Yerel Bilgi

CLIFFORD GEERTZ



DOST

Yerel Bilgi

Clifford James Geertz
(1926-2006)

San Francisco'da doğan tanınmış kültür araştırmacısı Geertz, II. Dünya Savaşı sırasında Amerikan donanmasında görev aldı. Antioch College ve Harvard Üniversitesi'nde eğitim gördü. 1960-1970 yılları arasında Chicago Üniversitesi'nde, 1970'ten 2000 yılına kadar da Princeton Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalıştı. Simgesel antropoloji yaklaşımını ilk olarak 1973 yılında yayınlanan *Kültürlerin Yorumlanması* (Dost Kitabevi Yayınları'nca yayımlanacaktır) başlıklı çalışmasında irdeledi. Kültürün temel işlevinin dünyaya bir anlam dayatmak ve onu anlaşılır kılmak olduğunu savundu. Güneydoğu Asya ve Kuzey Afrika'da birçok alan çalışmasında bulundu. Temel önemdeki diğer yapıtları arasında *The Religion of Java* (1960), *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia* (1968), *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali* (1980), *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (1995) sayılabilir.

D

Geertz, Clifford
Yerel Bilgi
ISBN 978-975-298-310-6 / Türkçesi, Kudret Emiroğlu / Dost Kitabevi Yayınları
Haziran 2007, Ankara, 254 sayfa.
Antropoloji-Kültür Antropolojisi-Dinler Tarihi-Dizin

YEREL BİLGİ

Clifford Geertz

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-310-6

Local Knowledge
CLIFFORD GEERTZ

© First published in the United States by Basic Books,
A Subsidiary of Perseus Books L.L.C.
© Amerika Birleşik Devletleri'nde Perseus Books L.L.C.
bünyesindeki Basic Books tarafından yayınlanmıştır

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Haziran 2007, Ankara

İngilizceden çeviren, Kudret Emiroğlu

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve Cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Mithatpaşa Caddesi 62/4 Yenişehir 06420 Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad 37/4, Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

2000 Baskısına Önsöz 9

Giriş 13

I. Kısım

1 Bulanık Tarzlar: Toplumsal Düşüncenin Yeniden Biçimlendirilmesi 31

2 Çevirinin Sınırlarında: Ahlaki İmgelemin Toplumsal Tarihi Üstüne 49

3 "Yerlinin Bakış Açısından": Antropolojik Anlayışın Doğası Üstüne 69

II. Kısım

4 Kültürel Sistem Olarak Sağduyu 87

5 Kültürel Sistem Olarak Sanat 107

6 Merkezler, Krallar ve Karizma:
İktidar Simgeleri Üstüne Düşünceler **135**

7 Şimdiki Düşünme Biçimimiz:
Modern Düşüncenin Etnografisine Doğru **161**

III. Kısım

8 Yerel Bilgi: Karşılaştırmalı Yaklaşımla Olgu ve Hukuk **181**

Dizin **251**

Bu oyunun türü nedir diye soruyorum kendime. Güldürü mü? İnsanı güldürecek tek bir söz yok içinde. Trajedi mi? Korku, merhamet ve diğer büyük tutkuların hiç sözü edilmemiş. Yine de, ilgi uyandırıyor. Uyandıracak da, güldürmeyen bir mizah, titretmeyen bir tehlikeye rağmen, öznenin başat olduğu, ozanın önemli olaylarda benimsediğimiz tonu tutturduğu, ve eylemin türlü karmaşa ve engellere rağmen yol aldığı her dramatik kompozisyonda olduğu gibi. Zira, tüm bunlar bana yaşamın en sıradan eylemleri gibi görünüyor, onları konu edinecek edebi tür de en kullanışlısı, en yaygını olmalıdır. *Vakur tür* diyeceğim ona.

Diderot, *Théâtre*

2000 Baskısına Önsöz

Daha zor olan görevin hangisi olduğunu bilebilmek kolay değil: Bir düşünce biçimini başlatmak mı, yoksa eskisini berkitmek mi? Bir "kopma noktası" projesi ortaya koymaktansa, bir ekleme yayınlamak, yeniden değerlendirme üretmek veya devam eden bir girişimi genişletmek amacıyla bir vakıftan para almak için çaba gösteren herkesin bildiği gibi, "başlangıçların sonsuz görkemi", eklemelerin ve devam ettirmelerin sağlamadığı yeni yol ayrımlarına kuvvet verir. İkinci kez aynı konuya dönmek daha iyi olabilir, ama bu kesinlikle daha kolay değildir.

Yerel Bilgi, biraz aksayan "başka denemeler" vaadiyle, açıkçası, daha önceki mevzilerin üstüne gitmek itkisiydi. *Kültürlerin Yorumlanması* başlıklı kitabımdan tam on yıl sonra yayınlanarak, "anlam ağları", "koyu tanımlama" ve "derin oyun" ile "dillerin karışması" ve "toplumsal söylemin dedikleri" üstüne endişeleri açığa vurarak, ne bir tekrar ne de yeni bir kopuştu; bazı geniş ve özensiz iddialar hakkında bir iyileştirme girişimiydi. Engin derinliklerden çeşitli türde ruhlara çağrıda bulunarak, en azından bazılarının zuhur etmiş olduğunu göstermeyi zorunlu bulmuştum.

İlk sunuşumda ilan edilen her şeyi ortaya koymaya muktedir olamadığımdan –beşeri bilimlerde pek rastlanmadık bir başarısızlık değil– bu izleyen kitapta altbaşlıklarımın birini de "düşüncenin etnografyası" olarak belirleyerek yazılarımdan yalnızca şu veya bu biçimde bilmenin kültürel çerçeveleri sorunuyla ilgili olanlarını topladım. Toplumsal Düşünce ("yeniden biçimlendirilmesi"), Ahlaki İmgelem ("toplumsal tarihi") ve Antropolojik Anlayış ("doğası") bölümlerini, kültürel olarak inşa edilmiş kavramsal sistemler oldukları için Sağduyu, Sanat ve Otoroite, *la pensée académique*'in çağdaş tarzları üstüne bölümler izliyordu ve son olarak ve en geniş biçimiyle, Batı ve Doğu'da, profesyonel ve popüler, adalet ve yargılama üstüne hukuki akıl yürütmenin biçimleri ve değişkeleri üstüne bölümler geliyordu. Projemin genel felsefi yapısı kurgusal değil de kendi içinde ampirik bir girişim olduğundan, böylece, daha belirgin ve açık bir hale gelmişti. Belki de, sadece daha belirsizleşti: Benim ironik epigramımda dile gelen Diderot'nun "*vakur türü*"nün "*karmaşa*" ve "*engeller*"i oldukça iyi biçimde sergilenmişti. Her bilimde olduğu gibi (ve Materyalist, Gerçekçi, Pozitivist, Eleştirel Akılcı karşı çıkışlara ve son zamanların gözde Üst-metincilerinin bütün protestolarına karşı, ben çalışmamı bir tür bilim olarak görüyorum), daha derine indikçe her şey daha tuhaf görünmeye başlıyor. Nereye doğru ilerliyor olursak olalım, bu bir akıbet veya kavuşmazlık değil, ne de her şeyin kuramı.

Fakat, Genel Olarak Her şey ulaşılmaz ise ve öylece kalacak gibiyse de, özelde her şey öyle değildir. Bu çeşitli "daha başka denemeler"de ortaya çıkıp sürekli yinelenen ve kendi çeşitlilikleri içinde ortak bir amaç ve konu oluşturan tema, şu en kadim, en takıntılı ve her zaman ifade edildiği gibi en yanıltıcı epistemolojik endişeyle ilgilidir: Soyut ve somut bilginin ilişkisi. Genellemeler ve olaylar, yasalar ve örnekler, evrensel ve özel olanlar, şunu bilmeler ve nasıllığı bilmeler, özet bakışlar ve doğrudan gözlemler, buradaki dünya ve bütün dünya –"*erklren*" ve "*verstehen*", "*savoir*" ve "*connaître*", "açıklama" ve "anlayış"–, son çözümlemelerin meta-filozofik seçimleri bir kez aklın felaketine uğrayarak yapıldığında, olağan olarak birbiriyle karşı karşıya gelir. Ama burada bunlar birlikte pişirilen ve kotarılan yorumlama tarzları, kullanılabilir olduğunda anlam oluşturan, olmadığında göz ardı edilen stratejiler, şu veya bu biçimde düşüncenin oluşturulduğu, anlamın ortaya çıktığı yollar olarak ele alınmaktadır.

Biçimlenmemiş ve keşfedilmemiş ve hatta biricik olan özelliklerin, istisna oluşturan düzenliliklerin soyut formüllerinin çıkartılması kadar, güvenli biçimde anlaşılması kavramının bilimsel bir amaç olarak uygun

diye kabul edilmesi –ve çoğunlukla da daha aydınlatıcı bulunması– yüzyılın son çeyreğinden beri akılcılık tökezledikçe, pozitivizm buharlaştıkça ve Newton'un prizma yüzü (Wordsworth'un imgesi) gözden uzaklaştıkça, sürekli artan biçimde kabul edilebilir oluyor. Bütün bilginin matematiksel fiziğin veya daha az ikna edici biçimde diyagramcı ekonominin koşullarına uygun olması gerektiği kavramı, daha birkaç yıl önce sahip olduğu basit açıklık havasını yitiriyor. Her şey, doğa yasasının doğasının felsefi olarak yeniden gözden geçirilmesinden yaklaşım tarzı ve gözleme dayanan açıklamaların yayılmasına kadar, bilimsel bilginin olguya dayalı iddialarını kuvvetlendirdi. "Kum tanesindeki cennet" artık sadece panteist bir mecaz olmaktan çıktı.

Ama bu, gerçekte, halen zorlu sorunlara yönelmeden önce benim de küçümsediğim bir mecazdan ibaret. Çağrışımcı gücü ne olursa olsun, multum-in-parvo* imgelem ana konuları retorik olarak dile getirilmiş biçimde bırakıyor: İnsan, olgular, olaylar, tek tek gözlemler arasında (içinde, üstünde, ortasında, karşısında) dolaşır da nasıl daha geniş, daha yüksek (yüce demek çok aşırı bir beklenti olacak) kavrayışlara ulaşır? Antropologlar konuyu doğrudan ele alacaklarsa, basitçe tekilliklerin –tuhaflıkların, şaşkınlıkların, algılanan görüşlerin, yerli yersiz istisnaların– seyyar satıcıları olmamalılar; bu tür istisnaları bilgilendirici yakınlıklar içine yerleştirmeye çaba göstermeli, birbirini aydınlatacak biçimde aralarında bağ kurmalılar. Oyunun adı kavramsallaştırmadır.

Yerel Bilgi böyle okunmalı; böyle okunması için yazıldı: Şahsına münhasır olguların birbirini yansılayıcı bağlantılar içine yerleştirilmesinin açıklayıcı gücünü gösteren bir dizi olarak. Balili bir dulun yakılması olsun, Faslı bir ailenin adı, Navaho bir hermafrodit, bir Yoruba oyması, Elizabeth dönemi geçit alayı veya Müslüman şerî uygulaması olsun, buradaki çaba, bunların tekilliğini korumak ve onları aynı anda daha geniş anlam dünyaları içine katmaktır. Kuşkusuz, yöntem gelişmemiş, teknik kabadır ve her zaman aynı başarı sağlanamamıştır. Fakat bu, fırsat verildiğinde yapılarak daha iyisi elde edilebilecek türden bir çabadır. Antropolog da olabilecek bir şairin bir zamanlar dediği gibi, gitmemiz gereken yere gittiğimizde öğrenebiliriz.

Clifford Geertz, Princeton
Ağustos 1999

* *Multum-in-parvo*: Latince, az sözle çok şey ifade etme anlamında, çoklukta azlık. (ç.n.)

Giriş

On yıl önce makalelerimi toplayıp onları yarı saygılı bir diz çökme, yarı tılsımlı bir adla, *Kültürlerin Yorumlanması* başlığı altında yayınladığımda, orada da dediğim gibi, söylemiş olduklarımdan ibaret bir kitapla yaptıklarımı toparladığımı düşünüyordum. Ama, aslında, kendimi saldırılara sunuyormuşum. Antropolojide de, anlaşıldığı gibi, A diyen biri B demeliymiş ve ben de bunu demeye çalışalı beri çok zaman harcadım. Aşağıdaki makaleler bunun sonucu; ama artık düşünce çizgisinin kökenine yarattığı sonuçlara kıyasla ne kadar yakın durduklarının tamamen farkındayım.

Bu düşünce çizgisinin –uzmanın nüans ve yorumcunun karşılaştırma karşısındaki zayıflıklarının bir tür kesişmesi– toplumsal bilimlerde ne kadar daha geniş bir yayılıma sahip olduğunu da artık o zamana göre daha iyi biliyorum. Kısmen, bu basit bir tarihtir. On yıl önce kültürel olguların açıklayıcı sorular ortaya koyan önemli sistemler gibi ele alınması – edebi veya kesin olmayan her şeye alerjik olma eğilimi– toplumbilimciler için bugün olduğundan çok daha telaşlandırıcı bir öneriydi.

Bu tür olguları yasa ve nedenleriyle toplumsal fizik olarak ele alan egemen yaklaşımın tahmin, denetleme ve sınama başarılarını, adının vaat ettiği gibi üretemediğinin gittikçe teslim edilmesinin sonucudur bu. Kısmen de, entelektüel dargörüşlülükten çıkışın sonucudur. Modern düşüncenin daha fazla taraftar bulan akımları, sonunda, halen öyle olan rahat ve dargörüşlü girişimler üstünde etkisini göstermeye başlamıştı.

Bu gelişmelerden en önemlisi herhalde sonuncusudur. Heidegger, Wittgenstein, Gadamer veya Ricœur gibi filozoflar, Burke, Frye, Jameson veya Fish gibi eleştirmenler ve Foucault, Habermas, Barthes veya Kuhn gibi çok amaçlı yıkıcıların görüşlerinin toplumsal bilimlere sızması bu bilimlerde teknolojik kavramlara basit bir dönüşü bile fazlasıyla olanaksız hale getirdi. Elbette böyle kavramlara sırt dönmek bütünüyle yeni bir durum değil – Weber'in adı burada daima Freud ve Collingwood'la birlikte anılmalıdır. Ama bu kavramların süpürülüp atılması yenidir. Yirminci yüzyılın daha sarsıcı özgün yönlerinin etkisinde kalarak, toplum araştırmaları ciddi biçimde düzensiz olma yolunda ilerliyor gibi görünüyor.

Muhakkak ki, toplumsal bilimler daha çoğulcu. Hâlâ aramızda tek bir büyük düşünceye sahip olup bizi toplumsal olan her şeyle ilgili 'genel kuram'a çağıranların söyledikleri gittikçe daha boş, iddiaları megalomanca geliyor. Bu durumun, birleşik bir bilime sahip olmayı ummak için çok erken olduğundan mı, buna inanmak için çok geç olduğundan mı oluştuğu, sanırım tartışılabilir. Ama bu beklenti hiç şimdi olduğu kadar uzak, hayal edilmesi zor veya istenirliği kuşkulu olmadı. Talcott Parsons'un bir zamanlar yarı patavatsızlıkla dediği gibi, toplumbilim başlamak üzere değil. Çatısı çatırdıyor.

