yaratıcı olarak düşünülmeye başladıktan sonra* gerçekleşecektir. Yasa odağıyla yöneticiler arasındaki dolaysız meşruiyet ilişkisi dolaylı bir görünüm kazanır: Yöneticiler artık yönetme yetkisini, toplum aracılığıyla, elde edecek ya da otorite, önce topluma verilecek, sonra toplumdan yöneticiye, iki aşamada ulaşacaktır. Devreye yöneticiyle Yasa odağı arasındaki dolaysız bağı kesen yeni bir unsur (geleceğin ulusu) girmiştir. Bu unsur bir yandan yöneticinin sınırlandığını, öte yandan eski ilkenin (tanrısal) uzaklaştığını, yeni bir ilkenin (dünyevi) doğduğunu göstermektedir. Artık, eski Yasa odağıyla toplum arasındaki geleneksel ilişkinin sona ermesi sonucunda, yeni bir siyasi iktidar ilişkisi (dünyevi bir Yasa/uygulama ilişkisi) ya da yeni bir meşruiyet bağı sosyal bütün içinde (ulus) aranacaktır. *Kesintinin bir yanından ötekine, devleti düşünmeyi mümkün kılan sıçrayış budur: Toplumun anlamını kendi içinde bulmaya başlaması, ilkenin sosyal bütün içinde ya da artık Yasa yaratıcı olarak beliren ulus içinde aranması: Egemenliğin kayıtsız şartsız ulusun olması...*

Eski toplumları modern toplumlardan ayıran temel fark budur: Eski toplumlar kendilerini Yasa yaratıcı olarak düşünmezlerken, modern toplumlar Yasa yaratıcı olarak düşünülürler. *Toplumlar, her şeyden önce, 1. Yaratıcısı olmadıkları düşünülen bir Yasa'ya göre düzenlenen toplumlar;*

2. Yaratıcısı oldukları düşünülen bir Yasa'ya göre düzenlenen toplumlardır. Yasa/uygulama ilişkisinin "Yasa" unsuruna ağırlık verilmesiyle farklılaşan bu iki ana toplum tipi ayrıca alt tiplere de ayrılır. Söz konusu ikinci ayrımın nedeniyse Yasa/uygulama ilişkisinin "uygulama" unsuruna ağırlık verilmesiyle ortaya çıkan farklılıklardır. *Toplumlar bu kez, kendi kendine düzenlenen ya da bir bütün olarak kendini yöneten" toplumlar ve "yönetim işlevini kendi içindeki farklılaşmış bir kesime bırakan toplumlar" olarak ayrılırlar.*

Kendini Yasa yaratıcı olarak sunmayan toplumlar "*a. Öndersiz toplumlar, b. Uygulama gücü olmayan önderli toplumlar, c. Uygulama gücünü ele geçirmiş önderli toplumlar*" diye sınıflandırılabilir. Çünkü bu toplumlardan bir bölümü, toplum içinde farklı bir konuma kimseyi ya da hiçbir kümeyi oturtmadan, kendi kendilerini öndersiz yönetirler (1-a). Oysa diğerleri, dinsel bir işlevle toplum içinden sıyrılan birine ya da bir kümeye, Yasa'nın temsilcisi ya temsilcileri rolünü verirler (1-b). Yine de, bu toplumlardan bazıları, tıpkı birinciler gibi, sosyal denetimi ellerinde tutar ve öndere Yasa'yı tekrarlatırken, ona yine de uygulama gücü vermez, kendi kendilerine düzenlenirler. Bu durumda, Yasa'yı kendi kendine uygulayan toplum içinde, bir sosyal farklılaşmanın ortaya çıktığı, Yasa'yı tekrarlamakla ya da onu temsil etmekle görevli bir önderin ya da önderler kümesinin toplumdan kopmaya başladığı söylenebilir. Böylece geleceğin farklılaşmış toplumlarının tohumları atılmaya başlanmıştır. Üçüncü alttipteyse, artık ortaya kutsal bir Yasa'nın başına buyruk uygulayıcıları çıkmıştır (1-c). Toplumun yaratıcısı olmadığı bir Yasa'ya göre, Yasa'nın sözcüsü olarak toplumdan farklılaşan yöneticiler, düzenleme işlevini toplum aleyhine ellerine geçirmişlerdir (farklılaşmış ve kutsallaşmış siyasi iktidar tipi). Bu aşamada siyasi iktidar farklılaşması, yöneten/yönetilen ayrımı ya da sosyal bölünme gerçekleşmiş, deyim yerindeyse eski demokrasi sona ermiştir.

Eğer salt uygulama unsuruna ağırlık verilerek toplumları ikiye bölmek gerekseydi, temel kesintiyi 1-b'yle 1-c arasına yerleştirmek gerekecekti. Ancak bu da, bölünmenin, örneğin feodal dönem öncesinde, kral senyör arası güçlü uygulayıcılar ortaya çıkarken gerçekleştiğini ileri sürmek olacaktı. Oysa eskiyi yeniden ayıran ölçüt bu değil, Yasa'yı dünyevi bir alanda oluşturan düşünceye denk düşen modern devletin ortaya çıkışıdır. Yasa'yı düşünme biçimindeki farklılık, toplumun kendi kendini anlamlandırma biçimindeki temel bir farklılıktır. İnsan toplulukları toplum diye adlandırılabilecek bir bütün oluştururken, kendilerini ve toplumlarını anlamlandırmak için, zorunlu.olarak bir Yasa odağı yaratır, karşılarına bir Ayna oturturlar. Ortak model, toplumla bu odak arasındaki

Anlam bağıdır: Toplumların kaderlerini bağlayıp, itaat etmek ve saygı göstermek zorunda oldukları üstün bir ilkenin ya da otoriteninn tanınması demek olan bağ... Söz konusu bağın iki değişik biçimde kurulmasıyla ortaya çıkan iki toplum tipi arasındaki "anlamlandırma" farkı diğer farklılıkları gölgede bırakır. Bu nedenle, toplum tipleri arasındaki radikal kesintinin, ulus-devleti, modern "*respublica*"yı (cumhuriyet) ve demokrasiyi anlatan bir dünyevileşmeyle (laikleşme) gerçekleştiğini düşünmek daha doğru olacaktır.

Bu bağlamda, nesnel saptamaları bir yana bırakıp, kehanette bulunmak için, ulus-devletlerin varlığına son verecek bir diğer radikal değişikliğin, ancak Yasa/uygulama ilişkisi çerçevesinde, özellikle Yasa unsurunun farklı bir biçimde düşünülmesiyle gerçekleşeceği varsayılabilir. Bu değişiklik, bir siyasi iktidar tipinden (ulus-devlet) bir başka siyasi iktidar tipine, dolayısıyla da Yasa'nın anlamını değiştiren bir başka siyasi iktidar (Yasa/uygulama) ilişkisine geçiş olacaktır. Leo Strauss'un *Natural right and history*'de (*Tabii hak ve tarih*) yazdığına göre, "dünya devletinden anlaşılan, bir tek insani yasaya bağlı global bir insan toplumuysa... hedeflenen, mutlak anlamda adil olduğu için tabiata mutlak anlamda uygun olan tek siyasi birliktir"[47]. Bu önerme akla şunu getirmektedir: Modern düşünce pozitivizmi hakim kılar ya da bir üst yasaya bağlı olmayan ulus-devletin egemenlik ve bağımsızlığını vurgular. Bu, dünyevi olmayan bir Yasa'yı dünyevi uygulamadan ayıran skolastik tabii hukuk düşüncesiyle, modern düşünce arasında kesin bir farklılık olduğunu gösterir. Eskiden yeniye geçiş, tabii hukukun tahakkümünden, pozitivizmin tahakkümüne de geçiş demektir. Yeni bir radikal değişiklik, kabile zihniyetine –geleneksel dinsel tahakküme– geri dönüşü düşünmek değilse, devletleri aşmış yeni bir Yasa odağıyla uygulayıcı topluluklar arasında, bu kez tabii hukukun tahakkümünü bir başka düzlemde devreye sokan, yeni bir siyasi iktidar ilişkisinin kurulduğunu düşünmek olacaktır. Bu da, eski sosyal mantığı hatırlatan biçimde, uygulayıcıların uygulama alanlarını aşan, topluluk dışında yazılmış bir Yasa'yı düşünmektir.

Yasa'yı dünyevileştiren modern toplum tiplerine dönülürse, ilk tip, Yasa'nın aynı dünyevi odak tarafından söylendiği ve uygulandığı "farklılaşmış ve kişiselleşmiş siyasi iktidar tipi"ne denk düşen monarşik yapılanmadır. O güne kadar titizlikle ayrı tutulan Yasa söyleme ve uygulama işlevleri bu toplum tipinde (kral-devlet), kralın elinde ve dünyevi bir alanda, bir araya gelmektedir. İkinci tipse, Yasa'nın yine

47) Leo STRAUSS. *Droit naturel et histoire*, s. 139.

dünyevi bir çerçevede toplum tarafından söylendiği düşüncesine dayalı, ama uygulamanın toplumdan ayrışmış bir aygıta bırakıldığı, farklılaşmış ve kurumsallaşmış siyasi iktidar tipidir (ulus-devlet). Bu aynı zamanda *modern demokrasi* diye adlandırılabilecek aşamadır (2-b). Toplum tipleri arasında, siyasi iktidar ilişkisi temelinde ortaya çıkan bu benzerlik ve farklılıklar, modern siyasi-hukuki kavramların incelenmesinde işlevsel nitelik taşıyacaktır. Tabii bütünüyle kuramsal olan bu ayrım, nesnel gerçeklikle bire bir çakışmaz. Gerçek siyasi iktidar tipleri arasında birinden ötekine geçiş halinde olduğu düşünülebilecek çeşitli ara tipler vardır ve bunların sayısı eksiksiz bir sıralamayı imkânsızlaştıracak kadar çoğalabilir. Yine de, aşağıdaki tablo, hem uygulama açısından, hem de Yasa'yı düşünme açısından farklılaşan toplum tipleri hakkında bir fikir verebilir:

YASA/UYGULAMA İLİŞKİSİ AÇISINDAN TOPLUM TİPLERİ

YASA'ya Göre	**UYGULAMA'ya Göre**
(Eski toplumlar - devletsiz)	
1-a) Dışsal yasa	Öndersiz (bölünmemiş) toplum Farklılaşmamış siyasi iktidarlı
1-b) Dışsal yasa	Güçsüz önderli (bölünmemiş) toplum Farklılaşmamış siyasi iktidarlı
	Birinci Kesinti
1-c) Dışsal yasa	Güçlü önderli (bölünmüş) toplum Farklılaşmış ve kutsallaşmış siyasi iktidarlı
İkinci (temel) kesinti	
(Yeni toplumlar - devletli)	
2-a) Dünyevi yasa	Kral-devlet Farklılaşmış ve kişiselleşmiş siyasi iktidarlı
2-b) Dünyevi yasa	Ulus-devlet Farklılaşmış ve kurumsallaşmış siyasi iktidarlı

Öndersiz ya da güçsüz önderli toplumlarda (1-a, 1-b), bu toplumlar kendi kendilerini düzenledikleri için, yöneten/yönetilen ayrımının bulunmadığı, dolayısıyla söz konusu toplumların siyasi iktidarsız toplumlar olduğu ileri sürülmüştür. Bölünmemiş toplumların siyasi olmadığını savunanların görüşü bu yöndedir. Ancak, bu tür *basit toplumlarda da, Yasa'yla onun uygulanması arasında kurulan zorunlu bağ çerçevesinde, toplumun tüm üyelerinin Yasa'ya göre bir bütün olarak kullandıkları yaygın bir güç vardır. Böyle bir sosyal yapılanmada da, kendi kendini yöneten toplumun, bir "yönetici*

ilke/yönetilen" ayrımı oluşturduğu söylenebilir. Siyasi iktidar ilişkisini belirleyen olgu yöneten/yönetilen tarafların somut varlığı değil, her toplum tipinde zorunlu olarak kurulduğu görülen, her toplum tipini siyasi iktidarlı ya da siyasi –aynı zamanda da sosyal ve hukuki– yapan ve sayesinde sosyal düzenlenmenin gerçekleştirilebildiği Yasa/uygulama ilişkisidir. Öyleyse, tüm sosyal yapılanmaları kapsayan genel bir siyasi iktidar anlayışı çerçevesinde ve taraflardan birinin (yönetenin) bir ilkeye, salt soyut bir güce de dönüştüğü durumlarda, siyasi iktidar ilişkisinden sözedilebilecektir. Foucault'nun tanımını siyasi-hukuki doğrultuda zorlama pahasına, iktidarların üç nihai biçiminden ikincisi, *Yasa'nın dile getirilmesi* bu genel Yasa/uygulama ilişkisine denk düşebilir.