Çatılar şu veya bu halkın yaptıklarının amacını belirleme çabasıyla en fazla ilgili olduğu kültürel antropolojinin özünü oluşturduğundan, bütün bunlar ona çok uygun düşmektedir. En evrensel –evrimci, yayılımcı, işlevselci, en son da yapısalcı veya sosyo-biyolojik– tutumlarda bile neyin nereden ve neyle görüldüğüne dönük bağlılık duygusu daima çok direşken olmuştur. İlgisiz düşünce mekanizmaları arasında dolanan bir etnograf için bilgi biçimleri kaçınılmaz olarak daima yereldir ve onların araçlarından ve kalıplarından ayırt edilemez. Bu olgu ekümenik retorikle peçelenebilir veya gayretli bir teoriyle bulanıklaştırılabilir, ama kimse bunu gerçekten sürgit devam ettiremez.

Antropoloji, en gösterişsiz disiplinlerden biri olma özlemiyle ve entelektüel iddiaların gürültüsüne düşmanlıkla, sahada bulunanların imgelerinden o kadar olağandışı derecede gurur duyar ki, tuhaf biçimde, en

gelişmiş modern düşünce değişkelerine uyum göstermeye hazır hale gelmiştir. Bu düşüncenin ana malzemesinin metinselliği, antiformalistliği, göreceleştiriciliği, dünya hakkında, gerçekte ne olduğundan çok, söylenenleri –betimleyici, haritacı, temsilci– irdelemeye dönüklüğü, garip algılar ve yabancı öykülere alışkın olan maceracı bilim adamları tarafından biraz kolayca özümlenmiştir. Mucizeler mucizesi Wittgenstein'dan hep söz ederler. Tersine, antropoloji, sömürgeci durumlarda yönetimin işine yaraması yanında, bir kez zevk, merak veya ahlaki kavrayış için okunduğunda, artık kurgusal tartışmaların önde gelen alanı haline gelir. Evans-Pritchard ve onun anlatılamaz tavuk kehanetleri, Lévi-Strauss ve onun bilge *bricoleur*lerinden beri, aşağıda ifade edeceğim üzere, "şimdiki düşünme biçimimiz"e ilişkin ana konulardan bazıları, antropolojik malzeme, antropolojik yöntem ve antropolojik düşünceler arasına girmiştir.

Benim çalışmam, daha çok arşiv kaynaklı olduğu için (antropolojinin fazlasıyla değerini bulamamış bir işlevi), benim yolumu bu tartışmanın tuhaf köşeleriyle birleştirme çabasını temsil eder. Aşağıdaki bütün denemeler genel konular hakkında etnografik bilgilere (veya, olasılıkla, yanlış bilgilere) dayalı düşünceler, felsefecilerin daha varsayımlara dayalı temellerde, eleştirmenlerin daha metin üstünden veya tarihçilerin daha tümevarımla dile getireceği türden sorunlardır. Toplumsal kuramın mecazi doğası, çelişen zihniyetlerin ahlaki etkileşimi, şeyleri başkalarının gördüğü gibi görmenin pratik zorlukları, sağduyunun epistemolojik sorunları, sanatın açıklayıcı gücü, otoritenin simgeci yapısı, modern entelektüel yaşamın tangırtılı çeşitliliği ve insanların olgu olarak kabul ettikleriyle adalet olarak kabul ettiklerinin arasındaki ilişki, birbiri ardına, bizim olmayan anlayışı nasıl anladığımızı anlamak girişimi adına ele alınmıştır.

Bu girişim, "anlamayı anlamak", şimdilerde hermenötik olarak adlandırılmaktadır ve bu anlamda, özellikle 'kültürel' öneki eklendiğinde, böyle bir dokuda yapmak istediğimle oldukça iyi uyuşmaktadır. Ama aşağıdakilerde "yorum metodolojisi kuramı" benzeri çok şey bulunamaz (terimin sözlük anlamını verirsek), çünkü ben, epistemoloji bağlamında yapıldığı gibi, "hermenötik" olanın yarı-bilim olarak somutlaştırılması gerektiğine inanmıyorum ve dünyada zaten yeterince genel ilke var. Burada bulunacak olan gerçekten bir şeyin yorumudur, bu yorumların daha geniş anlamları olarak gördüğüm antropolojik formülleştirmelerdir ve ısrarcı bir sistemin varlığını kabul ettirmesi ve bütün bunların farklı amaçlar güden araştırmaları toplumun imgelemdeki kurgusuna yönelik

açıklamanın inşa edilebilmesi için yerleşik bir görüşle yönlendirilmesi üzere tasarlanmış –simge, anlam, kavram, biçim, metin, kültür– terimlerin döngüsünün tekrar ortaya konmasıdır.

Ama bu görüş yerleşikse de, onu pratikte var etmenin yolu ve güvenle kullanımı kesinlikle aynı sağlamlığa sahip değildir. Yalnız benim bu yoldaki kendi çabalarım değil, ama genel olarak yorumlayıcı toplumsal bilimin de kekeler durumdaki niteliği (cümlelerinin kesin olmasından hoşlananların da sıklıkla ortaya koyduğu gibi), derinliği olan yeni bir biçimin işgalini gizleme arzusunun veya aklın iddialarına sırt çevirmenin sonucu değildir. Bu durum, nereden başlayacağını veya bir biçimde başlanmışsa ne yönde ilerlemek gerektiğini bilmemenin, hiç de kararlı olmamanın sonucudur. Savlar ve onunla birlikte dil bulanıklaşır, çünkü belirli bir yol daha düzgün ve doğrudan göründükçe, daha fazla yanlış yönlendirilmişe benzer.

Toplumsal olguları, onları açıklamaya çalışmak için yerel bilinç çerçevelerine yerleştirerek neden-sonuç ilişkisi içinde büyük metinler oluşturarak açıklamaya çalışmaktan vazgeçmek, iyi bilinen zoruklar dizisi yerine çok daha bilinmedik bir diziyi yerleştirmek demektir. Yansızlık, genelleme ve ampirik temellendirme adını hak eden her bilimin mantığın gücü nispetindeki tutamaklarıdır. Belirlenimci yolu tutanlar bu zorlu erdemleri betimleme ile değerlendirme arasında köktenci bir ayrım yaparak elde etmek istiyorlar, ama sonra kendilerini betimleyici yanla kapalı tutuyorlar; ama hermenötik tarafını tutanlar, ayrımın köktenci olduğunu reddederek veya kendilerini her nasılsa onun bacak arasından geçer bularak, böyle çevik bir stratejiden uzak kalıyorlar. Benim yaptığım gibi, açıklamalarınızı şunun veya bunun –Faslı şairler, Elizabeth devri politikacıları, Balili köylüler veya Amerikalı hukukçular– kendi deneyimlerini açıkladıkları gibi inşa ederseniz ve sonra bu getirilen açıklamaların açıklamalarından deneyim, iktidar, kimlik veya adalet hakkında bazı sonuçlar çıkarırsanız, her aşamada betimleme tarzının standartlarından daha uzağa düştüğünüzü hissedersiniz. İnsan dönüşler yapabilir, yan yollardan gidebilir, Wittgenstein'dan yaptığım alıntıdaki gibi, önünde dümdüz uzanıyormuşçasına otobanı görebilir, "ama, elbette (...) onu kullanamaz, çünkü orası daima kapalıdır".

Dönüşler yapmak ve yan yollardan gitmek için deneme biçiminden daha uygunu yoktur. İşe yaramazsa geri dönüp zamanında ve hayal kırıklığına uğramadan, en makûl maliyetle bir başka yönde yeniden başlamak mümkün olduğu için, her yöne uçmak mümkündür. Yarı yolda düzeltmeler yapmak, bir monografi veya risaledeki gibi önceki savda korunması

gereken yüz sayfayı içermediğinden, biraz kolaydır. Daha küçük yan yollarda dolaşmalar veya geniş dönüşler pek zarar vermez çünkü zaten huzursuzca ileri gitmek beklenmemektedir, yol nereye götürüyorsa oraya gitmek üzere hazırlıksız dolaşılmaktadır. O an için veya artık konu üstüne söylenecek hiçbir şey kalmadığında, konu kolayca bırakılır. Valéry'nin dediği gibi, "işler bitmez, terk edilirler".

Denemenin bir başka avantajı, olaylara göre uyarlanmasının çok kolay olmasıdır. Vahşice bir hırsla dile getirilmiş uyumlu bir düşünce çizgisini, şurada konuşup, burada bir katkı yapıp, birinin anısına adayıp veya birinin kariyerini kutlayıp, bir dergi veya örgütlenme nedeniyle veya basitçe başkalarından istenen benzer katkılara karşılık vermek amacıyla sunmak, çağımız akademik yaşantısının –pek sözü edilmese de– belirleyici koşullarından biridir. Buna karşı durmaya çalışılabilir ve insanın yaşamını kahve kaşıklarıyla ölçmekten kaçınmak için bu da bir dereceye kadar zorunluluktur. Ama gene, insan kürsü akrobatı olmayacaksa, tekrar tekrar aynı antropoloji numarasını ("kültür öğrenilmiştir", "gelenekler farklıdır", "dünya bütün çeşitliliğiyle anlaşılır") yapmayacaksa, açıklamalarını belirli bir konuya belirli bir karşılık oluşturarak inşa etmeli, çözümlemelerini öyle ilerletmelidir. Aşağıdaki bütün denemeler bu türlü, bağıntılandırılmamış ve okul dışı yeniliklere göre oluşturulmuş belirli karşılıklardır. Ve hepsi de aynı zamanda ileriye doğru veya en azından genel bir programa doğru azimli bir girişim oluşturmak üzere atılmış adımlardır. Farklı okuyucular –hukukçular, metin eleştiricileri, felsefeciler, toplumbilimciler veya Amerikan Sanat ve Bilimler Akademisi'nin çeşitli bilginleri (iki deneme de zaten onlara okunmuştu)– neye yönelirse yönelsin, bu denemeler benim tarzım olan "yorumsal antropoloji"ye aittir.

Açılış denemesi, "Bulanık Tarzlar", gerçekte, oldukça uygun biçimde, Reno'da, Nevada Devleti Beşeri Bilimler Konseyi'nde ders olarak sunulmuştu. Amaç, antropologların, ikisinde de aynı yeteneği gösterdiği kabul edilen ve sürekli üstüne konuşması istenen "Beşeri Bilimler"le "Toplumsal Bilimler"in ilişkisi hakkında makul bir şeyler söylemekti; ben de (sınav odalarının –cevabı bilmiyorsan soruyu tartış– özdeyişini izleyerek) öncelikle bu ayrımın gücü hakkındaki kuşkuyu dile getirerek cevap vermiştim. "Doğa Bilimi", "Biyolojik Bilimler", "Toplumsal Bilimler" ve "Beşeri Bilimler" gibi büyük kuralların müfredat programları oluşturmakta, bilim adamlarını kliklere ve profesyonel cemaatlere bölmede ve entelektüel tarzların büyük geleneklerini ayırt etmede yararları vardır. Ve, elbette, bunlardan herhangi birine bağlı olarak üretilen

çalışmalar genel olarak birbirine benzerlik ve ötekilere göre üretilenlerden bazı ciddi farklılıklar gösterir. En azından şimdiye kadar, hareketin tarihyazıcılığı söz konusudur ve bunun dışındaki her yenilik konusunda hareketsizlik vardır. Fakat bu yönelimler modern entelektüel yaşamın sınırlarını çizen harita olarak alındığında veya, daha kötüsü, bilim türlerini sınıflandıran Linnaeusçu[1] katalog olarak kabul edildiğinde, insanların olan biten hakkında ne düşündüğü ve ne düşündükleri konusunda yazdıklarını gerçekten giz haline gelir.

Toplumsal bilimler açısından, şu ana kadar, onları öz ve tesadüfler biçiminde doğal tür olarak tanımlama ve bilimsel mekânda bir biçimde belirlenmiş enlem ve boylamlar içine yerleştirmeye yönelik bütün girişimler, etiketlerden olaylara doğru bakıldığında başarısızlığa mahkûmdur. Hiç kimse Lévi-Strauss'un yaptıkları ile B. F. Skinner'in yaptıklarını, ancak en kısır kategoriler dışında bir yere koyamaz. "Bulanık Tarzlar"da, öncelikle, işlerin bu görünürdeki anormal durumunun olağan koşul haline geldiğini ve, ikinci olarak, bu durumun bilimsel bağlantıları –kimin kimden neyi ödünç aldığı– önemli yeniden düzenlemelere dönüştürdüğünü ileri sürüyorum. Bu gelişme, özellikle, ayaklanmaları, hastaneleri veya beğenilen şakaları anlamak isteyen insanların, sayıları artan bir biçimde, şimdiye kadar yapmış oldukları gibi, psikolojinin işleyişi yerine, aydınlanmak için dilbilim, estetik, kültür tarihi, hukuk veya metin eleştirisine yöneldiklerini ortaya koyuyor. Bu durum toplumsal bilimleri daha az veya beşeri bilimleri daha bilimsel mi kılıyor (yoksa, benim inandığım gibi, bakış açımızı değiştirirsek, hiç de istikrarlı olmamakla birlikte, neyin bilim sayıldığını mı değiştiriyor), burası hiç de açık değil ve belki önemli de değil. Ama ikisinin de niteliğini değiştiriyor olması hem açık, hem de önemli – ve de çürütücü.

Çürütücü olması yalnız bütün bunların nerede biteceğinin bilinmemesinden değil, ama toplumsal açıklamanın terimi olarak çekicilikleri ve imgeleminin, bu tür açıklamanın kapsamına, bu açıklamayı neden istediğimize ilişkin anlayışımızı değiştirmesinden ve de değer verdiğimiz öteki türden şeylerle olan ilişkisinin de değişmesinden ileri gelir. Değişen yalnız kuram, yöntem veya konunun içeriği değil, girişimin bütün niteliğidir.

İkinci deneme, Columbia Üniversitesi'ndeki Lionel Trilling Semineri'nde sunulan "Çevirinin Sınırlarında", bu önermeyi, şu veya bu görüşte bir etnologun yaptıklarını Trilling'in eleştirmeni olan birinin yaptıkla-

1) Bitki türlerini sınıflandırma sistemiyle tanınan İsveçli doğabilimci Carl von Linne'nin (1707-1778) Latinceleştirilmiş adı olan Linnaeus'tan. (ç.n.)

rıyla karşılaştırarak bunların hiç de farklı olmadıklarını ortaya koyup biraz daha netleştirmeyi hedefliyor. Dünyada işlerin nasıl yürüdüğüne ilişkin Bali anlayışını kendimizinkiyle karşılaştıran bir gerilim içine koymak, buna bir tür yorum getirmek ve yaşamın neliğine dair edebi portrelerin (Austen, Hardy veya Faulkner) pratik kılavuzluğunun önemini ifade etmek yalnızca bilişim etkinlikleri değildir. Bunlar farklı yönelimleri olan aynı etkinliklerdir.

Bu etkinliği, bu denemede ele alındığından daha geniş amaçlar nedeniyle, "ahlaki imgelemin toplumsal tarihi" olarak adlandırıyorum, bu da şu anlama geliyor: kendimize ve başkalarına ilişkin anlayışımız –başkalarının arasında kendimizinki de– yalnız kendi kültürel formlarımızla aramızdaki gidiş gelişlerden değil, önemli oranda doğrudan kendimizin olmayıp antropologların, eleştirmenlerin, tarihçilerin onları oluşturmaları, işlemeleri ve yeniden yönlendirmeleri sonucu türevsel olarak bizim olan formların kişileştirilmesinden de etkilenmektedir. Özellikle modern dünyada olmak üzere, insanın uzak, geçmiş veya batını olarak bulabilecekleri içinde artık tanımlanmamış kalan pek az şey vardır ve yorum-türevi/ötesi (Trilling'in, Geertz'in Balililerin ne düşündükleri hakkındaki düşündükleri hakkında düşündükleri ve Geertz'in bu konuda düşündükleri) dünyasına boğulmuş halde yaşıyoruz ve bilincimiz, konuların burada, şimdi bize göründüğü kadar, başkalarınca dünya cankurtaran halatının bir başka yerinde nasıl görüldüğü varsayımıyla da biçimleniyor. Bu durumun istikrarsızlığının ahlak yaşantımıza ilişkin açıklamalarımızı etkilediğini düşünüyorum (epistemolojik güvenimizi nasıl etkilediğini bir yana bırakalım) ve aynı anda çok fazla şeye inanmak, bizi, yaşamımız hakkında karar verebilecek bir konumda bulunup bulunmadığımız veya bunlardan birine dahil olup olamayacağımız endişesiyle birlikte işgal ediyor. Bakış açıları veya yöntemleri ne kadar farklı olursa olsun, Trilling'in Jane Austen hakkında çağdaşlarıyla nasıl konuşması gerektiğini bulmaya çalışmasıyla benim gibi –dulları yakma ve benzerleri gibi– imgelem inşası hakkında çağdaşların kabul ediş ve duyarlılıklarıyla Austen'den çok daha uzak olanlarla konuşma yolunun bulunmaya çalışılması arasında kurulan bağlantı bize yardımcı olabilecek bir iddiadır.

Her türden kültür açıklayıcısının bizim için yapabildiklerine kavramsal olarak "çeviri" dedim –benim alanımda en azından Evans-Pritchard'dan beri geçerli bir benzetme– ve James Merrill'in çizgisinden esinlenerek, bununla, açıkça çok fazlasının kaybolmasıyla birlikte, belirsiz ve sıkıntı verici olsa da, çok fazlasının da bulunabildiğini ileri sürdüm. Ama bunun içeriği ve ne tür etkiler altında kaldığı işlenmeden

kalmıştı. "Yerlinin Bakış Açısından"da, Trilling'in gerçekten de tepki verdiği bu parçada, en azından antropoloji açısından belirginleştirerek bunu inceliyorum.

Veya en azından kendi antopolojim açısından. Bu kez, çalışmalarım nedeniyle bana ödül veren Amerikan Sanat ve Bilimler Akademisi'nde yaptığım konuşma vesile oldu ve onlara bunun ne tür bir çalışma olduğunu anlatmayı deneyebilirim diye düşündüm. Malinowski'nin *A Diary in the Strict Sense of the Term* kitabının birkaç yıl önce yayınlanmış olması antropologların genellikle "empati" denilen, vahşilerin "içlerine girmek"teki özel yetenekleriyle sonuçlara ulaştıkları kavramında oldukça ciddi bir patlama yaratmıştı. Buna ne kadar yaygın biçimde inanıldığı pek açık değildir (Bernard De Voto, Mead'in *And Keep Your Powder Dry* kitabı çıktığında, "antropologlar ABD hakkında daha fazla yazdıkça, Samoa hakkında yazdıklarına daha az inanıyoruz" diye homurdanmıştı); ama *Diary* ve romantik bir şair olarak iş bulsa daha iyi olacağını ileri sürerek büyüklenen bir adamın ifşa edilmesiyle birlikte, verilerini nasıl elde ettikleri (Malinowsky'nin yaptığı ve De Voto'ya rağmen Mead'in de açıkça yaptığı gibi) sorusu, o derece öznel olmayan biçimde yanıtlanmayı gerektirdi.

Aralarında çalıştığım halklar –çeşitli türden Faslılar ve Endonezyalılar, Müslüman, Hindu ve kendilerini öteki gibi gösterip gizleyenler– hiç kimse tarafından vahşi olarak tanımlanamaz, fakat onların yaklaşımları konuyu genel olarak ele almayı haklı çıkartacak kadar farklılık gösterir. Bunu gösterebilmek için, önce, biraz ifşaat tarzında, Orta Cava, Güney Bali ve Orta Atlas Fas'ında geçerli olduğunu gördüğüm kimlik kavramlarını ve daha da ifşaatçı tarzda bu kavramların beslenip çıktığı daha geniş düşünce ve eylem çerçevelerini betimledim. Sonra, antropologun bu durumu ortaya koyması için yapması gerekenin iki tanım tarzı –(Cavalılar duygularını nasıl ayırt eder, Balililer çocuklarına nasıl isim koyar, Faslılar akrabalarını nasıl nitelendirir gibi) artan sayıda ince işlenmiş gözlemle ('sessizlik', 'dramacılık', 'metinsellik' gibi) artan sayıda özetlenmiş nitelemeler– arasında, bunların insan yaşam biçimlerinin güvenilir, kanlı canlı bir resmini sunduklarını akılda tutacak biçimde ilişki kurmak olduğunu ileri sürdüm. 'Çeviri', burada, basitçe, ötekinin ifade biçimlerini kendi biçimlerimizle ifade etmek değil (kayıplara neden olan bir yoldur bu), onların mantık biçimlerinin bizim mantık tarzımızla sergilenmesidir; gene, bizi, bir müneccimin bir yıldızı açıklamak için yaptıklarından çok, bir edebiyat eleştirmeninin bir şiiri aydınlatmasına daha yakın duran bir kavrama getirir.

Nasıl olursa olsun, 'onların' görüşlerini 'bizim' sözcük dağarcığımızla yakalamak, bisiklete binmek gibi, yapılması anlatılmasından kolay bir iştir. Ve izleyen iki denemede, biraz daha örgütlü biçimde, benimkilerin değilse de bazı tanımların altında kültürün taban tabana zıt aşırılıkları olabilecek olan sağduyu ve sanatla, biraz bunu yapmaya çalışıyorum.

Gerçekten de, çok sayıda kişiye ve özellikle de savunucularına göre, sağduyu hiç de kültürel değildir, işlerin sanata başvurmadan kavranmasının basit doğrularla ifade edilmesi, basit insanlar tarafınan dile getirilen basit olgulardır. Ben de, böylece, ilk kez altmışların ayaklanma ortamında, Antioch College'teki John Dewey Dersi'nde sunduğum bu denemede, söze Kültürel Sistem Olarak Sağduyu diye başlayarak, bu (sağduyulu) fikre karşı çıkarak, sağduyunun herhangi birinin öğeleri bir araya getirdiğinde başka türlü düşünmenin olanaksız olduğu basit bir düşünce değil, gevşek bir bağlantı içindeki inanç ve yargılar bütünü, kültürel bir sistem olduğunu söylemiştim. Bir araya getirilen öğelerin –taşların sert ve ölümün kaçınılmaz olduğu gibi– başka türlü düşünülmesini olanaksız kıldığı şeyler olabilir. Ve elbette Wordsworth taşlara ahlaki bir yaşam verse ve Faşitler Unamuno'da *viva la muerte* diye bağırsa da, kimsenin fazla kuşku duymadığı –taşların duygusuz ve ölümün nahoş olduğu gibi– böyle bazı düşünceler olabilir. Ama sağduyu daha çok bu tür şeylerin yalınca bu işlevi yerine getirmesinin tanınmasından çok, bunları sağladığı bir dünyada ne yapılması gerektiğiyle ilgilidir. Sağduyu mükemmel bir vuruş gibi talihli bir yetenek değil, sofuluk veya meşruiyet gibi özel bir zihniyet çerçevesidir. Ve sofuluk veya meşruiyet gibi (veya etik ya da kozmoloji gibi) bir yerden ötekine değişir ve en azından karakteristik bir biçim alır.

Denemenin gerisi, bütün bunları, önce antropoloji yazınının verili örnekler (büyücülük konusuna Evans-Pritchard, hermafroditizm konusunda Edgerton) bağlamındaki çeşitliliği ve sonra her nerede olursa sağduyudan ayrılmış görünen ayırt edici özellikleriyle (ince fikirliliğe güvensizlik, pratik olanın verdiği coşku vb.) aldığı biçimleri göstermeyi amaçlamaktadır. Özel anlayışlara özel ilgi göstererek bakmakla onlara egemen olan yaklaşımı küresel olarak tanımlamak arasındaki salınım böylece gene çözümlemenin ilerlemesine yön verir. Yalnız, burada, konuları daha geniş bir alana, antropolojik kategoriler oluşturmaya, atıf noktalarının genelliği ve kullanım koşullarına doğru sürükleme girişimi vardır.

Sanata bakıldığında, bu konular, her şeyden önce, daha doğrudan hale gelir, çünkü bunun 'Batılı-olmayan' veya 'Batı-öncesi' bağlamda

uygulanabilir bir kategori olup olmadığı tartışması, 'din', 'bilim', 'ideoloji' veya 'hukuk' gibi benzer tartışmalarla karşılaştırıldığında bile özellikle acımasız olmuştur. Aynı zamanda da özellikle verimsiz olmuştur. Üst üste karmaşık hayvan resimleriyle dolu bir mağarayı, fallusa benzeyen bir tapınak kulesini, tüylü bir kalkanı, elyazması kâğıdı veya dövmeli bir yüzü nasıl nitelendirirseniz nitelendirin, gene uğraşmanız gereken bir olgu, belki kula değişimine veya Domesday Kitabı'na[2] eklemeniz gereken ve bütün diziyi bozacak bir duygu kalır geriye. Sorun, sanatın (veya her ne ise) evrensel olup olmaması değildir; birbirini aydınlatacak bir biçimde Batı Afrika oymacılığı, Yeni Gine palmiye yaprağı boyayıcılığı, Quattrocento resmi ve Fas şiir söyleme sanatı deyip diyemeyeceğimizidir.

Johns Hopkins Üniversitesi'nde (üniversitenin bir zamanlar işine son verdiği Charles Peirce anısına düzenlenmiş) vahşi bir disiplinlerarasılık içeren –Maurice Mandelbaum, Paul de Man ve Alan Dundes'ten Umberto Eco, Thomas Sebeok ve Roman Jakobson'a kadar– 'semiyotik' sempozyumunda sunduğum ve kendi yaklaşımımı geliştirirken, şeyler hakkında –bir tür mekanik biçimcilik anlamında– nasıl konuşul*ma*masıyla da aynı derecede ilgilendiğim sonucuna vardığım Kültürel Sistem Olarak Sanat denemesinde tam da bunu yapmaya çalıştım. Özellikle, genel anlamıyla işaretler bilimi olan semiyotiğin tanımlanmasında yapısalcılığa direnmek bana daha da önemli görünüyordu (bir tür yüksek-tekonoloji akılcılığı anlamında yapısalcılığa direnilmesi bana genel olarak önemli geliyor.) Bu tür 'işaretleyicilerin' toplumsal bağlamının nasıl ve neyin göstergesi haline geldiklerini anlamakta, onları şematik paradigmalar olmaya zorlamaktan ve onları "ürettiği" varsayılan soyut kural sistemleri olarak yalıtmaktan daha yararlı bir yol olduğunu göstermek için örneklerimi –Robert Farris Thompson'un Yoruba akrabalık çözümlemesi, Anthony Forge'un Abelam renkleri, Michael Baxandall'ın Rönesans kompozisyonu ve kendimin Fas retoriği– sundum. Bunlar hakkında yararlı biçimde konuşabilmemizi sağlayan, hepsinin yerel bir zihniyette yerlilere yerel olarak sunduğu cemaat duyarlılığını göstermesidir.

Sağduyu gibi –din, hukuk ve hatta özel tutkularımıza bakıldığında daha hassas bir konu olan bilim gibi– sanat da ne farklı kültürlerde ve farklı biçimlerde kıyafet değiştirip gizlenen aşkın bir olgu ne de Avrupa dışında kullanışsız olan, o derece kültüre bağlı bir kavramdır. Sweeney'in

2) Domesday Kitabı: 1086 yılında İngiltere'de yapılan arazi mülkiyet, büyüklük ve borçlarıyla ilgili araştırma sonuçlarını içeren ve titizliğin simgesi olarak anılan defter-kitap. (ç.n.)

Yasası ("seninle konuştuğumda sözcükleri kullanmalıyım") kadar, No oyunları ve operaları veya Shalako ve *L'Oiseau de feu* üstüne düşünüp bunları birbirleriyle ilişkilendirmek gibi basit bir olgu, bana, bunları kano yapımı veya *Medeni Kanun* ile ilişkilendirmekten (Zen ve motosiklet bakımı anımsandığında, gene de, insan o kadar emin olamasa da) daha yararlı bir iş olarak geliyor ve bence köktenci kültürcülüğün bizi bir yere götüremeyeceğini ortaya koyuyor. Ve bu kadar farklı şeyleri birbiriyle en soyut, mantıksız düzeylerde –'güzellik nesneleri', 'sevecen varlıklar', 'etkileyici formlar'– kaynaştırmanın olanakız oluşu, evrensel bir adlandırmanın daha ilerici bir vaadi olmadığını gösteriyor. 'Çeviri'nin antropolojide yaptığı işin büyük bölümü, kategorileri (bizimkileri ve başka halklarınkileri – örneğin 'tabu'yu düşünün) aslında ortaya çıktıkları ve anlam kazandıkları bağlamın ötesine taşıyıp bağlantıları yerli yerine koymak ve farklılıkları saptamak için yeniden biçimlendirmektir. Antropolojinin elde ettiğinin büyük bölümü de –'aile', 'kast', 'pazar' veya 'statü'ye yaptıklarını düşünün– budur.

İzleyen deneme, "Merkezler, Krallar ve Karizma: İktidar Simgeleri Üstüne Düşünceler", kuram sosyologu Edward Shils anısına bir kitap için yazılmıştır ve –bütün toplumsal bilimlerde en yararlı ve en dolambaçlı kavram haline getirilen 'yabancılaşma', 'ego', 'normal dışılık' ve elbette 'kültür' gibi– dolambaçlı bir kategori haline dönüştürülmüş 'karizma' üstüne odaklanır. Orijinal olarak, karizma, Tanrı tarafından verilmiş, mucize doğurma yeteneğini ifade eden bir Hıristiyan teoloji terimidir; daha sonra, Max Weber tarafından, yüzyılımızda çok tanıdık hale gelen "ben bu işin adamıyım" tipi önderliği tanımlamak için uyarlandı. Daha yakın zamanlarda ise, aşırı bir kullanımla, kökeni bulanıklaştı ve siyasal yönünden bütünüyle sıyrılıp ün, popülerlik, görkem veya cinsel çekicilikle eşdeğer bir pazar terimine dönüştü. "Merkezler"de, ben, son dönem Protestan Tudor İngiltere'si ile son dönem Hindu Macapahit Cava'sını, son dönem Müslüman Alevi Fas'ını kraliyet gezileri açısından karşılaştırarak, kavramın hem kökenini hem de bu yönünü yeniden inşa etmeye çalışıyorum.

Elizabeth'in ülkesindeki gezilerini, İffet, Barış veya Güvenliğin, Hayam Wuruk'un kendi ülkesindeki gezintilerini Yeryüzü Çemberinin Üstünde Parlayan Güneş ve Ay'ın reenkarnasyonu ve Mulay Hasan'ın kendi ülkesinde dolaşmasını İlahi İrade'nin maddi ifadesinin alegorik temsilleri olarak yan yana getirmek, önceki denemelerde yapılan, iç içe geçmiş benzer yan yana getirmeler gibi, düzenlilikleri yalıtmak veya tipleri soyutlamak yerine, zıtlıkları bir araya getirmenin nasıl genelleştirmeler

sağlayabileceğini irdeliyor. Bu tür bir antropoloji çalışmasında bilgi sağlayan ve sağlaması amaçlanan şey benzerliklerdir ve bunun değeri etkin analojiler kurmaktaki kuramsal düşüncelerin kapasitesine dayanır. Ve buradaki Bakire Kraliçe, Tanrı Kral ve Müminlerin Kumandanı kültünde olduğu gibi, bu tür analojilerle dikkatlerimiz iktidarın büyücülüğüne çekilerek karizma kavramını yeniden inşa etmek mümkün olur.