Devleti siyasi iktidarla bir sayan ve karşısına da toplumu (sivil) oturtan mantığın, geleneksel bir yöneten/yönetilen ayrımı doğrultusunda oluşturduğu açıklama fazla soyut ve kısmi kalabilir. Siyasi iktidarı yönetenler/yönetilenler arasındaki kaba bir ayrılık ve buyurma/boyun eğme ilişkisi olarak görenler, önce öndersiz bölünmemiş toplumu (devlete karşı toplum), sonra da bölünmüş toplumdaki direnme olgusunu (devlete karşı toplumun bir kesimi), doğrudan siyasi gücün ya da onunla özdeşleştirilmiş devletin karşısına oturtmayı seçerler. Ancak, bölünmemiş toplumu ve direnme olgusunu siyasi iktidar alanı dışına çıkaran bu dar tanım, gerek bölünmemiş toplumun yaygın siyasi iktidarı, gerekse direnme konusunda açıklayıcı olmayan şemalarla yetinmek zorunda kalabilir. Böylece hem bölünmemiş toplumların düzenlenme mekanizmaları haketmedikleri biçimde küçümsenir, hem de genel olarak siyasi iktidardan sözedilebilmesini engelleyen, siyasi iktidar ilişkilerini zaman ve mekânla sınırlı, görece ve önemsiz ilişkilere dönüştüren belirsizliklere yol açılır. İktidarlarla oluşan bir sosyalliği gözardı ederek, sosyal bütünü hayali bir ikileme dönüştürerek, kendi kendisini cansızlaştıran bir siyasi iktidar kavramıyla, önce bu sistemin, sonra da farklı sistemlerin temellerini yorumlamak imkânsızdır.

Bu yüzden, siyasi iktidar tiplerinden yalnızca birine denk düşen devleti aşarak, tüm sosyal yapılanmaların ortak özelliklerini hedef alan bir araştırma gereği kendini gösterebilir. Bu doğrultuda, önce, her siyasi iktidar tipinde mutlaka ortaya çıkan bir boyut olan Yasa/uygulama ilişkisi aranmalıdır: *Otorite ve güç, ilke ve kullanım, asa ve kılıç, en basit topluluktan en karmaşık topluma kadar, her sosyal bütünün vazgeçilmez biçimde kurduğu siyasi iktidar ilişkisinin iki unsurudur. Her toplum da, bu ilişkiyi kurduğu için eşzamanlı olarak sosyal, siyasi ve hukukidir.* Yasa ve onun uygulanması sözcüklerinin hemen akla getireceği gibi, Yasa eğer yasaysa, onun olduğu yerde, yasa buyurma ve yasaya uyma gereğine denk düşen bir iktidar

ilişkisi vardır. *Koşullara göre, yönetilenlerin ve yönetenlerin niteliği, yönetme ve boyun eğme türleri değişebilir, ama değişmeyen bir şey varsa, toplumu toplum yapan bu kurala uyma gereğinin, siyasi iktidarın, yalnızca bir yöneticinin, yönetici kesimin, sınıfın ya da devletin iktidarı olarak görülmesini engelleyecek biçimde, Kuralın Hakimiyeti diye adlandırılabilecek bir üstünlükle, sosyalliğin bir ürünü olarak, sosyalliği damgalamasıdır.* Siyasi iktidarın bu boyutuyla yetinebilenler için, totalitarizmden liberalizme uzanan geniş bir düşünsel yelpazede ve birbirleriyle çelişen önermelerle, siyasetin karşısına hukuku oturtmak, ağırlığı baskıya değil de sosyal sözleşme ve rıza kavramlarına vermek, şiddetin karşısına barışı, kargaşanın karşısına düzeni koymak, geleneksel yöneten/yönetilen karşıtlığını kaçınılmaz bir Yasa/uygulama zorunluluğuyla dengelemek, sosyalliği ve siyasiliği kurala bağlamak ya da sosyal kendiliğindenlikten yola çıkıp her türlü yönetimin yerindeliğine varmak mümkündür.

* * *

Ne var ki, bu tanım da eksik unsurludur: "*Siyasi iktidarın vazgeçilmez boyutu olarak, sosyal bir hegemonya*"nın varlığını atlar... Yasayı belirleyen de sosyalliktir: Evrenselliği tartışılmaz da olsa, insanlığı Yasa değil, yasayı (sosyallik içinde) insanlar yaratır. Bu insanların bir kesimi de, temsilcileri oldukları kurallar sayesinde, diğerleri karşısında belirleyici konuma geçerler. Belirleyiciler ya da yöneticiler, zamana ve mekâna göre değişik adlar taşıyabilirler, ama sonuçta hepsinin her dönemde ortak bir adı daha vardır: Erkekler. Bölünmemiş toplum tiplerinden başlamak üzere, tüm toplum tiplerinde genel olarak görülen bir yöneten/yönetilen ilişkisi, yöneten cins/yönetilen cins arasındaki iktidar ilişkisidir: Erkekler/kadınlar... Elbette, tüm toplumlarda yaşlılar, yetişkinler, gençler, çocuklardan oluşan sosyal katmanlar vardır ve bunlar arasında, bir katmanı diğerine bağımlı kılan iktidar ilişkileri göze çarpar. Ama söz konusu katmanlarda bulunanların konumu, güç ilişkilerini bütünüyle dönüştürebilecek biçimde, düzenli ve kesin olarak değişir. Ağır bir ataerkil baskı altında tutulsalar da, erkek çocuklar önce genç, sonra yetişkin ve yaşlı olacaklardır. Oysa kadınların konumu ancak belli sınırlar içinde ve çok ender olarak değişir.

Siyasi iktidar ve cinsellik sözcüklerinin, çok farklı iki alanı biraraya getirdiği düşünülebilir: Siyaset kurgusal olduğu bilinen bir etkinliktir. Cinselliğinse, özellikle bu kavram üreme eylemine indirgendiği ölçüde, tabii bir olgu olduğuna inanılır. Bu yüzden, henüz gereğince tanımlanmamış basit bir iktidar düşüncesinde, iktidarın cinselliği kavramından, tabii

bir olgu olan cinselliğin, bir kurgu olan siyaseti etkilediği sonucu çıkarılabilir; bir yanda bağımsız tabii bir alan olarak cinsellik, öte yanda ilke olarak bağımsız kalması gereken, ama insani niteliğinden ötürü cinsellik kokan siyasi alan... Siyasetin tabii olan her şeyden uzak kalması gerekirken cinsellik tarafından belirlenmesinin, özellikle bunun dozu arttığı ölçüde, yozlaşmaya yol açacağı kanısı da, kurgusal olanla tabii olan arasında kurulan bu karşıtlık ilişkisinin sonucudur. Bu kanının yerleşmesinde, psikanalitik söylemin, söylemi saptıran biçimde yorumlanması önemli rol oynamıştır. Örnek vermek gerekirse, tarafsız ve tabii dürtüler ötesi bir konum sergilemesi gerektiğine inanılan yöneticilerin olumsuz davranışları, yetersiz bir eğitim sonucu ortaya çıkan bozukluklarla açıklanır. Ya da, yönetilenlerin teslimiyetçi tavırlarının kökeninde cinsel nedenler aranabilir... Elbette, psikanalitik yaklaşım, her türlü dogmatizme karşı, siyasi söylemi çözmeye, boyun eğme nedenleriyle boyun eğdirme teknikleri üstüne yeni bir kuram oluşturmaya, cinselliğe ilişkin kuralların siyasi eğitimle yakın bağları bulunduğunu göstermeye çalışacaktır; bir haz alma ilişkisi çerçevesinde, önderlerin hakimiyeti ve uyrukların bu hakimiyeti kabulü ardında yatan içgüdüsel nedenleri açıklamayı hedefleyecektir. Ancak bu yapılırken, cinselliği siyasetin belirleyicisine dönüştüren eğilimden de kaçınmak gerekecektir. Bastırılmış dürtüler, adı üstünde, onları bastıran bir güç olduğu ölçüde sosyal hayatı belirleyebilirler. Yoksa, doruğuna vardırılmış bir basitleştirmeyle, Oidipus kompleksi, her türlü siyasi etkinliğin kökenine oturtulabilir. Ne var ki, böylesine abartılmış bir psikanalizmde, gözden kaçan gerçek, tabiatın Oidipus'a yer vermeyeceğidir. Kompleksin kökeninin biyolojik olduğunu düşünenler bunu pek tuhaf da bulsalar, Oidipus'un ataerkil toplum ya da kültürde aranması şaşırtıcı değildir; ataerkil toplum, kültür, uygarlık ya da insanlık, "tabiata karşı", özdeş kavramlar oldukları için... Oysa, siyasi iktidarın cinselliği sözcükleri farklı yorumlanabilir; önce cinselliğin, sonra siyasi iktidarın yeniden tanımlanmasıyla... Madalyonun tersinde, siyasi iktidarı belirleyen bir cinsellik değil, cinselliği belirleyen bir siyasi iktidar ilişkisi vardır; toplumun kuruluşuna denk düştüğü ölçüde, kadınlık ve erkeklik rolleriyle tanımlanmış, tabii olmaktan çıkarılıp sosyal bir olguya dönüştürülmüş cinselliğin de kurucusu olan bir siyaset: *Ataerkil toplumun kadın üzerindeki hakimiyeti*...