Bütün bunlar belki egemenlik simgelerinin böyle incelmiş ve göze batar olduğu geleneksel monarşiler için kabul edilebilir şeylerdir; karşılaştırma, biraz aceleyle ve anekdotlar üstünden vardığım sonuçlarla modern devletleri kapsayacak biçimde genişletildiğinde, analojinin akılcı sınırları zorlaması daha zor bir sorun yaratır. Yüksek politikanın bu tür devletlerde, hatta her zaman bütünüyle mistikleştirilmiş olduğundan kuşkulanılabilir. Fakat sorunun böyle panoramik bir karşılaştırma temeli düşünülerek genel bir konu olarak ele alınmasıyla –çok eski veya çok uzağa uygulanmak üzere tasarlanmış bir çözümleme kipi bizimkilere ne kadar uyar– gene de geçerliliğini korur. DeVoto Sorunu çok gerçekçidir: empresyonizm ve kendi parodimizle bir nebze ilave ideolojik balta kırıntısı bir yana, modern kültürün antopolojik tartışmalarından ne çıkar?

Son iki denemede –veya daha kesin ifadeyle, bir deneme ile üç bölümlü mini risalede– bu soruna dönüyorum. "Şimdiki Düşünme Biçimimiz" ilk biçimiyle Amerikan Sanat ve Bilimler Akademisi'nin iki yüzüncü yıldönümünde "Birörneklik ve Çeşitlilik" başlığıyla, yapay zekâcı Herbert Simon'un sunuşuna karşı bir tür diyalektik çerçeve olarak sunulmuştu. Bu kez görevi kalpten yüklenerek ve Simon'un ne diyebileceğini düşünerek, insan "düşüncesi"nin halen belirsizlik içinde olan –kafadaki düşünce ve dünyadaki düşünce– iki mantıklı ve farklı yaklaşımını ayırt ettim: Biri, onu kişilere bağlı ve hukuk egemenliğinde psikolojik bir süreç olarak kavrayan birörnek yaklaşım, biri de onu kültürel olarak kodlanan ve tarihsel olarak inşa edilen kolektif bir süreç olarak kavrayan çoğulcu yaklaşım. Aralarında bir hüküm vermek yerine (köktenci biçimleriyle –Chomsky ve Whorf– ikisi de akla yakın görülmez), önce antropolojide geliştirilmiş biçimleriyle –"ilkel düşünce" ve "kavramsal görelilik" ve bütün bu alan– etnolojik kuramda yönlendirici ve sıklıkla çarpıtıcı bir güç olarak ikisi arasındaki gerilimin izini sürdüm. Sonra, gene yorumlama, çeviri, düzensiz tarzlar ve analojik karşılaştırma kavramlarına dönerek, modern düşüncenin, gerçekten de çevremizde gördüğümüz ve şiirden denklemlere kadar her biçimiyle kullandığımız büyük çeşitliliğin Zihnin Yaşamı hakkında bir şeyler anlayacaksak tanınması gerektiğini ve bunun

insan düşüncesinin kendi sınırları ve kendi sabitleri olduğu düşüncesine önyargısız yaklaşmakla yapılabileceğini göstermeye çalıştım.

Bunu yapmak için, modern düşüncenin herpetoloji, akrabalık kuramı, edebi yazı, psikanaliz, diferansiyel topoloji, akışkan dinamiği, ikonografi ve ekonometri gibi sınıflama girişimlerinin bizler için kategori oluşturabildiğini açıklayabilen bir tanımını üretebilmek amacıyla, bunları toplumsal bir dünyada toplumsal etkinlikler olarak anlamak zorunludur. Sanat ve bilimleri oluşturan çeşitli disiplinler ve yarı-disiplinler, onlara tutulanlar için, teknik görevler ve sözlü zorunluluklar olmanın ötesindedir; onlar tutumların biçimlendirildiği ve yaşamaların ona göre sürdürüldüğü kültürel çerçevelerdir. Fizik ve bağırsak falı, heykel ve deriyi çizmek en azından şu açıdan benzerdir: Onları gerçekleştirenler için onlar yaşamla özel bağlantı kiplerine yaşam verirler ve geri kalan bizler için de bu kipleri biçimlendirirler. Farklı oldukları yer, artık bağırsak falı ile deri çizmenin yaşam verdikleri bağlantı türleri hakkında en azından bir şeyler bilmemize karşılık, fizik ve heykelin ve bütün öteki büyük Zihin Yaşamı bölümlerinin çoklukla etnografik olarak bulanık, bilinen şeyler yapmanın sadece bilinen yolları olarak kalmasıdır.

Denemenin gerisi akademisyenlerin bizi etnografik yaklaşımdan ürkütüp kendi düşüncelerine çekmek için elçabukluğuyla oluşturdukları ('öznellik', 'idealizm', 'görelilik' gibi) hayaller, hayalleri gerçekdışı oldukları için bırakıp pratik olarak izlenebilecek bu tür yaklaşımlarla antropolojinin kullandığı yöntemler, ve yararlılık açısından izi sürüldüğü takdirde her iki Cambridge'de de –ne kadar kendisini gizlerse gizlesin– hâlâ borusu öten Atina centilmenininkinden daha gerçekçi bir liberal eğitim modelinin inşa edilebileceği yaklaşım üstüne düşüncelerden oluşuyor. Ama yalnızca belirli bir Zihin Yaşamı konusuna, adıyla söylersek hukuka ve bu konu içindeki hükmetme sürecinde olgu bulma ve kural uygulama arasındaki belirli bir ilişkiye adanmış son üç denemede bu program –düşünceleri *choses sociales* olarak görmek– ampirik olarak denenmiştir.

"Yerel Bilgi: Karşılaştırmalı Yaklaşımla Olgu ve Hukuk" adı altında toplanmış olan bu denemeler, 1981'de, Yale Hukuk Okulu'nda, Storrs Dersleri'nde sunulmuştu ve daha önce yayınlanmadan buraya alınan denemeler sadece onlardır. Gerçekten, antropolojik olup da hukukçuların, hukuk çıraklarının, hukuk hocalarının ve belki de yaşlı hakimlerin ilgisini çekebilecek bir şeyler hayal etme göreviyle karşı karşıya kalınca, hem Anglo-Amerikan yargı düzeninin hem de ortak hukuk düzenlemelerinin merkezi bir konusunu, dır/malıdır, ne oldu/ne hukukidir ayrımını

tartışmayı ve araştırmalarım sırasında karşılaştığım yarı-paralel diğer üç hukuk geleneğinin, İslami, Hint ve Malaya-Endonezya geleneklerinin izini sürmeyi düşündüm. Düşüncem, öncelikle, konuyu çağımız Birleşik Devletler'inde görüldüğü biçimiyle incelemek, ikinci olarak, onun diğer geleneklerden oldukça farklı biçimini tanımlamak –o kadar farklı ki bütünüyle yeniden formüle edilmesini talep etmek çok yerinde olacak – ve sonra, üçüncü olarak, en doğrudan ve pratik türden karşılaşmalara zorlanan hukuk geleneklerini karşılaştırarak, artık klasik topraklarına kapanmış olmayan bir dünyada düzenli bir hüküm oluşturmanın gelişimi için bu tür farklılıklar hakkında bir şeyler söylemekti.

Buna bağlı olarak, bu dersler, bir kez daha, biraz diyalektik bir hareketi ortaya koyuyor; şeylere hukukçuların terimleriyle bakmakla onlara antropolojik terimlerle bakmak arasında, modern Batı önermeleriyle klasik Orta Doğu ve Asya önermeleri arasında, normatif düşünceler yapısı olarak hukukla karar süreçleri dizgesi olarak hukuk arasında, yaygınlaşan duyarlılıklarla acil vakalar arasında, özerk sistemler olarak hukuk gelenekleriyle çekişen ideolojiler olarak hukuk gelenekleri arasında ve, son olarak, yerel bilginin küçük imgelemi ile kozmopolit niyetleri olan büyük imgelem arasında ilişki kuruyor. Hepsine deneysel olarak bakıyor: Başı önde karşılaştırmalı çözümlemelerin değişiminden geçtikten sonra ne kaldığına bakarak olgu-hukuk formülünü sınama çabası gösteriyor. Bu kadarın iş görüyor olması ve çok daha fazlasının iş görmemesi şaşırtıcı değil; bütün bu deneyimlerin ölçü bilimi olmaksızın ortaya çıkabilmesi böyle mümkün oluyor. Ama geriye kalan (genel olarak uyumlu bir dilin ve pratik sonuçları olan bir dilin çözümü) ve kalmayan (hukuk sürecinin toplumsal yansısı olan bir görüntü) herhalde biraz ilgiye değer.

Son çözümlemede, o zaman, birincide olduğu gibi, kültürün yorumlayıcı araştırması, insanların ona yön verecek biçimde yaşamlarını inşa etme yollarının çeşitliliğiyle iletişim kurma girişimi ortaya konuyor. Bilimin daha standart türlerinde, maharet, istatistikçilerin tip-bir, tip-iki hata adını verdikleri şeyler arasında yolunu bulmaktır – hipotezleri kabul etmektense reddetmek daha fazla öğütlenen bir yoldur ve reddedenler kabul edenlerden daha zeki olabilir; burada aşırı yorumla eksik yorum arasında yolunu aramak, aklın izin verdiğinden çok ve talep ettiğinden az şeyi anlamaya çalışmaktır. İlk türden hata, yani insanlar hakkında ancak bir profesörün inanabileceği öyküler anlatmak üstüne çok şey söylenmiş ve bu fazlasıyla abartılmıştır, ikincisine ise, insanları para, cinsellik, statü ve iktidar için sıradan ve bizim gibi ahbap çavuşlara indirgemeye, zorlayıcı nedenler geldiğinde anlamı kalmayan birkaç özel-

likle düşünceyi dikkate almamaya o kadar rastlanmamıştır. Ama her biri öteki kadar yanıltıcıdır. Çevremiz ne Marslılarla ve ne de kendimizin o kadar iyi bir baskı hazırlığından geçmemiş örnekleriyle çevrili (bir anlamda gerçekten de çevrili); hangi "biz"den –Amerikalı etnograflar, Faslı hakimler, Cavalı metafizikçiler veya Balili dansçılar– başlarsak başlayalım, geçerli olan bir önerme bu.

Kendimizi başkası olarak görmek gözümüzü açabilir. Başkalarının bizimle aynı doğayı paylaştığını görmek en basit terbiyedir. Fakat kendimizi başkalarının arasında, insan yaşamının yerel olarak aldığı biçimlerin yerel bir örneği, olgular arasında bir olgu, dünyalar arasında bir dünya olarak görmenin verdiği kazanım en zorudur; o olmadıkça nesnelliğin mesnetsiz bir gurur ve hoşgörünün bir kalkan olduğu geniş fikirlilik buradan gelir. Eğer yorumsal antropolojinin dünyada genel bir görevi varsa, bu, akılda tutulması güç gerçeği yeniden öğretmeyi sürdürmesidir.

I. Kısım

1
Bulanık Tarzlar: Toplumsal Düşüncenin Yeniden Biçimlendirilmesi

I

Bazı şeylerin doğru olduğunu düşünüyorum. Bunlardan biri son yıllarda entelektüel yaşamda çok fazla sayıda tarzın birbirine karıştığı ve türleri bulanıklaştırarak yoluna devam ettiğidir. Bir başkası da, birçok toplumsal bilimcinin, gezegenlerle sarkaçlar arasındaki bağlantıya daha az, krizantemle kılıç arasındaki bağlantıya daha fazla bakarak, durumdan ve yorumlayıcı olan açıklamalardan uzaklaşarak kural ve örnek ülküsüne sırt çevirmesidir. Gene bir başkası da beşeri bilimlerden çıkarılan analojilerin, zanaat ve teknolojide fiziki anlayışı geliştirmek için analojilerin oynadığına benzer bir rolü sosyolojik anlayışta oynamaya başlamasıdır. Dahası, ben bunların yalnız doğru olduğunu değil, birlikte de doğru olduklarını düşünüyorum; onları benim konum halime getiren de bu kültürel kaymadır: toplumsal düşüncenin yeniden biçimlenmesi.

Bu tarz bulanıklığı, Harry Houdini veya Richard Nixon'un, bir Gotik romansçının tasarımları kabilinden, romanlardaki veya Orta Batı cinayet cümbüşündeki karakterler gibi ortaya çıkmalarından daha önemli bir konu. Bunlar, edebi eleştiriye benzeyen felsefi araştırmalar (Beckett

veya Thoreau üstüne yazan Stanley Cavell, Flaubert üstüne yazan Sartre'ı düşünün), edebi *morceaux*'ya benzeyen bilimsel tartışmalar (Lewis Thomas, Loren Eiseley), ruhsuz ampirik gözlemler gibi sunulan Barok fanteziler (Borges, Barthelme), denklemler, tablolar ve mahkeme ifadelerini içeren tarihler (Fogel ve Engerman, Le Roi Ladurie), gerçek itiraflar gibi anlaşılan belgeseller (Mailer), etnografi pozu takınan meseller (Castenada), seyahatname gibi kurgulanan kuramsal risaleler (Lévi-Strauss), tarihyazıcılığı araştırması gibi ortaya konan ideolojik savlar (Edward Said), siyasal sistem gibi yapılandırılan epistemolojik çalışmalar (Paul Feyerabend), kişisel anı kılığında metodolojik polemiklerdir (James Watson). Nabokov'un şiir ve hikâyeden, klinik dipnotları ve sahnelerden kurulu o olanaksız nesnesi, *Pale Fire*, tam zamana has bir eser, insan artık nazımla yazılmış kuantum teorisi veya cebirle yazılmış biyografi bekliyor.

Elbette, belli bir dereceye kadar bu tür bir karışma daima olmuştur – Lucretius, Mandeville ve Erasmus, Darwin teorilerini kafiyelerle ifade ettiler. Ama söylem türlerinin bugünkü sıçraması artık yazarları adlandırmanın (Foucault nedir? Tarihçi mi, filozof veya siyaset kuramcısı mı? Thomas Kuhn? Tarihçi, filozof, bilgi sosyologu mu?) veya eserlerini sınıflandırmanın (George Steiner'in *After Babel* başlıklı eseri nedir? Dilbilim, eleştiri, kültür tarihi mi? William Gass'ın *On Being Blue*'su? Risale, sohbet, maruzatname mi?) zor olduğu bir noktaya geldi. Yani, konu tuhaf sporlar veya tesadüfi meraklar olmanın veya yeniliğin tanım gereği kategorileştirilmesinin zor olmasının ötesinde. Gördüğümüzün kültürel haritanın bir başka yeniden çizimi –birkaç tartışmalı sınırın oynatılması, birkaç daha pitoresk dağ gölünün eklenmesi– olmadığını, harita çizmenin ilkelerini değiştirmek olduğunu ileri sürmeye yetecek kadar genelleşmiş ve ayırt edici bir olgu bu. Nasıl düşündüğümüz hakkındaki düşüncelerimize bir şeyler oluyor.

Écriture'ü göstergeyi gösteren birçok gösterge olarak sunan efsun görüşünü kabul etmemiz veya yazdıklarımız ve okuduklarımızın ayırt edici biçimde demokrat bir tutum olduğunu anlamak üzere anlamı bizim tepkilerimizle yok olacak kadar kendimizi metnin zevkine kaptırmamız gerekmiyor. Metinleri birbiriyle ilişkilendiren, onları en azından ontolojik olarak aynı düzeye yerleştiren nitelikler, onları ayırt eden nitelikler kadar önemli görünmeye başlıyor ve keskin niteliklerle ayırt edilen sabit tipleri, doğal türleri sıralamakla karşı karşıya kalmak yerine, kendimizi gittikçe daha fazla yalnızca pratik olarak, görece ve amaçlarımızın bizi yönlendirmesine göre düzenleyebildiğimiz, neredeyse ardı arkası kesil-

meyen, engin, bilerek farklılaştırılmış ve farklı kurgulanmış bir alanla çevrilmiş buluyoruz. Bu durum artık yorumlama geleneklerimizin olmamasından değil, her an akışkan, çoğul, merkezi olmayan ve geri dönülemez biçimde dağınık olan bu duruma uymak üzere inşa edilmiş –ve de sıklıkla derme çatma biçimde inşa edilmiş olarak– her zamankinden fazla geleneğe sahibiz.

Toplumsal bilimler açısından bakıldığında, bütün bunların anlamı, artık yası tutulan bu özelliksizliğin onları ayırt edecek nitelik bırakmadığını göstermesidir. Onları tam gelişmemiş, tavını bulmak için yalnızca daha gelişmiş alanlardan yardım bekleyen, zamana muhtaç doğal bilimler veya hiçbirinin olmayacağı kesinlikler vaat eden, beşeri bilimlerin misyonunu gerçekleştirecek cahilce ve gösterişçi gaspçılar veya Snow'un ikili kanonunda açıkça farklı bir girişim oluşturan bir üçüncü kültür olarak görmek her zaman olduğundan daha zor. Ama bütün bunlar işin iyimser yönü: hiç kimse bireysel olarak kendisini toplumsal (veya davranışsal, beşeri ya da kültürel) bilimci olarak görmediğinden, sınıflandırıcı bir duruş göstermek zorunluluğundan kurtulmuş, çalışmalarını ne yapmaları veya yapmamaları gerektiği konusunda edinilmiş görüşler yerine zorunluluklara göre biçimlendirme özgürlüğüne kavuşmuş bireyler söz konusu. Clyde Kluckhohn'un bir zamanlar antropoloji hakkında söyledikleri –bir tür entelektüel kaçak avlanma lisansı– daha doğru görünmekle kalmıyor, daha fazla sayıda alan için doğru görünüyor. Her biçime girerek doğan toplumsal bilimler tanımladığım koşullar genelleştikçe yeşerip gelişiyor.

Böylece, toplumsal bilimcilerde fen bilimcilerinin taklitçisi olmaları veya araştırma nesneleri olarak iş görecek yeni bir alan icat etmeleri gerekmediği fikri doğdu. Bunun yerine, kolektif yaşamdaki düzeni keşfetmeye çalışarak işlerine devam edebilirler ve yaptıklarının, işlerini bir müddet sürdürdüklerinde, girişimleriyle nasıl ilişkilendirildiğine karar verebilirler; birçoğu da görevleriyle ilgili olarak özünde hermenötik yoluna –veya, bu sözcük korkutuyorsa, *Kitabı Mukaddes* zahitlerinin imgelerini kullanarak, sözün gerçek anlamıyla 'yorum'layıcı yaklaşımın şarlatan, Tötonik profesörleri olma yoluna– girmiştir. Bu yeni tarz dağınıklığı karşısında, birçoğu da başka yaklaşımları, yapısalcılık, neo-pozitivizm, neo-Marksizm, mikro-mikro betimleyicilik, makro-makro sistem inşası ve sağduyuyla ortak-saçmalığın şu garip bileşimini, sosyo-biyolojiyi benimsemiştir. Fakat toplumsal yaşamı, simgelerin (işaretler, temsiller, *signifiants*, *Darstellungen*... Terminoloji çeşitlilik gösterir) örgütlenişi olarak kavrayan ve bu örgütlenmeyi kavramak ve ilkelerini formüle etmek

için onların anlamlarını da (anlam, önem, *significations*, *Bedeutung*...) kavramayı öngören hareket artık ürkütücü boyutlara ulaştı. Ormanlar hırslı yorumcularla doldu.

Yorumcu açıklamalar –ve bunlar sadece yüceltilmiş tefsirler-lügatçeler değil, açıklama biçimidir– dikkatini kurumlar, eylemler, imgeler, ifadeler, olaylar, âdetlere, toplumsal bilimlerin ilgilendiği bütün olağan nesneler, kurumlar, eylemler, âdetler ve her ne anlama geliyorsa ona yöneltir. Sonuç olarak, Boyle'un hukuku veya Volta'nın kuvvetleri veya Darwin'in mekanizmaları gibi konular değil, kavramsal dünyayı sistematik biçimde boşaltarak '*condottiere*'nin, Kalvinistlerin veya paranoyakların yaşadığı bir hale getiren Burckhardt'ın, Weber'in veya Freud'unki gibi kurgular ortaya çıkar.

Bu kurguların tarzları da kendi başlarına farklılık gösterir: Burckhardt portre çizer, Weber model kurar, Freud teşhis koyar. Ama hepsi şu veya bu halkın, şu veya bu kişinin kendisi için anlamını ve bunu anlayarak genel olarak toplumsal düzen, tarihsel değişim veya ruhsal işlevler hakkında ne anladığımızı formülleştirme girişimine yöneliktir. Sorgulama vaka veya vakalar dizisine ve onları belirleyen özel niteliklere yöneliktir; ama hedefleri makinistlerin veya fizyolojininki kadar geniş ufukludur: İnsan deneyiminin malzemesini ayırt etmeye çalışırlar.

Bu tür hedefler ve onların böyle bir tarzda araştırılması analitik retorikte yeniliklerle, açıklamanın mecazları ve imgelemiyle de birlikte ortaya çıkar. Çünkü kuram, bilimsel olsun olmasın, temel olarak analojiyle, daha az anlaşılır olanın daha fazla 'gibi görme' biçiminde kavranmasıyla ilerler (yeryüzü mıknatıstır, kalp pompadır, ışık dalgadır, beyin bilgisayardır ve uzay balondur); yol değiştiği zaman, kendisini ifade ettiği garip fikirleri de onunla birlikte değişir. Doğal bilimlerin ilk evrelerinde, analojiler bu kadar kurum içi hale gelmeden önce –ve halen gelmemiş olanlarda (sibernetik, nöroloji)– dünya zanaat dünyasıydı ve daha sonra, çoğunluğu çok iyi anlaşılan (iyi anlaşılan çünkü, Vico'nun dediği gibi, *certum quod factum*, onları insanlar yapmıştı) gerçeklikleri sunan, iyi anlaşılmayanların da (iyi anlaşılmayan çünkü insanların yapmadığı) bilinenler dairesine alınabileceği sanayi dünyası doğdu. Bilim buharlı makinenin bilim dünyasına borçlu olduğundan daha fazlasını ona borçludur; boyacıların sanatı olmadan kimya olamazdı; metalürji kuramsallaştırılmış madenciliktir. Toplumsal bilimlerde veya en azından onların konusunun ne olduğu gibi indirgemeci bir kavramı terk edenlerde, analojiler gittikçe çok daha fazla, fizik ustalığından ziyade kültürel edimlerin –tiyatronun, resmin, dilbilgisinin, edebiyat, hukuk, oyunun– aygıtları

oluyorlar. Kaldıracın fizikte yaptığını satranç hamlesi toplumbilimde yapma vaadinde bulunuyor.

Elbette, vaatler her zaman gerçekleşmiyor ve gerçekleştiklerinde sıklıkla tehdide dönüşüyorlar; fakat toplumsal kuramı gittikçe tesisatçı ve mühendislerden çok kumarbaz ve estetikçilerin kullandığı terimlerle ifade etme yolunda açıkçası fazlasıyla ilerlendi. Toplumsal bilimlerde açıklayıcı analojileri beşeri yola geri sokmak, o anda tarzları istikrarsızlaştırmanın ve "yorumlayıcı tarz"ın yükselişinin göstergesi olur ve bunun en gözle görünür sonucu toplumsal araştırmalarda söylem üslubunun dirilişidir. Akıl yürütmenin araçları değişiyor ve toplumun incelikli bir makine veya organizmaya benzetilişi azalırken, daha çok ciddi bir oyun, bir kaldırım tiyatrosu veya davranışsal bir metin oluyor.

II

Metnin, araştırmanın ve açıklamanın özellikleriyle bu kadar oynamak, elbette, toplumbilimsel imgelemdeki köktenci değişimi, onu hem zor hem alışılmadık yönlere sevk edişini gösteriyor. Ve zihinsel modalardaki tüm bu değişimler gibi, bunun da kesinlik ve doğruluk anlamında belirsizlik ve hayale doğru yönelmesi büyük olasılık. Eğer sonuç incelmiş dedikodu veya yüce saçmalık olmayacaksa, eleştirel bilincin geliştirilmesi gerekir; ve beşeri bilimlerde daha önce yapıldığından fazla, hayalden çok, yöntem, kuram ve üslup ortaya çıkartılmalıdır, en çok da doğa bilimcileri ve onların mazeretçilerinden çok, beşeri bilimcilerden ve onların mazeretçilerinden gelmek durumundadır bu. Beşeri bilimcilerin yıllarca toplumbilimcileri teknolojist ve başkasının işine burnunu sokan kimseler olarak gördükten sonra bunu yapacak donanımlarının olmaması küçümseyici olacaktır.

Toplumbilimciler, kendilerini –hukuku içermek, bilimi birleştirmek, işlevsel olmak ve hepsi birden– toplumsal fizik rüyasından yeni ve henüz kısmen kurtarmışken daha iyi donanımlı olamazlar. Onlara göre, mesleki kimliklerin genel karışımının daha iyi bir zamanı olamazdı. Eğer –bir vakayı yalıtmak, bir değişkeni belirlemek, bir kuvveti ölçmek veya bir işlevi tanımlamak yerine– bir kuralı izlemek, bir temsil biçimini inşa etmek, bir yaklaşımı ifade etmek veya niyeti oluşturmanın merkezi bir rol oynayacağı kavramlarla çözümleme sistemleri geliştireceklerse, bu kavramları kendilerinden çok daha iyi kullanabilen insanlardan alabilecekleri bütün yardıma ihtiyaçları vardır. İhtiyaç duyulan disiplin-

lerarası kardeşlik veya daha az ukala olan eklektisizm değil. Bilimadamlarını entelektüel cemaatler olarak bir araya getiren çizgileri bütün yönleriyle tanımak veya (aynı şey demek olan) onları farklı olanlardan ayırt etmek, bugünlerde fazlasıyla ayrıksı uçlara yöneliyor.

Beşeri bilimcilerin toplumsal bilimlerin uygulamalarına ilişkin düşüncelerinin çok acillik taşıması, toplumsal çözümleme modellerinin –Locke'un dediği gibi, "analojiden farklı akıl yürütme" ile "başka türlü gizli kalacak gerçekliklerin keşfine ve yararlı üretimlere bizi götüren" şey (Locke ateş yakmak için iki çubuğu birbirine sürtmekten ve ısının atomcu sürtünme kuramından söz ediyordu, ama iş ortaklığı ve toplumsal sözleşme de onun için aynı hizmeti görürdü)– beşeri yaklaşımlardan uzaklaşmasıdır. Akıl yürütmeyi farklı görmek, böylece yararlı ve böylece doğru olarak görmek, hep söylediğimiz gibi, oyunun adıdır.

Analoji oyunu çağcıl toplumsal kuramda artan biçimde popüler hale geliyor ve eleştirel olarak incelenmesi ihtiyacı aynı derecede artıyor. Şu veya bu tarz toplumsal davranışı, şu veya bu tarz oyunlardan biri gibi görmenin teşvik edilmesi birkaç kaynaktan (belki de kitle toplumunda seyirlik oyunların kazandığı önemi unutmamak gerekir) çıktı. Ama en önemlileri, Wittgenstein'ın yaşam biçimlerini dil oyunları gibi kavramsallaştırması, Huizinga'nın kültürü oyun olarak değerlendirmesi ve von Neumann'la Morgenstern'in *Theory of Games and Economic Behavior*'undaki yeni stratejidir. Wittgenstein'dan "kuralı izleyen" kasti eylem kavramı doğdu; Huizinga'dan kolektif yaşamın paradigma formu olarak oyun kavramı, von Neumann'la Morgenstein'dan paylaşımcı karşılıklara mukabil manevra olarak toplumsal davranış kavramı doğdu. Bir arada ele alındığında, bunlar toplumsal bilimlerde şeylerin formel düzenine ilişkin güçlü duyguyu aynı derecede güçlü olan bu düzenin köktenci keyfiliği duygusu ile karıştıran asabi ve asabilik-yaratan yorumlama tarzına yol açıyorlar: Başka biçimde de olabilecek, kaçınılamayacak bir satranç tahtası.

Erving Goffman'ın yazıları –herhalde şu sıralar en beğenilen Amerikalı toplumbilimci ve elbette en maharetli olanı –örneğin, aynı oyun analojisine dayanıyor. (Goffman aynı zamanda sahne dilini oldukça yoğun biçimde kullanıyor, ama onun tiyatro görüşü, tiyatronun etkileşim oyununun tuhaf tavırlı bir türü –maskeli pinpon– olduğudur, kendi eseri ise temelde dramaturjik değil.) Goffman oyun imgesini elinin eriştiği her şeye uyguluyor, ve kendisi mülkiyet haklarına saygı duyan biri olmadığı için, eli her yere ulaşıyor. Casusluk dünyasını oluşturan ileri geri yalanlar, yalan-ötesi, inanılmaz gerçeklikler, tehditler, işkenceler, rüşvetler ve şantajlar "ifade oyunu" olarak anlamlandırılır; genel olarak yaşamı

bir aldatmacalar karnavalı olarak sunar, çünkü, "ajanlar biraz bize benzer ve bizler de biraz ajanlara benzeriz" anlatımı Conrad veya Le Carré'nin yazabileceği türdendir. Adab-ı muaşeret, diplomasi, suç, finans, reklamcılık, hukuk, baştan çıkarma ve "günlük alaycı dekor diyarı", sonuçta, yalnız "oyuna değer" olanın, istekli olan ve "her konuda rol" yapabilenin kazançlı çıkacağı –oyuncuların, takımların, hamlelerin, konumların, işaretlerin, bilgi düzeylerinin, kumarın şaşırtmacı yapıları– "bilgi oyunu" olarak görülüyor.

Goffman'ın araştırmalarında, psikiyatri hastanesinde veya herhangi bir hastanede ya da hapishanede, hatta bir yatılı okulda kalanlar, kadronun güçlü kartların çoğunu ve bütün kozları ellerinde tuttukları bir "ritüel irade oyunu"dur. Baş başa kalma, bir jüri inceliği, "fiziki olarak birbirine yakın insanların peşinde oldukları ortaklaşa bir görev", dans eden, sevişen, veya sıkılan bir çift –gerçekten de, bütün yüze yüze karşılaşmalar– "bütün deli ve komiklerin bilmesi gereken ve uygun olmayan davranışın muhakkak somut gerçekliğin ince yeninden çekildiği" oyunlardır. Toplumsal çatışma, sapmalar, eğlence, cinsel roller, dinsel ritler, statü sınıflaması ve insanların kabul görme gibi basit bir ihtiyacı aynı işleme tabi tutulur. Yaşam bir stratejiler kazanından ibarettir.