Yine de bu yaklaşım, yönetici cinsin tüm toplumu, baştan sona, ussal biçimde çekip çevirebileceği yanılsaması yaratmamalıdır. Erkek hakimiyeti, hiçbir zaman, toplumu yukarıdan aşağıya biçimlendiren istikrarlı bir hükmetme türü olamaz. Yoksa, genel sosyal ilişkiler çerçevesi içinde yönetilenler diye adlandırılanların ve de kadınların ellerine geçen

küçük iktidarları, kişisel ilişkiler çerçevesinde de karşısındakine boyun eğenin ve erkeğe boyun eğen kadının sık sık elde ettiği görece üstünlüğü açıklama imkânı bulunamaz. Erkeklerin toplumun hakimi olduklarına ilişkin savı abartılı bulup, kadınların durumunun o kadar da kötü olmadığını somut örneklerle kanıtlamaya çalışanlara karşı çıkma imkânı da... İktidar ilişkilerinin engelli tarafı olarak, kadınların da yaratılmış kadınlıklarını pazarlık konusu yapabildikleri ve bazı mevziiler elde edebildikleri gerçeğini reddetmeyen bir hakimiyet düşüncesi, olsa olsa, topluma yaygın bir iktidar ilişkileri ağının nihai biçimiyle uyuşur. Tavandan tabana, hakim olanlardan hakim olunanlara doğru işleyip, onları iki katı kalıba dönüştüren ve her şeyi örten tekdüze bir güç ilişkisi yerine, hayatın en ince ayrıntılarına kadar sızmış, sonsuzca değişken güç ilişkilerinin, tabandan tavana doğru da işleyerek, genel bir üstünlüğü son aşamada ortaya çıkardıklarını düşünmek gerekebilir. Karmaşık sosyal ilişkilerin dışında ve üstünde, belirleyici olan ve ele geçirilip korunabilen ya da paylaşılabilen bir iktidar kavramı yerine, topluma yaygın bir iktidarlar yumağından süzülüp gelen bir sosyal hegemonya kavramı... Önce her yöneticinin prototipi olan yönetici cinsi, sonra da büyük-küçük, kadın-erkek bütün yöneticileri bu düzlemde belirleyici kılan, çeşitli taktiklerle, değişken koşullara ustaca ayak uydurmaları, iktidarlar yumağı içinde bütünüyle ne öngörülebilecek ne de denetlenebilecek sınırlı oyunları başarıyla oynamalarıdır.

İktidar ilişkilerini bu çerçevede düşünmek şartıyla, dünyayı ikiye ayıran bir bölünmede, siyasi iktidarı yalnızca devlet ya da sınıf hakimiyeti çerçevesinde ele almak da, Yasa'nın üstünlüğü diye yorumlamak da, temel bir eşitsizliği atlamak olacaktır. Genel bir cins hakimiyeti, hiçbir toplumun gerçek anlamda demokratik sayılamayacağını düşündürtecek biçimde, bir ilk baskıyla ortaya çıkmış ve sürmüşse, dünyayı ve siyasi iktidarı kavramanın yolu, erkeklerin kadınlar karşısındaki keyfi-siyasi üstünlüğünü sorgulamaktan da geçer: Ancak siyasi iktidar ilişkilerinin bir cins hakimiyetine denk düştüğü savı da fazla basit bir yoruma yol açmamalıdır. Tipi ne olursa olsun, Yasa/uygulama ilişkisi nasıl kurulursa kurulsun, uygulayıcılar kim olursa olsun, genel olarak siyasi iktidar alanının erkeksi olduğunu söylemek doğru olacaktır[48]. "Siyasi iktidar nedir?" sorusuna cevap arayan bir araştırma, cevabın bir boyutunu, burada, ilk sosyal, hukuki, siyasi ve cinsel ayrımda bulacaktır. Cins ayrımını dışlayan bir araştırma siyasi iktidar konusunda fazla konuşamaz, siyasi iktidarın özgün mantığını atlayan da cins ayrımı karşısında suskun kalır.

48) Alfred ADLER. *La mort est le masque du roi*, s. 305, 306.

Kaynakça

ABENSOUR Miguel. "Présentation" - "Le Contre Hobbes de Pierre Clastres". *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.

ADLER Alfred. *La mort est le masque du roi*. Payot. Paris 1982.

ADLER Alfred. "Sexe et souveraineté". *Pouvoirs 8*. Gallimard. Paris 1973.

ADLER Alfred. "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre". *Libre 2*. Payot. Paris 1977.

ADLER Alfred. "La guerre et l'Etat primitif". *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali. "Halk ya da ulus egemenliğinin kuramsal temelleri üzerine birkaç düşünce". *AÜSBF dergisi XLI 1-4*. Ankara 1986.

AKAD Mehmet. *Genel kamu hukuku*. MÜHF Mezunları Derneği Yayınları. İstanbul 1989.

AKIN İlhan. *Kamu hukuku*. Beta. İstanbul 1987.

AKTAŞ Cihan. *Modernizmin evsizliği ve ailenin gerekliliği*. Beyan. İstanbul 1992.

ALTHUSSER Louis. *Montesquieu la politique et l'histoire*. Puf. Paris 1974.

ANSART Pierre. *Les idéologies politiques*. Puf. Paris 1974.

ANSART Pierre. *Idéologies, conflits et pouvoir*. Puf. Paris, 1977.

ARENDT Hannah. *Du mensonge à la violence*. Calman-Lévy. Paris 1972.

ARENDT Hannah. *Şiddet üzerine*. İletişim. İstanbul 1997.

ARIES Philippe. "Réflexions sur l'histoire de l'homosexualité". *Sexualités Occidentales*. Seuil. Paris 1982.

ARISTOTELES. *Politika*. Remzi. İstanbul 1975.
ARON Raymond. *La sociologie Allemande contemporaine*. Puf. Paris 1966.
AUGE Marc. *Symbole, fonction, histoire*. Hachette. Paris 1979.
AUGE Marc. *Génie du paganisme*. Gallimard. Paris 1982.
BADINTER Elisabeth. *Biri ötekidir*. Afa. İstanbul 1992.
BADINTER Elisabeth. *Annelik sevgisi*. Afa. İstanbul 1992.
BALANDIER Georges. *Anthropologie politique*. Puf. Paris 1967.
BALANDIER Georges. *Le détour*. Fayard. Paris 1985.
BALANDIER Georges. "Le politique des anthropoloques". *Traité de Sience Politique I*. dir. Madeleine GRAWITZ-Jean LECA. Puf. Paris 1985.
BARCIA TRELLES Camilo. "Francisco de Vitoria". *Recueil des Cours 17*. Académie de Droit International de Lahey. 1927.
BARCIA TRELLES Camilo. "Francisco Suarez". *Recueil des Cours 43*. Académie de Droit International de Lahey. 1933.
BATAILLE Georges. *La part maudite*. Minuit. Paris 1967.
BATAILLE Georges. "L'Inceste et le passage de l'animal à l'homme". *Critique 44*. Paris 1951.
BEAUVOIR Simone de. *Sade'ı yakmalı mı?* Fahir Onger. İstanbul 1966.
BEAUVOIR Simone de. *Kadın I-II-III*. Payel. İstanbul 1986.
BEAUVOIR Simone de. *Ben bir feministim. Alice Schwarzer'le konuşmalar*. Kadın Çevresi. İstanbul 1986.
BENARD Cheryl-SCHLAFFER Edit. *Erkekler. Kadınlar için bir kullanma kılavuzu*. Afa. İstanbul 1991.
BENEDICT Ruth. *Krizantem ve kılıç*. T. İş bankası kültür yayınları. Ankara 1965.
BENVENISTE Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I-II*. Minuit. Paris 1969.
BEUCHOT Mauricio. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*. Anthropos. Barcelona 1994.
BIRNBAUM Pierre. "Aux origines de la domination politique". *Revue française de Science Politique*. Février. Paris 1977.
BODIN Jean. *De la République*. Librairie de Médicis. Paris 1949.
BODIN Jean. *Oeuvres Philosophiques par Pierre Mesnard. Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes V.3*. Puf. Paris 1951.
BOUCHEZ Madeleine. *La faute*. Bordas. Paris 1971.
BOURDIEU Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Droz. Genève 1972.
BOURDIEU Pierre. *Réponses*. Seuil. Paris 1992.
BOURDIEU Pierre. "La domination masculine". *Actes de la recherche en sciences sociales. No: 84*. Paris 1990.
BOURDIEU Pierre-PASSERON Jean-Claude. *La reproduction*. Minuit. Paris 1970.
BOURDIEU Pierre-CHAMBOREDON Jean-Claude-PASSERON Jean-Claude. *Le métier de sociologue*. Mouton, Paris 1973.
BOURRICAUD François. *Esquisse d'une théorie de l'autorité*. Plon. Paris 1969.
BRANCOURT Jean-Pierre. "Des 'estats' à l'Etat: évolution d'un mot". *Archives de la Philosophie du Droit 21. Genèse et déclin de l'Etat.*. Dalloz. Paris 1976.
BRAUD Philippe. "Du pouvoir en général au pouvoir politique". *Traité de science politique I*. dir. Madeleine GRAWITZ-Jean LECA. Puf. Paris 1985.

BRAUNSCHWEIG Denise-Michel FAIN. *Eros et antéros*. Payot. Paris 1971.
BRIFFAULT Robert Stephen. *Analar*. Payel. İstanbul 1990.
BROGGER Suzanne. *Bizi aşktan koru*. Sungur. İstanbul 1982.
BROWNMILLER Susan. *Cinsel zorbalık*. Cep kitapları. İstanbul 1984.
BRUCKNER Pascal-FINKIELKRAUT Alain. *Le nouveau désordre amoureux*. Seuil. Paris 1977.
BRUNEL Pierre. *L'Etat et le souverain*. Puf. Vendôme 1978.
BURCKHARDT Jacob. *Considérations sur l'histoire universelle*. Payot. Paris 1971
BURDEAU Georges. *L'Etat*. Seuil. Paris 1970.
CABAT Odilon. "Les Croisades" - "La Chevalerie". *Histoire des idéologies II*. dir. François CHATELET-Gérard MAIRET. Hachette. Paris 1978.
CAILLOIS Roger. *LHomme et le sacré*. Gallimard.Paris 1950.
CAMPBELL Joseph. *Batı mitolojisi. Tanrının maskeleri*. İmge. Ankara 1992.
CARLONI Glauco-NOBILI Daniela. *La mauvaise mère*. Payot. Paris 1975.
CARTRY Michel. "Pierre Clastres". *Libre 4*. Payot. Paris 1978.
CASSIRER Ernst. *La philosophie des Lumières*. Fayard. Paris 1966.
CASSIRER Ernst. *Essai sur l'homme*. Minuit. Paris 1975.
CASSIRER Ernst. *Devlet efsanesi*. Remzi. İstanbul 1984.
CASTORIADIS Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Seuil. Paris 1975.
CERAM C. W. *Tanrılar, mezarlar ve bilginler*. Remzi. İstanbul 1986.
CHATELET François. "L'idéologie de la nature". *Histoire des Idéologies II*. dir. François CHATELET-Gérard MAIRET. Hachette. Paris 1978.
CHEVALLIER Jacques. *Histoire de la pensée chrétienne II*. Flammarion. Paris 1956.
CHEVALLIER Jean-Jacques. *Histoire de la pensée politique I*. Payot. Paris 1983.
CLASTRES Hélène -LIZOT Jacques. "La part du feu ". *L i b r e 3*. Payot. Paris 1978.
CLASTRES Pierre. *La société contre l'Etat*. Minuit. Paris 1974.
CLASTRES Pierre. "Le retour des Lumières". *Revue française de Science Politique*. Février. Paris 1977.
CLASTRES Pierre. "Archéologie de la violence". *Libre 1*. Payot. Paris 1977.
CLASTRES Pierre. "Malheur du guerrier sauvage". *Libre 2*. Payot. Paris 1977.
CLASTRES Pierre. "Les marxistes et leur anthropologie". *Libre 3*. Payot. Paris 1978.
CLASTRES Pierre. "Liberté, malencontre, innommable". *Le discours de la servitude volontaire*. Payot. Paris 1978.
COHEN-TANUGI Laurent. *Le droit sans l'Etat*. Puf. Paris 1985.
COLONNA D'ISTRIA Gérard-FRAPET Roland. *L'art politique chez Machiavel*. Vrin. Paris 1980.
COMER Lee. *Evlilik mahkûmları*. Kadın Çevresi. İstanbul 1984.
COONTZ Stephanie-HENDERSON Peta. "Sınıflı ve devletli toplumların kökenindeki mülkiyet biçimleri, politik iktidar ve kadın emeği". *Kadının görünmeyen emeği*. Kardelen. İstanbul 1992.
COPET ROUGIER Elisabeth. "Alliance". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
COWARD Rosalind. *Kadınlık arzuları*. Ayrıntı. İstanbul 1989.
CROZIER Michel-FRIEDBERG Erhard. *L'acteur et le système*. Seuil. Paris 1977.
ÇERNİŞEVSKİ Nikolay Gavriloviç. *Nasıl yapmalı? I-II*.. Yar. İstanbul 1974-76.
DARGA A. Muhibbe. *Eski Anadoluda kadın*. İÜEF. İstanbul 1984.