Veya, daha iyisi, Damon Runyon'un bir seferinde dediği gibi, durum üçe karşı ikidir. Goffman'ın ve şu veya bu biçimde ona dayanan veya onu izleyen bilimadamları kovanının araştırmalarından çıkan toplumsal imge, yapısı açık ama hedefi açık olmayan bilmecemsi oyunların, sonu gelmeyen bir gambitler, manevralar, yapaylıklar, blöfler, kılık değiştirmeler, tertipler, bireyler ve birey toplulukları mücadele ettikçe –bazen akılcı, çoğunlukla gülünç biçimde– ortaya koydukları doğrudan kimlik sahtekârlıklarının akıntısıdır. Goffman'ınki şeylerin köktenci biçimde romantik olmayan bir görüntüsüdür, keskin ve can darlığı verecek kadar bilinçlidir ve geleneksel beşeri bilimci sofuluğa uyumu biraz zayıfdır. Ama bu nedenle gücünden bir şey yitirmez. Ne de, bütün o şikâyetçi olmayan, ulaştığı yere kadar oyun etiğiyle beşeri bilimden uzaktır.

Toplumsal yaşamın bütün oyun biçimde kavramsallaştırılmaları, ne olursa olsun, o kadar da kaba değildir ve bazıları olumlu biçimde eğlendiricidir. Hepsini birleştiren yön, insanların kuvvete tabi olmaktan çok kurallara uyduğu, kuralların stratejiler önerdiği ve stratejilerin eylemlerin esini olduğu ve eylemlerin insana karşılığını verdiği *–pour le sport–* görüşüdür. Gerçek anlamıyla oyunların –beyzbol, poker veya Parçisi[1]– bazı

1) Parçisi: Hindistan kökenli, zarla oynanan, beştaş benzeri bir oyun. (ç.n.)

şeylerin yapılabildiği ve bazılarının yapılamadığı biçiminde (dominodan kaleler yapamazsınız) bir anlam evrenselliği yaratmaması gibi, inanç, hükümet etme veya cinslerarası ilişki (bir bankada ayaklanma örgütleyemezsiniz) gibi analojiler de bunu yaratmaz. Toplumu oyunların toplamı gibi görmek, onu kabul edilmiş gelenekler ve uygun işlemlerin –hamlelerin ve karşı hamlelerin sıkı, havasız dünyası, *en règle* bir yaşam– yüce çoğulluğu olarak görmek demektir. Prens Metternich'in bir kraliyet balosunda, bir yardımcısı kulağına bütün Rusların çarının öldüğünü fısıldadığında, "Acaba niyeti ne?" diye söylendiği anlatılır.

Oyun analojisi beşeri bilimcilerin öğütleyebileceği bir görüş değildir, onlar insanların kurallara uyduğunu ve çıkar için eğildiklerini değil, özgür hareket ettiklerini ve kapasitelerini daha iyi yönde geliştirdiklerini düşünmekten hoşlanırlar. Fakat analojinin modern yaşamın birçok yönünü açıklamakta işe yaradığını, çok açıdan onun mantığını kavradığını reddetmek kolay değildir. (Yakınlarda, bir *New Yorker* karikatüründe denildiği gibi, "Makyavelizme dayanamıyorsan, çeteden ayrıl".) Yani, oyun analojisi tartıldığında, bu, basit küçümsemeyle, teleskoptan bakmayı reddetmekle veya içi boş gerçekleri tutkuyla yinelemek, güneşe karşı yazılanları alıntılamakla yapılamaz. Konunun ayrıntılarına girmek, araştırmaları incelemek ve –Goffman'ınki suçu kumar olarak, Harold Garfinkel'inki cinsiyet değiştirmeyi kimlik oyunu, Gregory Bateson'unki şizofreniyi rol karışıklığı veya benimki Ortadoğu pazarının karışık işlerini enformasyon yarışı olarak yorumlamak olsun– yorumları eleştirmek zorunludur. Toplumsal kuram ileri yöneltici metaforlardan (pistonların dili) oyuncu metaforlara (hoş zaman dili) yöneldikçe, beşeri bilimler, onun savlarıyla, kuşkucu seyircilerin tutumunu benimseyerek değil, onun hayallerinin, itham edilebilir suç ortaklığının kaynağıymış gibi bir tutumla bağlantı kurar.

III

Toplumsal yaşamın drama olduğu analojisi elbette uzun süredir bir tür nedensellikle –bütün dünya bir sahnedir ve bizler kasılıp duran zavallı oyuncularız– ortaya çıkıyor. Ve sahneden alınan terimler, en dikkat çekeni 'rol' olmak üzere, en azından 1930'lardan beri toplumbilimin söyleminde hammadde oluyor. Görece yeni olan –yeni, görülmemiş değil– iki şey var. Birincisi, analoji, yer yer –birkaç ima orada, birkaç benzetme burada– değil, yoğunluklu ve sistematik olarak bütün ağırlığıyla uygu-

lanmaya başlıyor. Ve ikincisi, genel kullanımının eğilim gösterdiği özellik olarak, değerini yıpratan "basit gösteri", maske ve taklit kipinde uygulanması gittikçe azalıyor, yapısal, gerçekten dramaturji biçiminde –antropolog Victor Turner'ın ifade ettiği gibi, sahtecilik yapmadan– kullanımı gittikçe artıyor.

İki gelişim elbette birbiriyle ilgili. Tiyatronun –yani üretimin– ne olduğuna ilişkin yapısal görüş toplumsal bilimlerde dramatist yaklaşımın hepimizin sahneye giriş ve çıkış zamanlarımız olduğundan, kendi payımıza düşen rolü oynadığımız, replik atlayıp gösterişi sevdiğimizden fazlasına işaret eden bir gelişme göstermesi gerektiğini savunuyor. Burası bir Barnum ve Bailey[2] dünyası olabilir veya olmayabilir ve biz yürüyen gölgeler olabiliriz veya olmayabiliriz, ama drama analojisini ciddiye almak bu tür bildik ironilerin arkasında kolektif yaşamın görüntüsü oluşturan düzenekleri ifade etmeyi gerektirir. Analojilerin sorunu –görkemli yönü de budur– karşılaştırma yaptıkları arasında iki yönde de bağlantı kurmasıdır. Tiyatro deyimleriyle eğlenen bazı toplumsal bilimciler kendilerini biraz onun estetiğinin dolaşmış halkalarına sarılmış buluyorlar.

Toplumsal kuramda drama analojisinin bu tür –dışsal metafor değil, anaoloji olarak– bütüncül açıklaması, bütünüyle karşılaştırılması mümkün olamayacak beşeri bilimlerin kaynaklarından gelişmiştir. Bir yanda Jane Harrison, Francis Fergusson, T. S. Eliot ve Antonin Artaud gibi kişiliklerle bağlantılı, ritüel drama kuramı adı verilen yaklaşım vardır. Bir yanda da, etkisi en azından Birleşik Devletler'de çok büyük ve –kimse onun indirgeme, oran vb. yüklü Barok dilini gerçekte kullanmadığı için– tarife gelmez olan Amerikalı edebiyat eleştirmeni ve felsefeci Kenneth Burke'un simgesel eylemi –kendisinin verdiği adla 'dramatizm'– vardır. Sorun, bu yaklaşımların biraz ters yönlere doğru gitmesidir: Ritüel kuramın tiyatro ve din benzeşmesine –komünyon, sahnedeki tapınak olarak drama– doğru gitmesi, simgesel eylemin tiyatro ve retoriğe –ikna eden drama, paltform olarak drama– doğru gitmesidir. Bu durum analojinin temeline –tam da 'teatron'un* agorada olduğu gibi– odaklanmayı zorlaştırmaktadır. Bu litürji ve ideolojinin aktörlük tekniği olduğu, törensel ve reklamcı olduğu gibi, yeterince ortadadır. Ama bunun ne anlama geldiği o kadar kolaylıkla altından kalkılacak iş değildir.

2) Barnum ve Bailey: ABD'nin 1871'den beri faaliyet gösteren en büyük sirki. (ç.n.)

* Teatron: Eski Yunan şehirlerinde, tiyatro yapılarının geliştiği yarım daire biçiminde seyirlik yapı. (ç.n.)

Toplumsal bilimlerde ritüel kuram yaklaşımının şimdiki en başta gelen yandaşı herhalde Victor Turner'dır. Britanya'da yetişmiş, formasyonu Amerika'da yeniden biçimlenmiş olan antropolog Turner, Orta Afrika kabilesinin tören yaşamıyla talim görmüş bir dizi dikkat çekici araştırma üzerinden, biraz Goffman'ın stratejik etkileşimi ifade eden "toplumsal oyun" kavramına benzer biçimde, üretici süreç olarak "toplumsal drama" kavramını geliştirmiştir ve çok sayıda yetenekli araştırmacıyı farklı ve güçlü bir yorum okulu yaratacak kadar kendisine çekmiştir.

Turner'a göre, toplumsal dramalar "devletten aileye kadar toplumsal örgütlenmelerin bütün düzeylerinde" görülür. Dramalar, toplumsal çatışma –bir köy fraksiyonlara bölünür, bir koca karısını döver, bir bölge devlete karşı ayaklanır– durumunda ortaya çıkar ve kamuoyu önünde gelenekselleşen davranışlarla kınanır. Çatışma bunalım halinde gelişir ve coşan duyguların akışkanlığını kabartırken, insanlar kendilerini çok daha fazla ortak bir kip içinde sıkışmış hissederler ve toplumsal üzüntülerinin gevşediğini, otoritenin ritüelleşmiş biçimlerinin –davalaşma, kan davası, kurban, ibadet– onu kapsamak üzere canlandırıldığını ve sıradanlaştırdığını görürler. Eğer başarılı olurlarsa, kopukluk tamir edilir ve statüko veya onun benzeri bir duruma ulaşılır; başarılı olunamazsa, çaresiz olduğu kabul edilir ve işler çeşitli mutsuz sonuçlara varıp dağılır: Göç, boşanma veya katedralde cinayetler yaşanır. Turner ve izleyicileri, farklı derecelerde katılık ve ayrıntılarla, bu şemayı aşirtetteki geçiş ritlerine, sağaltma törenlerine ve hukuki süreçlere, Meksika ayaklanmaları, İzlanda sagaları ve Thomas Becket'in II. Henry ile yaşadığı zorluklara, pikaresk anlatım, binyılcı akımlar, Karayip karnavalları ve Kızılderili peyote avlarına ve altmışların siyasal başkaldırılarına uygulamışlardır. Her mevsime uyan bir giysi.

Her duruma uyan bu açık tavırlılık drama analojisinin ritüel kuram değişkesinin önde gelen kuvvetli yönünü ve en fazla tanınan zayıflığını oluşturur. Toplumsal süreçlerin bazı en kapsamlı özelliklerini içerebilir, ama bunu zengin bir canlılık içindeki farklı konuları sıkıcı derecede homojen görmek pahasına yapar.

Toplumsal eylemin tekrar edilen boyutları üstüne –bilinen formların yeniden oynanmasına ve böylece yeniden deneyimlenmesine– temellenmiş olduğu için, ritüel kuramı bu tür eylemlerin geçici ve kolektif boyutlarını ve kalıtımsal kamu yapısını özel bir keskinlikle ortaya çıkarmakla kalmaz, onun sadece fikirleri başkalaştıran gücünü değil, Britanyalı eleştirmeni Charles Morgan'ın gerçek drama duyduğu saygıyla söylediği gibi, onları savunan insanları da ifşa eder. Morgan, "[tiyatronun]

büyük etkisi, ne entelekti ikna etmesi, ne de duyuları cezbetmesidir" diye yazar, "insan ruhunun bütün dramasını saran bir hareket olmasıdır. Teslim oluruz ve değişiriz." Veya en azından büyü işledi mi sonuç budur. Morgan bir diğer hoş cümlesinde, "formun askıda kalması... bilinen bir sonucun tamamlanmamışlığı... bu 'saran hareketin' gücünün kaynağıdır" demektedir. Bu öyle bir güçtür ki, ritüel kuramcılarının gösterdiği gibi, hareket kadınların erginlenme ritinde, bir köylü ayaklanmasında, ulusal bir destanda veya bir yıldız kabininde görüldüğünde gücünün daha az olması (ve de daha az öteki dünyalara ait görünmesi) söz konusu değildir.

Gene de, bu biçimsel olarak benzer süreçlerin farklı bir içeriği vardır. İfade edebileceğimiz şekliyle, farklı durumları dile getirirler ve böylece toplumsal yaşama farklı etkileri olur. Ve ritüel kuramcıları bu olgudan pek de haberdar değildir; her şeyin genel hareketiyle o kadar ilgilidirler ki bu nedenle bununla ilgilenemeyecek kadar kötüdür donanımları. Büyük dramatik ritmler, tiyatronun emredici biçimi, her türden, biçimden ve önemde toplumsal süreçte algılanır (ama ritüel kuramcıları, gerçekten de, komedinin döngüsel, düzeltici sürekliliğinde, sonuçları gerçekleşmekten çok amaca ulaşamama olarak görülme eğiliminde olunan trajedinin çizgisel, tüketici ilerlemesinden çok daha iyidirler). Gene de, bireyselleştirici ayrıntılar, *A Winter's Tale*'i *Measure for Measure*'dan, *Macbeth*'i *Hamlet*'ten ayırt eden türden özellikler, ansiklopedist ampirisizme terk edilmiştir: Tek bir önermenin kitlesel biçimde belgelenmesi – *plus ça change, plus c'est le même changement.** Dramalar, Susanne Langer'in bir sözündeki gibi, eylem kipinde şiirlerse, bir şeyler, şiirin gerçekte, tam olarak, toplumsal olarak söyledikleri kaçırılıyordur.

Sahnelenen anlamın böyle boşaltılıp ortaya konması, simgesel eylem yaklaşımının kotarması tasarlanan şeydir. Burada anılması gereken tek bir isim yok, bazıları Kenneth Burke, bazıları Ernst Cassirer, Northrop Frye, Michel Foucault veya Emile Durkheim'a bağlı, bir parça eylemin – bir taç giyme töreni, bir ayin, ayaklanma, bir idam– ifade ettiğiyle ilgilenen, artan sayıda belirli çalışmalar kataloğu söz konusu. Ritüel kuramcıları tecrübeye göz dikmiş kirpi olma eğilimindeyse, simgesel eylem kuramcıları ifadeye göz dikmiş tilki olma eğilimindedir.

İşlerin diyalektik işleyişine bakarsak, hepimiz muhaliflerimize muhtacız ve iki tür yaklaşım da elzemdir. Şimdi, en çok ihtiyacımız olan şey bunların sentezini yapma yolunu bulmak. Ben Bali'deki geleneksel Hint

* Değiştikçe, hep aynı değişimdir söz konusu olan. (ç.n.)

siyaset sistemini "tiyatro devlet" olarak çözümlerken –burada örnek oluşturduğu için değil, bana ait olduğu için anılıyor– bu soruna parmak basmaya çalıştım. Bu çözümlemede ben bir yandan (Burke tarzında) akrabalık grubu örgütlenmesinden ticaret, geleneksel hukuk ve suyun denetiminden mitoloji, mimari, ikonografi ve ölü yakmaya kadar her şeyin, nasıl siyasal kuramdan, belirli statü, iktidar, otorite ve yönetim kavramlarından farklı dramatize bir ifade kazandığının, yani tanrılar dünyasının bir taklidine dönüştüğünü ve aynı zamanda insanların şablonlara dönüşmüş olduğunun ifade edilmesi gerektiğini göstermeye çalıştım. Devlet düzen imgesini –savunanlar için kendisi olarak ve kendisi için bir model olarak– yerine getirir ve toplumu düzenler. Öte yandan (Turner tarzında), halkın geniş kesimi devletin ifade edilişini hiç de öyle ağzı açık seyirciler olarak görmez, fakat gövdeleriyle, özellikle de büyük, kitlesel törenlerde –Burgundia ölçüsünde siyasal operalarda– ona yakalanmışlardır ve dramanın "teslim oluyoruz ve değişiyoruz" tarzı, tecrübeyi biçimlendiren iktidarı yüreklerini biçimlendirir ve siyasal oluşumu bir arada tutan kuvvettir. Kendi seyircileri tarafından sahnelenen ve oynanan bu tekrarlanan biçim, kuramı (bir dereceye kadar, çünkü hiçbir tiyatro bütünüyle işlemez) olgu yapar.