DEBRAY Régis. *Le scribe*. Grasset. Paris 1980.
DEGUY Michel. "La passion de Pierre Clastres". *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.
DEKEUWER-DEFOSSEZ Françoise. *Droits des femmes*. Dalloz. Paris 1985.
DELEUZE Gilles. *Foucault*. Minuit. Paris 1986.
DELEUZE Gilles-GUATTARI Félix. *L'Anti-Oedipe*. Minuit. Paris 1975.
DELMAR Rosalind. "Engels'in 'ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni'ne yeniden bakış". Juliet MITCHELL-Ann OAKLEY. *Kadın ve Eşitlik*. Pencere. İstanbul 1992.
DELPHY Christine. "Baş düşman". *Kadının görünmeyen emeği*. Kardelen. İstanbul 1992.
DERRIDA Jacques. *L'Ecriture et la différence*. Seuil. Paris 1967.
DERRIDA Jacques. "Nature, culture, écriture". *Cahiers pour l'analyse 4*. Seuil. Paris 1966.
DESY Pierrette. "L'Homme-Femme". *Libre 3*. Payot. Paris 1978.
DETIENNE Marcel. L'invention de la mythologie. Gallimard. Paris 1981.
DİVİTÇİOĞLU Sencer. *Kök Türkler*. Ada. İstanbul 1987.
DOWLING Colette. *Sindrella kompleksi*. Öteki. Ankara 1992.
DRAI Raphaël. "Science politique et psychanalyse". dir. Madeleine GRAWITZ-Jean LECA. *Traité de science politique III*. Puf. Paris 1985.
DUBY Georges. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Gallimard. Paris 1978.
DUBY Georges. *Şövalye, kadın ve rahip*. Ayrıntı. İstanbul 1991.
DUBY Georges. *Erkek ortaçağ*. Ayrıntı. İstanbul 1991.
DUBY Georges. "Histoire sociale et idéologies des sociétés". *Faire de l'histoire I*. Gallimard. Paris 1974.
DUGUIT Léon. *Souveraineté et liberté*. Félix Alcan. Paris 1922.
DUMEZIL Georges. *Tarpeia*. Gallimard. Paris 1947.
DUMEZIL Georges. *Les dieux des germains*. Puf. Paris 1959.
DUMEZIL Georges. *Idées romaines*. Gallimard. Paris 1969.
DUMONT Fernand. *Les idéologies*. Puf. Paris 1974.
DUMONT Louis. *Homo hierarchicus*. Gallimard. Paris 1966.
DUMONT Louis. *Homo aequalis*. Gallimard.Paris 1977.
DUMONT Louis. *Essais sur l'individualisme*. Seuil. Paris 1983.
DUPRAT Gérard. "Expérience et sciences politiques: Machiavel, Hobbes". *Revue Européenne des Sciences Sociales 49*. 1980.
DUPRAT Gérard. "Le regard idéologique." *Analyse de l'idéologie I*. dir. Gérard DUPRAT. Galilée. Paris 1980.
DURKHEIM Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Félix Alcan. Paris 1937.
DURKHEIM Emile. *Les règles de la méthode sociologigue*. Puf. Paris 1973.
DURKHEIM Emile. *De la division du travail social*. Puf. Paris 1973.
DURKHEIM Emile. *Toplumbilimsel yöntemin kuralları*. BFS. İstanbul 1985.
DURKHEIM Emile-MAUSS Marcel."De quelques formes primitives de classification". *Essais de sociologie*. Minuit.Paris 1969.
DUVERGER Christian. *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*. Seuil. Paris 1987.
EBERHARD Wolfram. *Uzak Doğu tarihi*. T Tarih kurumu yayınları. Ankara 1986.

EBERHARD Wolfram. *Çin tarihi*. T. Tarih kurumu yayınları. Ankara 1987.
ECHARD Nicole. "Même la viande est vendue avec le sang". *L'Arraisonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
ECHARD Nicole. "Matriarcat". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
EHRENREICH Barbara-ENGLISH Deidre. *Cadılar, büyücüler ve hemşireler*. Kavram. İstanbul 1992.
ELIADE Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard. Paris 1949.
ELIADE Mircea. *Le sacré et le profane*. Gallimard. Paris 1965.
ELIAS Norbert. *La dynamique de l'occident*. Calman-Lévy. Paris 1975.
ENGELS Friedrich. *Ailenin, özel mülkiyetin ve devletin kökeni*. Sol. Ankara 1967.
ENGELS Friedrich. *Almanya'da köylü savaşı*. Payel. İstanbul 1967.
ENRIQUEZ Eugène. *De la horde à l'Etat*. Gallimard. Paris 1983.
EVANS-PRITCHARD E. E. *Les Nuers*. Gallimard.Paris 1968.
EWALD François. *L'Etat Providence*. Grasset. Paris 1986.
FAUST Beatrice. *Kadınlar, seks ve pornografi*. Yaprak. İstanbul 1986.
FEBVRE Lucien. *Combats pour l'histoire*. Armand Colin. Paris 1953.
FERRY Luc. *La philosophie politique I*. Puf. Paris 1986.
FICHTE Johann Gottlieb. *L'Etat commercial fermé*. Libraire générale de droit et de jurisprudence. Paris 1940.
FINLEY Moses I. *L'Invention de la politique*. Flammarion Paris 1985.
FIRESTONE Shulamith. *Cinselliğin diyalektiği*. Payel. İstanbul 1993.
FLEINER-GERSTER Thomas. *Théorie générale de l'Etat*. Puf. Paris 1986.
FOUCAULT Michel. *Histoire de la folie*. 10-18. Paris 1961.
FOUCAULT Michel. *Surveiller et punir*. Gallimard. Paris 1975.
FOUCAULT Michel. *La volonté de savoir*. Gallimard. Paris 1976.
FOUCAULT Michel. "Vérité et pouvoir". *La crise dans la tête*. L'Arc, 70. Paris 1977.
FOX Robin. "Les conditions de l'évolution sexuelle". *Sexualités Occidentales*. Seuil. Paris 1982.
FRAZER James George. *Le totémisme*. Reinwald. Paris 1898.
FRAZER James George. *Les origines magiques de la royauté*. Paul Geuthner. Paris 1920.
FRAZER James George. *Altın Dal I-II*. Payel. İstanbul 1992.
FRAZER James George. "Tabu şeyler I-II ". *Argos I-II*. Güneş. İstanbul 1988.
FRENCH Marilyn. *Kadınlara karşı savaş*. Metis. İstanbul 1993.
FREUD Sigmund. *Moise et le monothéisme*. Gallimard. Paris 1949.
FREUD Sigmund. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Gallimard. Paris 1962.
FREUD Sigmund. *Totem ve tabu*. Remzi. İstanbul 1971.
FREUD Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Puf. Paris 1971.
FREUND Julien. *Qu'est-ce que la politique?* Seuil. Paris 1965.
FREUND Julien. *Politique et impolitique*. Sirey. Paris 1987.
FROMM Erich. *Sevgi ve şiddetin kaynağı*. Payel. İstanbul 1979.
FUKUYAMA Francis. *Tarihin sonu ve son insan*. Simavi. İstanbul 1992.
FUNCK-BRENTANO Frantz. *La renaissance*. Fayard. Paris 1935.
GAUCHET Marcel. *Le désenchantement du monde*. Gallimard. Paris 1985.

GAUCHET Marcel. "La dette du sens et les racines de l'Etat". *Libre 2*. Payot Paris 1977.
GAUCHET Marcel. "Pierre Clastres". *Libre 4*. Payot. Paris 1978.
GAXIE Daniel. *Le cens caché*. Seuil. Paris 1978.
GIRARD René. *La violence et le sacré*. Grasset. Paris 1972.
GIRARD René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset. Paris 1978.
GIRARD René. *Le bouc émissaire*. Grasset. Paris 1982.
GODELIER Maurice. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Maspero. Paris 1977.
GODELIER Maurice. *La production des grands-hommes*. Fayard. Paris 1982.
GOLDSCHMIDT Victor. *Anthropologie et politique*. Vrin. Paris 1983.
GOLDMANN Lucien. *Sciences humaines et philosophie*. Gonthier. Paris 1966.
GOYARD-FABRE Simone. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*. Klincksieck. Paris 1975.
GOYTISOLO Juan. *Chroniques sarrasines*. Fayard. Paris 1985.
GÖZE Ayferi. *Siyasal düşünceler ve yönetimler*. Beta. İstanbul 1986.
GÖZE Ayferi. "Onaltıncı yüzyıl düşünürlerinde baskıya karşı direnme". *İÜHF mecmuası XXXIV, 1-4*. İstanbul 1969.
GÖZE Ayferi. "Onyedi ve onsekizinci yüzyıl düşünürlerinde baskıya karşı direnme". *İÜHF mecmuası XXXV, 1-4*. İstanbul 1969.
GRAWITZ Madeleine. "Psychologie et politique". *Traité de science politique III*. dir. Madeleine GRAWITZ-Jean LECA. Puf. Paris 1985.
GROSSER Alfred. *L'explication politique*. Armand Colin. Paris 1972.
GROTIUS Hugo. *Savaş ve barış hukuku*. Ankara Üniversitesi basımevi. Ankara 1967.
GUERRAND Roger-Henri. "Mastürbasyona lanet". *Batı'da aşk ve cinsellik*. İletişim. İstanbul 1992.
GÜNGÖREN Ahmet. *Cadıların günbatımı. Bir antropoloji elkitabı için yazılar*. Yol. İstanbul 1988.
HARRIS Marvin. *Yamyamlar ve krallar. Kültürlerin kökenleri*. İmge. Ankara 1994.
HARTMANN Heidi. "Marksizm'le feminizmin mutsuz evliliği". *Kadının görünmeyen emeği*. Kardelen. İstanbul 1992.
HASSAN Ümit. *Eski Türk toplumu üzerine incelemeler*. Verso. Ankara 1986.
HAYEK Friedrich A. *Droit, législation et liberté*. Puf. Paris 1985.
HEILBRUN Carolyn G. *Kadının özyaşamını yazarken*. Yapı Kredi. İstanbul 1992.
HEMINGWAY Ernest. *Bonjur Paris*. Ay. İstanbul 1965.
HERITIER-AUGE Françoise. "Famille". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
HERITIER-AUGE Françoise. "Inceste". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
HEUSCH Luc de. "L'inversion de la dette". *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.
HITE Shere. *Hite raporu*. Cep kitapları. İstanbul 1984.
HOBBES Thomas. *Léviathan*. Sirey. Paris 1971.
HOBSBAWN Eric. "Sosyalist İkonografi'de erkek ve kadın". *Defter 3*. İstanbul 1988.
HOCART Arthur Maurice. *Rois et courtisans*. Seuil. Paris 1978.
HOCHART Patrick. "Droit naturel et simulacre". *Cahiers pour l' analyse 8*. Seuil. Paris 1966.
HORKHEIMER Max. *Akıl tutulması*. Metis. İstanbul 1986.

HORNEY Karen. *Kadın psikolojisi*. Öteki. Ankara 1991.
IZARD Michel."L'Etendue, la durée". *Anthropologie: Etat des lieux*. Navarin. Paris 1986.
IZARD Michel. "Pouvoir". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1994.
İNAN Abdülkadir. *Şamanizm*. T. Tarih Kurumu. Ankara 1972.
İNAN Abdülkadir. *Makaleler ve İncelemeler*. T. Tarih Kurumu. Ankara 1987.
İNAN Afet. *Eski Mısır tarih ve medeniyeti*. T. Tarih Kurumu. Ankara 1987.
JANICAUD Dominique. "Rationnalité, puissance et pouvoir". *Michel Foucault philosophe*. Seuil. Paris 1989.
JAUME Lucien. *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*. Puf. Paris 1986.
JOURNET Odile. "Les hyper-mères n'ont plus d'enfants". *L'Arraisonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
JOUVENEL Bertrand de. *Du pouvoir*. Hachette. Paris 1972.
KANTOROWICZ Ernst H. *Los dos cuerpos del rey*. Alianza Universidad. Madrid 1985.
KARDINER Abram- PREBLE Edward. *Introduction à l'ethnologie*. Gallimard. Paris 1966.
KELSEN Hans. *Théorie pure du droit*.. Vrin. Paris 1962.
KENYATTA Jomo. *Au pied du mont Kenya*. Maspero. Paris 1967.
KIRCCHOFF Paul."Remarques sur la convergence des structures religieuses". *Diogène 47*. Gallimard. Paris 1964.
KLEIN Melanie. "Sevgi, suçluluk duygusu ve telafi içgüdüsü" *Bilinçaltından aklın ruhuna ulaşmak*. Anahtar. İstanbul 1993.
KOESTLER Arthur. *Les somnambules*. Calman-Lévy. Paris 1960,
KOLM Serge-Christophe. *Le contrat social libéral*. Puf. Paris 1985.
KORAY Meryem. "Kadın, siyaset, kota". *Türkiye'de kadın olgusu*. Say. İstanbul 1992.
LA BOETIE Etienne de. *Gönüllü kulluk üzerine söylev*. BFS. İstanbul 1987.
LACROIX Bernard. "Ordre politique et ordre social". *Traité de science politique I*. dir. Madeleine GRAWITZ- Jean LECA. Puf. Paris 1985.
LAGACHE Daniel. "Pouvoir et personne". *Pouvoirs 8*. Gallimard. Paris 1973.
LAGROYE Jacques. *Sociologie politique*. Dalloz. Paris 1993.
LAGROYE Jacques. "La légitimation". *Traité de science politique I*. dir. Madeleine GRAWITZ-Jean LECA. Puf. Paris 1985.
LANGLOIS Jacques. *Qu'est-ce que le pouvoir politique?* Anthropos. Paris 1982.
LAPIERRE Jean-William. *Le pouvoir politique*. Puf. Paris 1969.
LAPIERRE Jean-William. *Vivre sans Etat?* Seuil. Paris 1977.
LECA Jean. "La théorie politique". *Traité de science politique I*. dir. Madeleine Grawitz-Jean LECA. Puf. Paris 1985.
LEFORT Claude. *Les formes de l'histoire*. Gallimard. Paris 1978.
LEFORT Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Gallimard. Paris 1986.
LEFORT Claude. *Essais sur le politique*. Seuil. Paris 1986.
LEFORT Claude. "Droits de l'homme et politique" *Libre 7* Payot. Paris 1980.
LEFORT Claude. "L'oeuvre de Clastres" *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil Paris 1987
LEGENDRE Pierre. *L'Amour du censeur*. Seuil. Paris 1974.
LEGENDRE Pierre. *Jouir du pouvoir*. Minuit. Paris 1976.
LESSING Ursula. "Freud'a göre içgüdü ve içgüdülerin yazdığı kader" *Bilinçaltından aklın ruhuna ulaşmak*. Anahtar. İstanbul 1993

LEVI-STRAUSS Claude. *Le cru et le cuit*. Plon. Paris 1964.
LEVI-STRAUSS Claude. *Du miel aux cendres*. Plon. Paris 1966.
LEVI-STRAUSS Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton. Paris 1967.
LEVI-STRAUSS Claude. *L'Origine des manières de table*. Plon. Paris 1968.
LEVI-STRAUSS Claude. *L'Homme nu*. Plon. Paris 1971.
LEVI-STRAUSS Claude. *Anthropologie structurale I-II*. Plon. Paris 1973-1974.
LEVI-STRAUSS Claude. *Tristes tropiques*. Plon. Paris 1977.
LEVI-STRAUSS Claude. *Histoire de lynx*. Plon. Paris 1991.
LEVY Bernard-Henri. *La barbarie à visage humaine*. Grasset. Paris 1977.
LIPOVETSKY Gilles. *L'Ere du vide*. Gallimard. Paris 1983.
LIPSON Leslie. *Politika biliminin temel sorunları*. AÜHFY. Ankara 1978.
LIZOT Jacques. "Population, ressources et guerre chez les Yanomami". *Libre 2*. Payot. Paris 1977.
LIZOT Jacques. "Economie primitive et subsistance". *Libre 4*. Payot. Paris 1978.
LOCKE John. *Deuxième traité du gouvernement civil*. Vrin. Paris 1977.
LORAUX Nicole. *Les mères en deuil*. Seuil. Paris 1990.
LORAUX Nicole. "Notes sur l'un, le deux et le multiple". *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.
LOWIE Robert. *Traité de sociologie primitive*. Payot. Paris 1935.
MACCHIOCCHI Maria-Antonietta. *Pour Gramsci*. Seuil. Paris 1974.
MACHIAVELLI Niccolo. *Le Prince suivi de l'Anti-Machiavel de Frédéric II*. Garnier. Paris 1941.
MAFFESOLI Michel-PESSIN Alain. *La violence fondatrice*. Champ Urbain Paris 1978.
MAFFESOLI Michel. *La violence totalitaire*. Puf. Paris 1979.
MAFFESOLI Michel. *Essais sur la violence*. Méridiens. Paris 1984.
MAIR Lucy. *Le mariage*. Payot. Paris 1971.
MAIRET Gérard. *Le dieu mortel*. Puf. Paris 1987.
MAIRET Gérard. "Moyen Age, humanisme, renaissance" - "Le protestantisme et la justification du glaive" - "L'Ethique marchande" - "La genèse de l'Etat laïque". *Histoire des idélogies II*. dir. François CHATELET-Gérard MAIRET. Hachette. Paris 1978.
CHATELET-Gérard MAIRET. "Le libéralisme". *Histoire des idélogies III*. dir. François
MAIRET Gérard. Hachette. Paris 1978.
MALINOWSKI Bronislaw. *Une théorie scientifique de la culture*. Maspero. Paris 1968.
MALINOWSKI Bronislaw. *İlkel toplumlarda cinsellik ve baskı*. Kabalcı. İstanbul 1989.
MALINOWSKI Bronislaw. *Büyü, bilim ve din*. Kabalcı. İstanbul 1990.
MALINOWSKI Bronislaw. *Kuzeybatı Melanezya'da vahşilerin cinsel yaşamı*. Kabalcı, İstanbul 1992.
MANENT Pierre. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Calman Lévy. Paris 1987.
MARAVALL José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social I*. Alianza editorial. Madrid 1986.
MARCUSE Herbert. *Eros ve uygarlık*. İdea. İstanbul 1985.
MARDİN Şerif. "Türk toplumunu inceleme aracı olarak sivil toplum". *Defter 7*. İstanbul 1987.
MARX Karl. *Misère de la philosophie*. Editions Sociales. Paris 1947.
MARX Karl. *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*. Sol. Ankara 1970.

MATHERON Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit. Paris 1969.
MATHIEU Nicole-Claude. "Femmes, matière à penser... et à reproduire" *L'Arraisonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
MATHIEU Nicole-Claude. "Quand céder n'est pas consentir". *L'Arraisonnement des femmes*. Cahiers de L'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
MATHIEU Nicole-Claude. "Différenciation des sexes". *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Puf. Paris 1991.
MAUSS Marcel. *Oeuvres*. Minuit. Paris 1968.
MAUSS Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Puf. Paris 1968.
MAUSS Marcel. *Essais de sociologie*. Minuit. Paris 1969.
MAUSS Marcel-HUBERT Henri."Essai sur la nature et la fonction du sacrifice". *Oeuvres*. Minuit. Paris 1968.
McPHERSON C.B. *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. Gallimard. Paris 1972.
MEAD Margaret. *L'Un et l'autre sexe*. Denoël/Gonthier. Paris 1966.
MEAD Margaret. *Le fossé des générations*. Denoël/Gonthier. Paris 1971.
MERNISSI Fatima. *Hanım sultanlar*. Cep. İstanbul 1991.
MESNARD Pierre. *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Vrin. Paris 1977.
MICHARD-MARCHAL Claire-RIBERY Claudine. "Enonciation et effet idéologique". *L'Arraisonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
MICHEL Andrée. *Feminizm*. Kadın Çevresi. İstanbul 1984.
MICHEL-JONES Françoise." La notion de personne". *La construction du monde*. Maspero. Paris 1974.
MICHELET Jules. *La femme*. Calman-Lévy. Paris.
MILLETT Kate. *Cinsel politika*. Payel. İstanbul 1973.
MILLETT Kate. *Sokak kadınları*. Payel. İstanbul 1975.
MILLS Wright. *L'Elite du pouvoir*. Maspero. Paris 1969.
MITCHELL Juliet. *Kadınlık durumu*. Kadın Çevresi. İstanbul 1985.
MITCHELL Juliet. "Kadın ve eşitlik". Juliet MITCHELL-Ann OAKLEY. *Kadın ve eşitlik*. Pencere. İstanbul 1992.
MODLESKI Tania. *Hınçla sevmek*. Pencere. İstanbul.
MONTESQUIEU Charles de Secondat. *Oeuvres complètes*. Firmin-Didot. Paris 1883.
MOREAU Pierre-François. *Le récit utopique*. Puf. Paris 1982.
MOREAU Pierre-François. "Nature, culture, histoire" - "Société civile et civilisation". *Histoire des idéologies III*. dir. François CHATELET-Gérard MAIRET Hachette. Paris 1978.
MORGAN Lewis Henry. *Eski toplum I-II*. Payel. İstanbul 1986-1987.
MORUS Thomas. *Ütopia*. Çan. İstanbul 1968.
MOSCA Gaetano. *Histoire des doctrines politiques*. Payot. Paris 1936.
MOSCOVICI Serge. *La société contre nature*. 10-18. Paris 1972.
MOTOLINIA Toribio de Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. Alianza Editorial. Madrid 1988.
MOUBACHIR Chantal. *Simone de Beauvoir*. Seghers. Paris 1972.