Benim görüşüm, bu tür çalışmaları değerlendirebilecek olanlardan bazılarının, tiyatro, mimesis ve retorik hakkında bir şeyler bildiği farz edilen beşeri bilimciler olması gerektiğidir ve bu yalnız benim çalışmam için değil, drama analojisinin şu veya bu biçimiyle egemen olduğu bütün bir toplumsal çözümleme akımı için geçerli olmalıdır. Toplumsal bilimcilerin aktörler, sahneler, tertipler, icra ve kadrodan söz ettiği ve beşeri bilimcilerin dürtüler, otorite, ikna ediş, değiş-tokuş ve hiyerarşi hakkında konuştuğu bir zamanda, ikisi arasındaki çizgi, bir yanda püriten ve öbür yanda şövalye için ne kadar rahatlatıcı olursa olsun, gerçekten de belirsiz görünür.

IV

Şimdi toplumsal bilimciler tarafından ele alınan metin analojisi, bazı yönleriyle, toplumsal kuramın son dönemdeki en geniş, en maceralı ve en az geliştirilmiş yeniden biçimlendirilmesidir. 'Metin', 'oyun' ve 'drama'dan da fazla, tehlikeli biçimde üstünde odaklanılmamış bir terimdir ve toplumsal eylemlere, insanların insanlara karşı davranışlarına uygulanması, özel bir 'gibi-görme' garipliği, baştan ayağa bir kavramsal eğreti-

lemedir. İnsan edimini oyuncu ve karşı oyuncu veya aktör ve seyirciler analojisi olarak tanımlamak, tehlikesi ne olursa olsun, onları yazar ve okuyucu olarak tanımlamaktan daha doğaldır. İlk bakışta, casusların, âşıkların, büyücü doktorların, kralların veya zihinsel hastaların eylemlerinin rol veya temsil olduğunu önermek, elbette, bunların cümleler olduğunu söylemekten çok daha akla yakındır.

Fakat ilk bakış analoji açısından kuşkulu bir kılavuzdur; öyle olmasaydı bizler hâlâ yüreği fırın ve ciğerleri körük olarak düşünüyor olacaktık. Metin analojisi halen yeterince tüketilmemiş, görünmeyen avantajlara sahiptir ve toplumsal etkileşimin böyleyiz-şöyleyiz ifadesi ile bir sayfadaki çizgilerin somut yapısının yüzeysel benzemezliği, bunu ona kazandıran –veya uyumsuzluk doğru biçimde dile getirildiğinde kazandırabilecek olan– yorumlayıcı gücündedir.

Metinden metin analojisine, söylem olarak yazıdan söylem olarak eyleme geçişin anahtarı, Paul Ricœur'ün işaret ettiği gibi, "yazı" kavramı, anlamın sabitlenmesidir. Konuştuğumuzda, sözlerimiz, insan davranışlarının uçuculuğuyla uçar, sözlerimiz yazıya (veya bir başka benimsenmiş kayıt işlemine) geçirilmediği sürece, yaptıklarımız gibi unutulup giderler. Böyle yazıya geçirildiklerinde de, elbette, Dorian Gray'in portresi gibi, gene de ölürler, ama en azından, anlamı, söyleyiş değil *söylenen*ler, bir dereceye kadar ve bir süre için korunur. Bu da genel anlamıyla eylemden farklı değildir: Gerçekliği kalamazken anlamı bir dereceye kadar dayanıklılık gösterir.

Metin kavramının kâğıda yazılanlar, taşa kazınanlar ötesinde genişletilmesinin erdemi, dikkati açık biçimde bu olguya yönlendirmesidir: Eylemin yazısı nasıl ortaya çıkar, araçları nelerdir ve nasıl işlerler ve olayların akışında anlamın sabitlenmesi –olaylardan çıkan tarih, düşünmeden çıkan fikirler, davranıştan çıkan kültür– toplumbilimsel yorum açısından neyi ifade eder? Toplumsal kurumları, toplumsal âdetleri, toplumsal değişimi bir anlamda "okunur" olarak görmek, bütün yorum anlayışımızı değiştirmek, onu metin oluşturan, etken çözümleyen kişiden veya anketçiden düşünce kiplerine doğru yönlendirmek, daha aşina olunan çeviriye, tefsirci veya ikonograficiye yönlendirmek demektir.

Bütün bunlar, karşılaştırmalı dilbilimci Alton Becker'in Japon gölge tiyatrosu, yani *wayang* bağlamındaki canlı örneğinde ortaya çıkıyor. Becker'in dediğine göre, *wayang*-lamak (daha uygun bir terim yok) bir metin inşa etme kipi, bir anlatım inşa etmek için simgeleri bir araya getirme biçimidir. Yalnızca anlamak değil, nasıl yaptığını da anlamak, onu anlamlandırmak için, dediğine göre, yeni bir filoloji lazımdır.

Filoloji, dilin metin merkezli incelenmesi, konuşma merkezli olan dilbilimin zıddıdır ve elbette geleneksel olarak kadim veya yabancı veya batını belgeleri, kendileri için kadim, yabancı veya batını olanlar için erişilebilir kılmakla ilgilenir. Terimlerin sözlüğü çıkarılır, notlar eklenir, görüşler yazılır ve zorunlu olduğu yerde çevrimyazılar ve çeviriler yapılır – hepsi bir filologun yapabileceği kadar bir metni okunur halde notlandırarak üretmeyi hedefler. Anlam öte-düzeydedir; özünde, filolog, bir tür ikinci yazar gibi, onu yeniden yazıya alır: Bir metni bir metinle yorumlar.

Bu kadarıyla kaldığında, uygulamada ne kadar zor olsa da, konu yeterince açıktır. Ama filolojik ilgi rutinleşmiş meslek araştırmalarının ötesine geçtiğinde (belgeleme, kurgulama, notlandırma) metinlerin yapısıyla ilgili kavramsal sorunlarla –yani kurgu ilkelerinin sorunlarıyla– ilgilenmeye başlar ve basitlik kaçıp gider. Becker'in belirttiği gibi, bunun sorumcu, filolojinin parçalanması olmuştur; artık kendisi yarı yarıya belirsiz bir terim haline gelmiş, eklemli ve çekişmeli özellikler kazanmıştır ve en belirgin sonuç da, belirli metinleri çalışanlarla (kendilerine beşeri bilimci denmesinden hoşlanan tarihçiler, editörler, eleştirmenler) genel olarak metin yaratma eylemini çalışanlar (kendilerine bilimadamı denmesinden hoşlanan dilbilimciler, psikologlar, etnograflar) arasındaki ayrımın büyümesidir. Yazı üstüne çalışmak yazmak üstüne çalışmaktan, sabit anlam üstüne çalışmak onu sabit kılan toplumsal süreçler üstüne çalışmaktan kopmuştur. Sonuç, çifte daralmadır. Metin çözümlemenin yazılı olmayan malzemeye uzanması engellenmiş olmakla kalmamakta, yazılı olanlara toplum bilimsel çözümlemenin uygulanması da engellenmektedir.

Bu ayrımın tamiri ve metinlerin nasıl inşa edildiklerine, söylenenlerin söyleyişten nasıl kurtarıldığına ilişkin çalışmaların toplumsal olgular olarak –Becker'inkiler dışında son dönem bazı girişimleri anarsak, Apaçe şakaları, İngiliz yemekleri, Afrika kült törenleri, Amerikan liseleri, Hint kastı veya Bali dul yakma âdeti– bütünleşmesi, son olarak ne ad veriliyor olursa olsun, 'yeni filoloji'nin ilgi alanlarıdır. Becker şöyle yazıyor: "Çokkültürlü dünyada, çok sayıda epistemoloji bulunan bir dünyada (...) edebiyat, tarih, hukuk, müzik, siyaset, psikoloji, ticaret, hatta savaş ve barış gibi metin inşa etmenin merkezi bir eylem olduğu bütün bilgi alanlarında yeni filologa, metin ilişkilerinin uzmanına ihtiyaç var."

Becker toplumsal metinde yeni filologun araştırması gereken semiyotikle bağlantılı dört ana düzen saptar: Parçaların birbirleriyle ilişkileri; kültürel ve tarihsel olarak onunla bağlantılı olan diğer metinlerle ilişki-

leri; bir anlamda onu inşa eden metinlerle ilişkileri ve onun dışında kaldığı düşünülen gerçeklikle ilişkileri. Elbette başkaları da vardır – örneğin, *malzeme*siyle ilişkileri ve diğerleri; fakat bunlar bile geniş yöntem sorunları çıkardıklarından şimdilik ancak bu kadarı anılmıştır. İnsan paragraf veya metni bu eyleme veya kuruma açtı mı, Becker'in dört ilişki düzeni olan 'uyum', 'metinlerarasılık', 'niyet' ve 'atıf', hepsi az çok tarifi güç kavramlar haline geliyorlar. Bunlar, Nelson Goodman'ın da gösterdiği gibi, gerçekten de, resmi, melodiyi, heykeli ve dansı bir yana bırakalım, paragraf veya metin için hiç de iyi tanımlanmış değiller. Kültürel olguların bu çoklu kavramsallaştırılmasından, şimdiye kadar ortaya çıkan bir anlam kuramı (bir tür simgesel çıkarsamacılık) ve bir tür dalgalanan ima ve yarı-kaynaştırılmış fikirler katalogundan ibaret.

Bu tür çözümlemeler böyle özellikle manidar konuları kuklacılıkla nasıl aşabilir ve bunu yapabilmesi için ne tür düzeltmelerden geçmesi gerekiyor, burası elbette pek açık değil. "Yaşam oyundur"un yandaşları, kendi bu tür çözümlemelerinin en verimli toprağı olarak yüz-yüze ilişkilere, flörte ve kokteyl partilere eğilim gösterirken ve "yaşam sahnedir" yandaşlarının ilgisi aynı nedenle toplu hareketlere, karnavallar ve ayaklanmalara yönelirken, "yaşam metindir" yandaşları imgelemci metinlere, şakalara, deyimlere, popüler sanatları incelemeye eğilim gösteriyorlar. Bunda ne şaşırtıcı ne de suçlanmayı hak eden bir yön var; insanlar analojilerini doğal olarak en çok işlerine yarayacak görünen yerlerde deniyorlar. Ama uzun dönemde kaderleri, oyun fikrinin inanç konusunda anlamı olabilmesi, drama fikrinin mizahı açıklayabilmesi veya metin fikrinin savaşı ortaya koyabilmesi için, muhakkak ki başlangıçtaki daha kolay başarılarından daha zor ve daha az tahmin edilebilir olan alanlara geçmelerinde yatıyor. Bu zaferlerin çoğu, gerçekleşeceklerse, ötekilerden çok metin perspektifinde olacak. Şu an için savunmacının bütün yapabileceği benim burada yaptığımdan ibaret: Bazı örnek uygulamalar, sıkıntı yaratan bazı belirtiler ve çözüm için bazı öneriler sunmak.

V

Örnekler için bu kadarı yeter. Bu üç özel analoji, yazarlar birey olarak oyun, drama ve metin deyimleriyle uğraşırken birbirine geçtiği gibi, toplumsal bilim sahnesinde en az onlar kadar göze çarpan başka beşeri analojiler de var: Austin ve Searle'ü izleyen konuşma eylemi çözümlemeleri, Habermas'ın "iletişim yeteneği" gibi farklı söylem modelleri ve Fou-

cault'nun "bilim arkeolojisi" gibi temsilci yaklaşımlar, Cassirer, Langer, Gombrich veya Goodman'ın bilişimsel estetiğinden veya Lévi-Strauss'un daha yüce kriptolojisinden önderliği alıyorlar. Henüz içsel olarak durulup homojenleşmiş değiller: Benim oyun yaklaşımı içinde işaret ettiğim oyun zihniyetli ve strateji zihniyetli bakışlar, drama yaklaşımı içinde bağlantılandırılan ritüel ve retorik bakışlar arasındaki ayrım, metin yaklaşımında, yapısökümcülüğün yorum karşıtı mandarinleriyle ve neo-Marksizmin simge egemenliğindeki mahkemeleriyle çarpışmalarından çok daha karşılaştırılabilirdir. Konular ne durağan ne de rızaya dayalıdır ve kısa sürede bu nitelikleri kazanacakları da yoktur. Şimdi ilginç olan soru, bütün bu kargaşanın görkemli bir biçimde nasıl bir araya geleceği değil, bütün bu mayalanmanın ne anlama geldiğidir.

Bir anlamı vardır, o da, ne kadar yarım yamalak olursa olsun, toplumsal bilimlerin ana akımının merkezi varsayımlarına bir karşı çıkış ortaya konmuştur. Kuramla veriler arasındaki katı ayrım, "katı olgu" fikri, formel bir çözümleme dili oluşturma çabası, bütün öznel referansları, "ideal dil" fikrini ve ahlaki tarafsızlık iddiasıyla "tanrısal gerçek" fikrinden gelen Olympos görüşünü arıtmıştır; açıklama, davranışı onu belirleyenlerle değil, eylemi anlamıyla bağlantılandırmaya çalıştığında, bunların hiçbiri yaşamını sürdüremez. Toplumsal bilimin yeniden biçimlendirilmesi, bilginin ne olduğu değil, neyi bilmek istediğimiz yönündeki kavramımızı değiştiren bir bakış açısını temsil eder veya devam ederse temsil edecektir. Toplumsal olayların nedenleri vardır ve toplumsal kurumlar etkilidirler, fakat bunu ileri sürmekle ileri sürdüğümüzü keşfetmeye giden yol, etki eden güçleri önerme olarak ortaya koyup onları ölçmekten çok, ifadeleri çıkartıp onları yorumlamaktan geçiyor olabilir.

Toplumsal bilimcilerin önemli bir bölümü tarafından, fiziki süreç analojilerinden simgesel olanlara doğru alınan mesafe, toplumsal bilim topluluğunda yalnızca yöntemleri hakkında değil, amaçları hakkında da temel bir tartışma başlatmıştır. Bu, yoğunluğunu günden güne artan bir tartışmadır. Toplumsal bilimlerin altın çağı (belki de yalnızca pirinç çağıydı), yani kuramsal konumları ve ampirik iddiaları ne olursa olsun, girişimin temel hedefinin –kolektif yaşamın dinamiklerini bulmak ve onları istenen yönde değiştirmek– üstündeki evrensel uyuşma devri açıkçası artık geçmiştir. Bugün, iş başında, davranışı yönlendirmek değil, düşüncenin anatomisini öğrenmek isteyen çok sayıda toplumsal bilimci var.

Ancak, bugün, nasıl düşündüğümüz hakkında düşünmemize yol açan bu değişimin eşitsiz sonuçlar yarattığı tek alan toplumsal bilimler değil.

Toplumbilimcilerin, antropologların, psikologların, siyaset bilimcilerin ve her zamankinden çok sayıda arsız ekonomistin simge sisteminin çözümlenmesine duyduğu ilginin –en azından zımni, bazen de açıkça– artması, bu sistemlerin dünyada olan bitenle ilişkisini sormayı getirmiştir; ve bu hem beşeri bilimcilerin yapmakta olduklarından oldukça farklı, hem de –ruhsal değerler ve incelenen yaşam hakkındaki vaazlarla– çoğunun, görüldüğü kadarıyla, hoşuna gitmeyecek biçimde daha az kaçınılabilir bir süreçtir.