MOUNIN Georges. *Machiavel*. Seuil. Paris 1958.
NEEDHAM Rodney. "Introduction". *Rois et courtisans*. Seuil. Paris 1978.
NIETZSCHE Friedrich. *Böyle buyurdu Zerdüşt*. Bilgi. Ankara 1970.
OCTAVIO Rodrigo. "Les sauvages américains devant le droit". *Recueil des Cours 31*. Académie de Droit International de Lahey 1939.
OPPENHEIMER Franz. *Devlet*. Kaynak. Ankara 1984.
ORTEGA Y GASSET José. *La révolte des masses*. Gallimard. Paris 1961.
OSTROGORSKY Georg. *Bizans devleti tarihi*. Türk Tarih Kurumu. Ankara 1981.
PADOUE Marsile de. *Le défenseur de la paix*. Vrin. Paris 1968.
PARSONS Talcott. "Le concept du pouvoir". *Sociologie politique I*. Armand Colin. Paris 1971.
PASSERIN D'ENTREVES Alessandro. *La notion de l'Etat*. Sirey. Paris 1969.
PIRENNE Henri. *Histoire de l'Europe*. Félix Alcan. Paris 1936.
POLIN Raymond. *La politique de la solitude*. Sirey. Paris 1971.
POLIN Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Vrin. Paris 1977.
POLIN Raymond. *Hobbes, Dieu et les hommes*. Puf. Paris 1981.
POPPER Karl. R. *Açık toplum ve düşmanları*. TSYD yayınları. Ankara 1967.
POULANTZAS Nicos. *Pouvoir politique et classes sociales I*. Maspero. Paris 1972.
QUERALTO Ramón. "Síntesis doctrinal del pensamiento de Bartolomé de Las Casas". *Autour de Las Casas*. Tallandier. Paris 1987.
RADCLIFFE-BROWN A.R. *Structure et fonction dans la société primitive*. Minuit. Paris 1968.
RANGEON François. *Hobbes, Etat et droit*. Albin Michel. Paris 1982.
RAWLS John. *Théorie de la justice*. Seuil. Paris 1987.
REED Evelyn. *Kadının evrimi I-II*. Payel. İstanbul 1982-1983.
REED Evelyn. *Bilimde cins ayrımı*. Payel. İstanbul 1987.
REGNAULT François. "La pensée du Prince". *Cahiers pour l'analyse 6*. Seuil. Paris 1972.
REICH Wilhelm. *Cinsel ahlâkın boygöstermesi*. Payel. İstanbul 1976.
RIHS Charles. *Les philosophies utopistes*. Marcel Rivière. Paris 1970.
ROHEIM Géza. *Psychanalyse et anthropologie*. Gallimard. Paris 1967.
ROHEIM Géza. *Origine et fonction de la culture*. Gallimard. Paris 1972.
ROMMEN Henri. *Le droit naturel*. Luf. Genéve 1945.
ROUDINESCO Elisabeth. *Pour une politique de la psychanalyse*. Maspero. Paris 1977.
ROULAND Norbert. *Anthropologie politique*. Puf. Paris 1988.
ROUSSEAU Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Flammarion. Paris 1934.
ROUSSEAU Jean-Jacques. *Du contrat social*. Seuil. Paris 1977.
ROWBOTHAM Sheila. *Féminisme et révolution*. Payot. Paris 1972.
ROWBOTHAM Sheila. *Kadın bilinci, erkek dünyası*. Payel. İstanbul 1987.
SAADAVI Neval El. *Havva'nın örtülü yüzü*. Anahtar. İstanbul 1991.
SABBAH Fatna Ait. *La femme dans l'inconscient musulman*. Albin Michel. Paris 1986.
SACHER-MASOCH Leopold von. *Kürklü Venüs*. Bilgi. Ankara 1974.
SAHAGUN Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España I-II*. Alianza Editorial. Madrid 1988.
SAHLINS Marshall."Culture, protéines, profit". *Libre 5*. Payot. Paris 1979.
SAPIR Edward. *Anthropologie*. Minuit. Paris 1967.

SAVRAN Gülnur. "Feminizmler". *Yapıt* 9. Ankara 1985.
SCHMITT Carl. *Légalité et légitimité*. Librairie générale de droit et de jurisprudence. Paris 1936.
SCHMITT Carl. *Considérations politiques*. Librairie générale de droit et de jurisprudence. Paris 1942.
SCHWARTZENBERG Roger-Gérard. *Sociologie politique*. Montchrestien. Paris 1974.
SCHWARTZENBERG Roger-Gérard. *L'Etat spectacle*. Flammarion. Paris 1977.
SEGAL Lynne. *Gelecek kadın mı?* Afa. İstanbul 1987.
SEGAL Lynne. *Ağır çekim*. Ayrıntı. İstanbul 1992.
SEIDENBERG Robert-DECROW Karen. *Eviyle evli kadınlar*. Afa. İstanbul 1988.
SENELLART Michel. *Les arts de gouverner*. Seuil. Paris 1995.
SFEZ Lucien. *L'enfer et le paradis*. Puf. Paris 1978.
SMITH Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Gallimard. Paris 1976.
SMITH Margaret. *Bir kadın sufi: Rabia*. İnsan. İstanbul 1991
SOPHOCLE. "Oedipe roi". *Théâtre complet*. Garnier Flammarion. Paris 1964.
SOULIER Gérard. "Les institutions judiciaires et répressives". *Traité de science politique II*. dir. Madeleine GRAWİTZ-Jean LECA. Puf. Paris 1985.
SPINOZA Baruch. *Oeuvres IV.Traité politique*. Lettres. Flammarion. Paris 1966.
STEPHAN Inge. *Yetenekli kadının yazgısı*. Ataol. İstanbul 1992.
STRAUSS Léo. *Droit naturel et histoire*. Flammarion. Paris 1986.
STRAYER Joseph. R. *Les origines médiévales de l'Etat moderne*. Payot. Paris 1979.
TABET Paola. "Fertilité naturelle, reproduction forcée". *L'Arraisonnement des femmes*. Cahiers de l'Homme. Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris 1985.
TEKELİ Şirin. *Kadınlar ve siyasal toplumsal hayat*. Birikim. İstanbul 1982.
TERRAY Emmanuel."L'Etat, le hasard, la nécessité". *Anthropologie: Etat des lieux*. Navarin.Paris 1986.
TOCQUEVILLE Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Gallimard. Paris 1968.
TODOROV Tzvetan. *Symbolisme et interprétation*. Seuil. Paris 1978.
TODOROV Tzvetan. *La conquête de l'Amérique*. Seuil. Paris 1982.
TOURAINE Alain. *La société post-industrielle*. Denoel. Paris 1969.
TRUYOL Y SERRA Antonio. *Historia de la filosofía del derecho y del estado II*. Alianza editorial. Madrid 1988.
ÜLGENER Sabri F. *İktisadi çözülmenin ahlâk ve zihniyet dünyası*. Der. İstanbul 1991.
VAUDEY Gilbert. "Du silence au dialogue: La fin des tribus". *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.
VERDIER Yvonne. "Prestige de l'etnographie". *L'Esprit des lois sauvages*. Seuil. Paris 1987.
VEYNE Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Seuil. Paris 1971.
VEYNE Paul. "L'histoire conceptualisante". *Faire de l'Histoire I*. Gallimard. Paris 1974
VILAR Esther. *Kölenin mutluluğu*. Öteki. Ankara 1993.
VITORIA de Francisco - SUAREZ Francisco. *Vitoria et Suarez. Contribution des théologiens au droit international moderne*. A. Pédone. Paris 1939.
WALTERS Margaret. "Kadınların hakları ve kadınların uğradıkları haksızlıklar. Mary Wollstonecraft, Harriet Martineau, Simone de Beauvoir" Juliet MITCHELL Ann OAKLEY. *Kadın ve eşitlik*. Pencere. İstanbul 1992.

WEBER Alfred. *Histoire de la philosophie Européenne*. Fischbacher. Paris 1925.
WEBER Max. *Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu*. Hil. İstanbul 1985.
WEBER Max. *Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı*. İmge. Ankara 1995.
WEBER Max. *Sosyoloji yazıları*. İletişim. İstanbul 1996.
WOOLF Virginia. *Deniz feneri*. Can. İstanbul 1982.
ZEMPLENI Andras. "Pouvoir dans la cure et pouvoir social". *Pouvoirs* 8. Gallimard. Paris 1973.

İsim Dizini

Abensour, Miguel 121, 125, 363.
Adler, Alfred 131-132, 162-163, 194-195, 198-199, 259, 284, 362-363.
Ağaoğulları, Mehmet Ali 76, 363
Akad, Mehmet 75, 363.
Akın, İlhan 46, 48, 363.
Aktaş, Cihan 283.
Althusius, Johannes 80, 91.
Althusser, Louis 207-209, 363.
Amenofis IV 164.
Ansart, Pierre 78, 92, 204-205, 363.
Arendt, Hannah 330, 344, 363.
Ariès, Philippe 264.
Aristoteles 54, 62, 74, 81, 88, 93, 99, 108, 114, 317, 328, 364.
Aron, Raymond 38, 364.
Augé, Marc 124, 131, 196, 309.
Augustinus 67, 103, 321.
Ayala, López de 58, 170, 326.
Bachofen, Johann Jakob 232, 254, 271, 274, 282, 330-331.
Badinter, Elisabeth 230, 235-236, 244-245, 264, 294, 364.
Balandier, Georges 76, 101, 123, 134, 152, 187-188, 192, 194, 213-214, 221, 255, 264, 280, 347, 364.
Barcia Trelles, Camilo 85, 88, 364.
Bartole 80.
Bataille, Georges 148, 173, 272, 364.
Beauvoir, Simone de 218, 243, 247-249, 252-253, 260-261, 266-267, 269, 275, 281, 364, 371, 373.
Benard, Cheryll 236, 364.
Benda, Julien 105.
Benedict, Ruth 159, 187, 364.
Benveniste, Emile 145, 364.
Bèze, Théodore de 320, 333-334.
Beuchot, Mauricio 332, 364.

Birnbaum, Pierre 128, 364.
Bodin, Jean 65, 73-76, 320, 331.
Borgia, Cesare 61.
Botero, Giovanni 320.
Bouchez, Madeleine 229, 364.
Bourdieu, Pierre 245, 249, 251-252, 261, 263, 270, 272, 281, 284-285, 295, 314, 347, 364.
Bourricaud, François 102, 364.
Brahe, Tycho 103.
Braud, Philippe 130, 161, 288, 345, 364.
Braunschweig, Denise 243, 270-271, 273, 287, 289, 293, 295, 365.
Briffault, Robert Stephen 232, 238-242, 281, 365.
Brogger, Suzanne 365.
Brownmiller, Susan 276-277, 279, 295, 365, 376.
Brancourt, Jean-Pierre 318-319, 321, 364.
Brown, W. 162.
Bruckner, Pascal 216, 218, 265, 269, 271, 279, 365.
Brunel, Pierre 74, 365.
Bruno, Giordano 85, 103.
Buchanan, George 333.
Burckhardt, Jacob 40, 365.
Burdeau, Georges 38, 72, 74, 344, 365.
Burton, Richard 219.

Cabat, Odilon 58, 203, 365.
Caillois, Roger 175, 192, 196, 305
Calvin, Jean 78, 85, 332.
Campbell, Joseph 232, 365.
Canguilhem 63.
Carloni, Glauco 143, 229, 365.
Cartry, Michel 131, 365.
Cassirer, Ernst 39, 51, 84, 114, 172, 318, 365.
Castoriadis, Cornelius 73, 365.
Catlin, George C. 144.
Ceram, C. W. 149, 365.
Chaka 163, 202.
Chamboredon, Jean-Claude 285, 364.
Charles I 106, 110, 207-209, 320, 371.
Châsseneux, Bartholomée de 320.
Châtelet, François 84.
Chevallier, Jean-Jacques 87, 334, 365.
Cicero 318.
Clastres, Pierre 18-19, 21, 95, 121-134, 139, 141-142, 144, 156, 157, 159, 161, 176, 185, 200, 262, 268, 305, 311, 363, 365-366, 368-369.
Cohen-Tanugi, Laurent 102, 365.
Colón, Cristóbal 77, 110.
Colonna d'Istria, Gérard 54, 62, 365.
Comer, Lee 265, 365.
Coontz, Stephanie 257, 259, 263, 313, 365.
Copet-Rougier, Elisabeth 305.
Coward, Rosalind 271, 273, 281-282, 365.
Cromwell, Thomas 106.
Crozier, Michel 49-50, 64, 72, 365.

Çernişevski, Nikolay Gavriloviç 248.

Dahl, Robert A. 49, 345.
Damiens, Robert François 209-210.
Dante, Alighieri 38, 317.
Darga, Muhibbe 233, 259, 365.
Darwin, Charles 116, 232.
Debray, Régis 38, 105-106, 366.
Decrow, Karen 274, 284, 373.
Deguy, Michel 123, 159, 366.
Dekeuwer-Defossez, Françoise 263, 366.
Deleuze, Gilles 130, 149, 156, 215, 246, 296, 310, 350, 366.
Delmar, Rosalind 247, 366.
Delphy, Christine 248, 366.
Derrida, Jacques 121, 307, 366.
Désy, Pierrette 268.
Detienne, Marcel 120, 366.
Deutsch, Helen 295.
Diogenes 111.
Divitçioğlu, Sencer 181, 187, 195, 366.
Dosza, Görkey 59-60.
Douglas, Mary 169.
Dowling, Colette 283, 366.
Drai, Raphael 285-286, 366.
Duby, Georges 59, 240, 260, 265, 276, 301, 366.

Duguit, Léon 330-331, 366.
Dumézil, Georges 152.
Dumont, Fernand 67, 366.
Dumont, Louis 82, 176, 204.
Dunis, Serge 244.
Duprat, Gérard 62, 93, 366.
Durán, Diego 146
Durkheim, Emile 115, 129-130, 133-134, 138, 156, 166-168, 170-177, 179-180, 198, 220, 260, 285, 302-303, 312, 349, 366.
Duverger, Christian 77, 146, 366.
Dworkin, Andrea 279.

Eberhard, Wolfram 160, 181, 366, 367.
Echard, Nicole 224, 243, 367.
Ehrenreich, Barbara 263, 367.
El-Hadi 256.
El-Hekim 256.
El-Mehdi 256.
El-Müstakim 257.
Eliade, Mircea 147-148, 168, 172, 177, 190, 194, 201, 367.
Elias, Norbert 346, 367.
Engels, Friedrich 60, 232-233, 235, 242-243, 247, 366-367.
English, Deidre 263.
Enriquez, Eugène 132, 177, 215-216, 221-222, 225, 292, 298, 367.
Erasmus, Desiderius 83-84, 318-319.
Erikson, E. H. 270.
Esma 256-257.
Evans-Pritchard, E. E. 140, 191, 367.
Ewald, François 48, 67, 81, 118, 367.

Fain, Michel 243, 270-271, 273, 287, 289, 293, 295, 365.
Faust, Beatrice 277-278, 367.
Febvre, Lucien 69, 367.
Ferry, Luc 94, 367.
Fichte, Johann Gottlieb 68, 367.
Finkielkraut, Alain 216, 218, 265, 269, 271, 279, 365.
Finley, Moses E. 318, 367.
Firestone, Shulamith 230, 243, 248, 270, 274, 282, 295-296, 367.
Fison, L. 174.
Fitzgerald, Scott 270-271.
Fleiner-Gerster, Thomas 75-76, 367.
Fletcher, Alice Cunningham 170.
Foucault, Michel 82, 210, 296, 348-350, 352, 359, 366-367, 369.
Fox, Robin 272, 311-312, 367.
Frapet, Roland 54, 62, 365.
Frazer, James George 162, 167, 183-184, 188, 193, 198, 201-203, 293, 367.
French, Marilyn 248, 259, 278-280, 295, 367.
Freud, Sigmund 30-31, 109, 111, 132, 148, 162, 185, 187, 265, 269, 285-299, 208, 310, 312, 367, 369.
Freund, Julien 63, 343, 367.
Friedberg, Erhard 49-50, 64, 365.
Friedrich II 53-54.
Fromm, Erich 253, 367.
Fukuyama, Francis 323, 367.
Funck-Brentano, Frantz 83-84, 367.

Galilei, Galileo 63, 85, 103.
Gauchet, Marcel 40, 67, 74, 76, 100, 123, 128, 130, 133-134, 161, 197, 290, 367-368.
Gaxie, Daniel 250, 263, 368.
Gelasius I 204.
Gierke, Otto 87.
Gillen, Francis James 167.
Girard, René 132-133, 147-148, 187, 189, 306, 368.
Giroud, Françoise 254.
Godelier, Maurice 131-132, 141, 156, 199, 214-215, 217, 220, 225-226, 250-252, 254, 274, 368.
Goldschmidt, Victor 111-119, 156, 368.
Goldmann, Lucien 50, 368.
Goyard-Fabre, Simone 80, 87, 91, 99, 368.
Goytisolo, Juan 219, 368.
Göze, Ayferi 63, 74, 78, 81, 91-92, 103, 111, 368.
Gramsci, Antonio 47, 370.
Grawitz, Madeleine 254, 259, 364, 366, 368-369.

Gregorius VII 39.
Grosser, Alfred 121, 368.
Grotius, Hugo 91, 103-104, 368.
Guattari, Félix 130, 149, 156, 215, 246, 296, 310, 366.
Guerrand, Roger-Henri 219, 368.
Güngören, Ahmet 122, 137, 368.

Harris, Marvin 147, 159, 368, 378.
Harris, Towsend 159.
Hartmann, Heidi 248, 258, 284, 295, 368.
Harun ür-Reşid 256.
Hassan, Ümit 181, 195, 368.
Hatçepsut 259.
Hatem-ül Tai 306.
Hayek, Friedrich A. 339, 368.
Hazeyran 256.
Hegel, Friedrich 43, 47, 323.
Heilbrun, Carolyn G. 221, 225, 253, 259, 368.
Hemingway, Ernest 270-271, 368.
Henderson, Peta 257, 259, 263, 313, 365.
Henry VIII 164.
Héritier-Augé, Françoise 306.
Heusch, Luc de 122, 187, 189, 194, 198, 305, 368.
Hite, Shere 269, 368.
Hobbes, Thomas 18, 38, 46-48, 62, 76-81, 86-87, 90-109, 112-114, 116-118, 125, 206, 286-287, 291, 321, 326, 328-330, 332-333, 335, 338, 363, 366, 368-369, 371-372.
Hobsbawm, Eric 258, 368.
Hocart, Arthur Maurice 118, 133, 138, 158, 170, 181-186, 188, 190, 199-201, 205, 305, 368.
Hochart, Patrick 118, 368.
Honigmann, John J. 276.
Horkheimer, Max 84, 368.
Horney, Karen 270, 274, 369.
Howitt, A. W. 167.
Hubert, Henri 145, 371.

Izard, Michel 202, 347, 369.

İbn Battuta 255.
İeyasu 160.
İnan, Abdülkadir 305.
İnan, Afet 164, 369.
İsa 40, 68, 81, 89, 188, 204.

Jacobus, Mary225.
James I 86, 88-91, 106, 205-207.
Janicaud, Dominique 348, 369.
Jaume, Lucien 93-94, 99-100, 102, 369.
Jeanne d'Arc 258.
Jellinek, Georg 74.
Journet, Odile 224, 369.
Jouvenel, Bertrand de 52, 61, 79, 87, 344, 369.
Justinianus 316.

Kaegi, Werner 339.
Kanter, Emmanuel 241.
Kantorowicz, Ernst 76, 160, 369.
Kardiner, Abram 294, 369.
Kelsen, Hans 272, 322, 326, 369.
Kenyatta, Jomo 200, 369.
Kepler, Johannes 103.
Kingsley, Mary Henrietta 193.
Kircchoff, Paul 148, 369.
Klein, Melanie 252-253, 369.
Koestler, Arthur 85, 103, 369.
Kohler, Joseph 82.
Kojève, Alexandre 323.
Kolm, Serge-Christophe 22, 25, 93, 129, 142, 204, 354, 369.
Kopernik, Mikolaj 85, 103.
Koray, Meryem 258, 369.

La Boetie, Etienne de la 122, 335, 369.
Lacroix, Bernard 49, 369.
Lagache, Daniel 278, 369.
Lagroye, Jacques 123, 147, 347, 369.
Langlois, Jacques 125, 290, 308, 348, 369.
Lapierre, Jean-William150, 152, 154-156, 158, 164, 348, 369.
Las Casas, Bartolomé de 332, 364, 372.
Leca, Jean 43, 128, 364, 366, 368-369, 373.

Lefort, Claude 46-47, 49, 54, 62, 71, 81, 93, 129, 157, 369.
Legendre, Pierre 121, 264, 369.
Leroy-Ladurie, Emmanuel 164.
Lessing, Ursula 296, 369.
Lévi-Strauss, Claude 31-32, 111, 121, 126, 131, 169, 178, 185, 227, 249, 251, 292, 299-300, 302-309, 312.
Lévy, Bernard-Henri 93, 105, 363, 367, 369, 370-371.
Lipovetsky, Gilles 159, 370.
Lipson, Leslie 351, 370.
Lizot, Jacques 127, 142, 144, 157, 365, 370.
Locke, John 46-48, 78, 92, 333, 370.
Loraux, Nicole 132, 224, 261-263, 370.
Losaeus, Nicolas 80.
Louis XIV 73-74, 76.
Loyola, Ignacio de 79.
Loyseau, Charles 320.
Lowie, Robert 138, 140, 161, 163, 166, 188, 196, 201-202, 370.
Ludwig, Bavyeralı 41.
Luther, Martin 82-85, 334.

Macchiocchi, Maria-Antonietta 370.
Machiavelli, Niccolo 16, 38, 41, 49-58, 60-66, 70, 72, 77, 99-100, 107, 317, 320, 333, 345, 370.
Maffesoli, Michel 123, 160, 164, 175, 193, 305, 348, 370.
Mahmut, Kaşgarlı 201.
Mair, Lucy 260, 304, 306, 370.
Mairet, Gérard 41-42, 46, 51, 54, 66-68, 70-73, 76, 78, 80-81, 83, 100, 105, 206, 365, 370-371.
Malberg, Carré de 74.
Malinowski, Bronislaw 144, 170, 196, 229, 237, 238, 240-242, 304, 370.
Manent, Pierre 62, 93, 100, 105-106, 111, 115, 120, 370.
Maravall, José Antonio 326, 370.
Marcuse, Herbert 291-294, 298, 370.
Mardin, Şerif 46, 370, 379.
Mariana, Juan de 334.
Marcus Aurelius 318.
Marsilius, Padovalı 5, 41-42, 69, 80.
Martineau, Harriet 266, 373.
Marx, Karl 122, 232, 285, 370.
Matheron, Alexandre 94, 371.
Mathieu, Nicole-Claude 213, 215, 217, 222-224, 272, 371.
Mauss, Marcel 37, 145, 156, 169, 175, 198, 314, 366, 371.
Mc Lennan, J. F. 302, 305, 308.
Mc Pherson, C. B. 93.
Mead, Margaret 214-216, 226, 227, 243, 267-269, 310, 371.
Melville, Herman 106.
Mernissi, Fatima 255-258, 260, 371.
Mesnard, Pierre 75, 87-89, 91, 319, 364, 371.
Michard-Marchal, Claire 224, 371.
Michel, Andrée 49, 64, 123, 131, 233, 160.
Michel-Jones, Françoise 144, 162, 371.
Michelet, Jules 248, 275, 282, 371.
Millett, Kate 232, 243, 253, 269, 279, 371.
Mills, Wright 344, 371.
Mitchell, Juliet 218, 243, 366, 371, 373.
Modleski, Tania 280, 295, 371.
Montaigne, Michel Eyquem de 178.
Montesquieu, Charles de Secondat 25, 207-209, 341, 363, 271.
Moreau, Pierre-François 118, 368.
Morus, Thomas 54, 83, 371.
Morgan, Lewis Henry 156, 158, 166, 202, 231-235, 271, 309.
Mosca, Gaetano 106, 371.
Moscovici, Serge 32, 115, 169, 252, 307, 311-314, 371.
Moteçuçuma 202.
Motolinía, Toribio de Benavente 77.
Moubachir, Chantal 218, 253, 267, 371.
Mounin, Georges 60, 372.

Needham, Rodney 138, 372.
Nietzsche, Friedrich 84, 109, 111, 372.
Nobili, Daniela 143, 229, 365.

Oakley, Ann 366, 371, 373.

Octavio, Rodrigo 85, 372.
Olmos, Andrés de 77.
Oppenheimer, Franz 128, 138, 372.
Ortega y Gasset, José 60, 372.
Ostrogorsky, Georg 59, 372.

Parsons, Talcott 345, 372.
Passerin D'Entrêves, Alessandro 316, 339, 345, 351.
Passeron, Jean-Claude 261, 285, 364.
Paulus 71.
Pessin, Alain 123, 160, 370.
Pépin, Kısa 204.
Pirenne, Henri 60, 83, 372.
Platon 39, 54, 103, 307, 317-318.
Plessis-Mornay, Philippe de 333.
Plutarkhos 300.
Polin, Raymond 62, 80, 91, 94-97, 103-105, 111-114, 118-119, 161, 372.
Poulantzas, Nicos 345-346, 372.
Preble, Edward 294, 369.
Puduhepa 259.
Pufendorff, Samuel von 330-331.

Quantin, Pierre Michaud 80.
Queralto, Ramón 332, 372.

Rabelais, François 83.
Radcliffe-Brown, A. R. 160, 166-167, 174, 306, 372.
Rangeon, François 38, 92-93, 95, 97-100, 372.
Rank, Otto 292.
Rawls, John 73, 372.
Raziyye 256-258, 261.
Reed, Evelyn 144, 167, 233-235, 241, 271-272, 306-307, 372.
Reich, Wilhelm 263, 294, 296, 309-310, 367, 372.
Regnault, François 63, 372.
Ribéry, Claudine 224.
Rihs, Charles 110, 117, 372.
Robespierre, Maximilien de 53.
Roheim, Géza 143, 186, 198, 217, 242, 276, 303, 310, 372.
Rommen, Henri 82, 372.
Roudinesco, Elisabeth 286, 291, 294, 297, 372.
Rouland, Norbert 303, 372.
Rousseau, Jean-Jacques 18-19, 47, 53, 79, 102, 108-122, 127, 129, 156, 286, 322, 330-331, 333, 335-336, 339, 372.
Rowbotham, Sheila 225, 243, 270, 372.

Saadavi, Neval el 219, 250, 257, 284, 306, 372.
Sabbah, Fatna ait 214, 227, 253, 372.
Sacher-Masoch, Leopold von 276, 372.
Sade, Donatien Marquis de 269, 275-276, 364.
Sahagún, Bernardino de 77, 146.
Sahlins, Marshall 127, 145, 156, 372.
Sapir, Edward 150, 372.
Sartre, Jean Paul 111.
Savran, Gülnur 247, 373.
Schlaffer, Edit 236, 364.
Schoolcraft, Henry Rowe 167.
Schmitt, Carl 326, 331, 335-336, 373.
Schwartzenberg, Roger-Gérard 49, 254, 259, 292, 373.
Segal, Lynne 225, 247, 277-278, 280, 284, 373.
Seidenberg, Robert 274, 284, 373.
Seneca 318.
Senellart, Michel 316, 321, 373.
Serveto, Miguel Villanovano 85.
Seyssel, Claude de 320.
Sfez, Lucien 102, 373.
Simmel, George 270.
Sitt-ül Mülk 256.
Smith, Adam 41, 42, 78.
Smith, Margaret 237.
Smith, William Robertson 167.
Smohalla 177.
Sophocle 229, 373.
Soulier, Gérard 144, 373.
Spencer, Baldwin. 167.
Spencer, Herbert 302.
Spinoza, Baruch 53, 94, 333, 371, 373.
Stephan, Inge 283, 373.
Stephanus II 204, 381

Stoller, Robert J. 274.
Strauss, Leo 31-32, 94, 111, 119, 121, 126, 131, 162, 169, 178, 185-186, 193, 198, 227-229, 249, 251, 292, 299-300, 302-308, 357, 370, 373.
Strayer, Joseph R. 38, 61, 373.
Suárez, Francisco 17-18, 66, 76-80, 82, 86-92, 100, 205-206, 286, 322, 326, 330-331, 335-336.

Şeceret üd-Dür 256-257.

Tabet, Paola 218-219, 373.
Tekeli, Şirin 17, 57, 153, 155, 157-160, 162-163, 179, 183, 206, 229, 245, 250, 253, 311, 342, 346.
Terray, Emmanuel 138, 373.
Tertre, R. P. du 110.
Tocqueville, Alexis de 82, 262, 373.
Todorov, Tzvetan 85, 149, 373.
Tommaso, Aquinolu 39, 67, 79, 81, 86, 91, 97, 103, 332.
Torquemada, Antonio de 146.
Touraine, Alain 345, 373.
Truyol y Serra, Antonio 334, 373.
Tylor, Edward Burnett 120, 239, 308.

Urbanus II 57-59, 85.

Üçok, Bahriye 255.
Ülgener, Sabri F. 323, 373.
Ürve 256-257.

Vaudey, Gilbert 131, 373.
Verdier, Yvonne 121, 142, 157, 373.
Veyne, Paul 37-39, 50, 52, 63, 373.
Vilar, Esther 283, 373.
Vitoria, Francisco de 66, 78, 85, 89, 206, 319-320, 332-333, 364, 373.
Volhardt, E. 147.

Waitz, Georg 180.
Walters, Margaret 266, 373.
Weber, Alfred 67, 303, 374.
Weber, Max 104, 345.
White, Leslie A.
William, Ockhamlı 41, 43, 45, 80, 122, 140-142, 149, 152, 154-156, 167, 348, 369.
Wollstonecraft, Mary 266, 373.
Woolf, Virginia 283, 374.

Young, M. 194.

Zelda 270-271.
Zempleni, Andras 280, 374.

İKTİDARIN ÜÇ YÜZÜ

Cemal Bali Akal

İktidarın Üç Yüzü, devlet kuramının çerçevesini çiziyor. Bu araştırma, devleti beş yüzyıldır varolan bir siyasi iktidar tipi sayarak, topluma, devletin penceresinden değil, siyasi iktidar kavramından bakıyor. Bu bakış, kuramı yeniden tanımlamayı gerektiriyor: Siyasi iktidar, Yasa'yla onun uygulanması arasındaki ilişkidir. Bu ilişki toplumdan topluma farklılaşırken, toplum tiplerini de birbirinden ayırır. Ama, kaçınılmaz olarak her toplumun kurduğu siyasi iktidar ilişkisi, sosyalliğin ortak bir özelliğinde sergilenir. Bir yandan Yasa'nın anlamlandırılmasındaki farklılık, eski toplumu yeni toplumdan kesinlikle ayırırken, öte yandan, her toplum tipi, tam da bu ilişki yüzünden eşzamanlı olarak hukuki ve siyasidir. Ayrıca, siyasi iktidarın bu tanımı, sosyalliğin bir başka boyutunu, bir cinsin öteki cins üzerindeki hakimiyetini de öngörür:

-Siyasi iktidar tipleri arasında yalnızca biri olarak ulus-devlet...
-Her toplum tipinin Yasa'nın belirleyiciliği altında kurduğu bir siyasi iktidar ilişkisi...
-Yöneten cinsle yönetilen cins arasındaki siyasi iktidar ilişkisinin niteliği...

Devlet kuramı, kamu hukuku, siyaset felsefesi, siyasi ve hukuki antropoloji ve bunların disiplinlerini bir araya getiren; egemenlik, demokrasi, cumhuriyet, meşruiyet, modernleşme, laikleşme, ataerkil siyaset gibi olguları da ele alan kurumsal bir çalışma.

Kapak resmi: © Brad Holland. (Modifike edilerek yeniden uygulanmıştır.)

siyaset
iktidar

ISBN 975-7501-38-7
9 757501 387000