Toplumsal bilimcinin toplumsal teknisyen olduğu kavramı, anlam ve anlamlandırana duyulan bu ilgiyle sorgulanır hale geldiyse, beşeri bilimcinin kültürün bekçi köpeği olduğu kavramı çok daha fazla sorgulanmaktadır. Siyaset tasarılarımızı dağıtıp ortadan kaldıran ruhsuz uzmanın devri geçmektedir, fakat benimsenmiş yargıları ortadan kaldıran kürsü bilgesininki de geçiyor. Düşünce ile eylem arasındaki ilişki artık bilgelik anlamında uzmanlık anlamında olduğundan daha fazla kavranılamaz. Nasıl kavranılacağı, bizim yalnızca icat etmediğimiz ve tanığı olmadığımız, fakat yaşadığımız oyunun, dramanın veya metnin nasıl sonuçlara varacağı açık olmaktan çok uzak. Bunun açıklığa kavuşması, her veçhede, ihtiyatlı akıl yürütmelerin en ihtiyatlısını gerektirecektir.

2
Çevirinin Sınırlarında: Ahlaki İmgelemin Toplumsal Tarihi Üstüne

Antropologlar kamuoyuna seslendiklerinde bir dizi avantaja sahiptir, bunlardan biri de dinleyicilerinden hemen hemen hiç kimsenin gerçek diye aktarılanlar hakkında bağımsız bir bilgisinin olmamasıdır. Bu durum, birçok sıkıntıdan kurtulmayı sağlar. Ama bu durum, bu tür durumlarda hep olduğu gibi, dezavanjajdır da. Bir edebiyat eleştirmeni *Kral Lear*, bir filozof Kant, bir tarihçi Gibbon hakkında konuştuğunda, az çok doğrudan görüşlerini sergileyerek sunuşuna başlayabilir ve konuyu sadece getirmek için zaman zaman alıntı yapmakla yetinir. Bağlamın kendisiyle seslendikleri tarafından paylaşıldığı kabul edilmektedir. Dinleyicilerine Gloucester kimdi, epistemoloji nedir ve Roma İmparatorluğu ne zaman, nerede kurulmuştu anlatması gerekmez. Antropologun durumu çoğunlukla böyle değildir; dinleyicisini çekici olmayan birçok egzotik bilgiyle sıkmak veya savını ampirik bir boşlukta dile getirmeyi denemek gibi bir seçim yapmak zorundadır.

Ben biraz uzun, ama ondokuzuncu yüzyılın Batılı bir yazarının muhtemelen Bali'nin en ünlü, en adı çıkmış âdeti hakkındaki en canlı anlatımı olduğunu

düşündüğüm alıntıyla, yapabildiğim kadarıyla bu seçimden kaçınmak istiyorum. Bu alıntı benim metnim yerine geçecek; benim bir dereceye kadar ulaştığım ama okuyucularımın ulaşmamış oldukları, belirli bir toplumsal gerçeklikle ilgili olarak makûl kabul edileceğini umduğum çeşitli beyanlara girişirken tabanda ve temeldeki sıçrama noktamı oluşturacak.

"Ben Bali'deyken bu şok edici kurban törenlerinden biri gerçekleşti. Komşu eyaletin Racası 1847 yılı Aralık ayının 20'sinde öldü; gövdesi büyük bir tantanayla yakıldı ve üç cariyesi kendilerini alevlerde kurban ettiler. Balililer için büyük bir gündü. Bu korkunç olaylardan birini seyretme fırsatı bulmayalı birkaç yıl olmuştu ve bu olay onlar için kutsallık kokusuyla dolu bir bayram demekti; Bali'nin bütün racaları hazır bulunmayı görev bildiler... Ve kalabalık kafilelerle geldiler.

Çok hoş bir gündü ve art arda sonsuza kadar uzanır gibi görünen pirinç tarlalarının çim tarhı gibi teraslarını bölen setler yanındaki yumuşak ve kaygan patikalarda festival giysileri içinde, gruplar halinde toplanan Balililerin yakma yerine doğru yollandıkları görülebiliyordu. Renkli elbiseleri, içinden geçtikleri taze yeşile karşı parlak bir rölyef gibi görünüyordu. Vahşiler gibi değil de daha çok hoş bir gezintiye çıkmış sakin bir festival topluluğu gibi görünüyorlardı. Bütün çevre bolluk, barış ve mutluluk ve bir ölçüde uygarlık ifadesi taşıyordu. Böyle bir sahnenin birkaç mil ötesinde, suçsuz üç kadının, bağlılıkları nedeniyle ve din adına, binlerce yurttaşları seyrederken ölümlerin en korkuncunu yaşayacaklarına inanmak zordu.

Gianjar kralının sarayını çeviren duvarlar artık görünmekteydi. Teraslanmış tepelere çıkan düz caddeler saraya gidiyordu... Ve, daha da yüksekte, açıklık bir alanın merkezinde, ahşap bir parmaklıkla çevrilmiş, şatafatlı kırmızı direkler üstünde yükselen yaldızlı çatısıyla bir yapı dikkatleri çekmekteydi. Ölen kişinin gövdesinin yakılacağı yer burasıydı. Daha yakından incelendiğinde, bu yapının, dört fit yüksekliğinde tuğla bir platform üstünde durduğu, onun üstünde de kumla kaplı ikinci bir platform olduğu görülüyordu. Ortada ahşap bir aslan heykeli vardı, altın süslemeleriyle çok görkemliydi. Arka taraf açılacak ve kralın gövdesi yakılması için buradan içeri sokulacaktı. Bütün bina, aynalar, çini tabaklar ve yaldızlarla şatafatlı biçimde süslenmişti.

Bu yapının hemen bitişiğinde, dört fit yüksekliğinde bir duvarla çevrili bir meydan vardı, şiddetli, parlak bir ateşle, kurbanları yok edecek ölümcül alevlerle kaplanmıştı. Yirmi fit yüksekte, hafif bambu bir platform buraya bağlanıyordu ve yeşil muz yapraklarıyla kaplanarak ateşten korunmuştu. Bu köprünün ortasını destekleyen küçük pavyon ölümcül atlayışa hazırlanan kurbanlar için yapılmıştı.

Herhalde sayıları 40.000 veya 50.000'den az olmayan izleyiciler [adanın o zamanki toplam nüfusunun yüzde beşi kadar olması gerekir] bu yapılarla dış duvar arasındaki boşluğu doldurmuş ve burada kadınların kullanması için bir dizi küçük pavyon kurulmuştu. Şimdi bu boşluk hızla doluyordu ve bütün gözler cenaze alayının geleceği yöne [saraya] dönmüştü. Garip ama, ölen kralın sarayından son kez çıkışı olağan biçimde olmadı. Ceset temiz sayılmaz ve temiz olmayan bir şey kapıdan geçemez. Dolayısıyla, duvarlar arasında köprüyü andıran bir düzenek inşa edilmişti ve gövde bunun üstüne konmuştu. Köprü pagoda biçimli kocaman bir kulenin üst katına uzanıyordu ve gövde oraya yerleştirildi.

Bu kule (...) beş yüz kişi tarafından taşınıyordu. Daha alçak üç platformla birlikte on bir kattan oluşuyordu ve tamamı görkemli biçimde süslenmişti. Üst katta beyaz ketenle örtülü gövde vardı ve yelpaze taşıyan erkekler tarafından bekleniyordu.

[Kulenin] önünde ilerleyen alay, en önde iri gövdeleriyle mızrak taşıyanlar, arada [gamelan* orkestrası] müzisyenler, sonra silah, elbise, süs eşyası, kutsal su dolu altın ve gümüş kaplar, [betel dolu] kutular, meyve, yemek tabakları, her renkte pişmiş pirinçten oluşan hediyeler taşıyan çok sayıda erkek ve kadından ve, nihayet, müteveffanın gösterişli koşumuyla atından, diğer mızrakçılar ve müzisyenlerden oluşuyordu. Bunların peşinden kalabalık bir prens ve soylu grubu eşliğinde genç [yeni tahta çıkan] kral, Dewa Pahang geliyordu. Onların peşinden (...) bir ucu beyaz, siyah ve yaldızlı şeritlerle boyalı, kocaman başı [rahibin] koltuğuna yaslanmış, kuyruğu [kuleye] bağlanmış dev bir yılanı temsil eden kumaş dolamalar ile sarılmış bir sandalyede taşınan büyük rahip geliyordu. Kumaş müteveffanın saraydan yakma yerine yılan tarafından sürüklendiğini gösteriyordu.

Ölü kralın kocaman [kulesinin] ardından üç tane daha küçük ve daha az süslü kule geliyordu ve her birinde kurban olacak bir kadın taşınıyordu... Bu acımasız batıl inancın kurbanları o kadar yakın görünen kaderlerine ilişkin hiçbir korku işareti göstermiyorlardı. Beyaz giyinmişlerdi, uzun siyah saçları kısmen onları saklıyordu ve bir ellerinde ayna, öbüründe tarak vardı, neşeli bir festival için hazırlanıyorlarmış gibi görünüyorlardı. Bu kadar korkunç bir durumda sergiledikleri cesaret doğrusu olağandışıydı, ama öteki dünyada elde etmeyi umdukları mutluluktan geliyordu bu. Bu dünyada köleyken, öteki dünyada müteveffa efendilerinin en sevgili eşleri ve kraliçeleri olacaklarına, neşeyle ve debdebe ve ihtişam içinde, görünmez güçleri

* Gamelan orkestrası: Güneydoğu Asya'ya özgü bir orkestra. (ç.n.)

hoşnut edeceklerine, yüce tanrı Şiva'nın bekletmeksizin onları Swerga Surya'ya, İndra'nın cennetine sokacağına inanıyorlardı.

Kandırılmış kadınların çevresini akrabaları ve dostları sarmıştı. Bunlar da korkunç hazırlığı dehşetle karşılamıştı veya talihsiz kızlarını ya da kız kardeşlerini onları bekleyen korkunç ölümden kurtarmaya çalışır görünmüyorlardı. Onların görevi onları kurtarmak değil, idamı gerçekleştirmekti, çünkü son korkunç hazırlıklar onlara emanet edilmişti ve kurbanları kötü kaderlerine sonunda onlar göndereceklerdi.

Alay yavaş yavaş ilerlerken, ama hedefine ulaşmadan önce, büyük dramanın tuhaf bir sahnesinin oynanması gerekiyordu. Yılanın öldürülmesi ve cesetle birlikte yakılması lazımdı. Büyük rahip sandalyesinden indi, bir yay aldı ve dairenin dört yönünden yılanın başına dört ahşap ok attı. Ama yılana vuran ok değil, bir çiçek, çampaka idi. Çiçek okun tüylü ucuna takılmıştı ve uçarken dağıldı ve rahip bunu öyle tuhaf bir maharatle yaptı ki çiçek her seferinde hedefine, yani yılanın başına vurdu. O zaman, canavarın öldüğü kabul edildi ve o zamana kadar erkekler tarafından taşınan gövdesi rahibin sandalyesine ve sonunda cesedin yakıldığı ahşap aslan heykeline sarıldı.

Alay yakma yerine varınca, rahip daima başında olmak üzere [kule] üç kez döndürüldü. Sonunda köprüyle birleştirildi ve on birinci kata dayanarak onu yakma yeriyle buluşturdu. Şimdi, gövde ahşap aslan heykeline yeleştirilmişti; mistik sözler yazılı, altın, gümüş, bakır, demir ve kurşun beş küçük tabak cesedin ağzına yerleştirildi ve rahip Vedaları okuyup kutsal su dolu testileri cesedin üstüne boşalttı. Bu da yapılınca, altın rengi, siyah ve beyaz şeritli sopalar, çubuk demetleri aslanın altına konuldu ve az sonra alevler onları sardı. Tuhaf sahnenin bu bölümü sona erince, daha korkuncu başladı.

Kadınlar alay halinde üç defa döndürüldüler ve sonra ölümcül köprüye taşındılar. Orada, sözü geçen pavyonda, alevler heykeli ve içindekini yakana kadar bekliyorlardı. Hâlâ hiç korku emaresi göstermiyorlardı, hâlâ ana ilgi konuları gövdelerinin süsüymüş gibi görünüyordu, sanki ölümden çok yaşam için hazırlanıyorlarmış gibiydi. Bu arada, törene katılan dostlar korkunç son için hazırlandılar. Köprünün öteki ucundaki parmaklık açıldı ve bir felenk alevlere doğru sürüldü, aşağıdaki katılımcılar alevlere bol bol yağ döktüler, parlak, dehşetli alevleri çok yükseklere çıkarttılar. En yüce an gelmişti. Kararlı ve ölçülü adımlarla kurbanlar ölümcül felenke çıktılar; üç kez ellerini başlarının üstüne getirdiler, her birinin başına küçük bir güvercin yerleştirilmişti, ve sonra gövdeleri dik, aşağıdaki alev denizine atladılar, kaçan ruhları simgeleyen güvercinler uçtu.

Kadınlardan ikisi, son anda bile, hiçbir korku izi göstermedi; birbirlerine hazır mı diye baktılar ve sonra duraklamadan, görevlerini yerine getirdiler. Üçüncüsü tereddüt eder gibi göründü ve biraz daha kararsızlıkla atladı; bir an durakaldı, sonra öbürlerini izledi ve üçü hiç ses çıkarmadan gözden kayboldular.

Bu korkunç olay geniş kalabalıkta hiçbir duygu uyandırmamış gibi görünüyordu ve sahne barbarca bir müzikle ve silahların ateşlenmesiyle noktalandı. Tanık olanlarca hiçbir zaman unutulamayacak bir sahneydi ve insanın yüreğine, bütün kusurlarına rağmen, merhamet dolu ve kadınları aldatmaca ve acımasızlıktan kurtarmak için gittikçe daha fazla eğilim gösteren bir uygarlığa ait olduğu için garip bir şükran duygusu veriyordu. Britanya yönetimine göre Hindistan'da bu iğrenç sati musibetinin ortadan kaldırılmasının zamanı gelmişti ve elbette Hollanda yönetimi de daha önce Bali'de bunun için çok gayret sarfetmişti. Bu gibi çalışmalar Batı uygarlığının barbar ırkları fethetmek, insanlaştırmak ve kadim uygarlıkları ikame etmek hakkını çok iyi teslim eden kanıtları oluşturuyor.

Bali hakkında anlatacağım bundan daha ilginç bir şeyim yok..."

I

Bu güçlü, güzel ve (bir tür bilim kabul edilen kendi mesleğimi göz ardı etmeden) gözleme dayalı mükemmel metin 1880'lerde Danimarkalı L. V. Helms tarafından yazıldı.[1] Helms daha çok gençken, beyaz raca misali bir tüccar-maceracı tilmizi olarak Çılgınlar Loncası denilen bir tür *Karanlığın Yüreği** tedrisatından geçmiş. Keman çalıyor, yarı çökmüş atların üstünde saldırıp düşmanları kesiyordu; yerlilerden türlü türlü renklerde karıları olmuştu ve aniden, sanki zehirlenmiş gibi, kırklarında öldü – Güney Bali'de, 1839 ile 1856 arasında bir ticaret limanı cemaatini yönetiyordu ve o zamanlar kendisi ve adamları adadaki tek Avrupalılardı. Helms'ten böyle uzun bir alıntı yaptım, çünkü burada Bali etnografisine, hatta ölü yakma ritlerine girmek istiyorum. Bu metni alıntıladım çünkü onu çözmek istiyorum veya, daha iyisi, (biraz hermenötik olduğu için ve

1) *Pioneering in the Far East and Journey in California in 1849 and to the White Sea in 1848* (Londra, 1882), s. 59-66.

* Söz konusu vurgu, benzer bir deneyimi deniz üzerindeki bir erginlenme riti biçiminde öyküleyen Joseph Conrad'ın aynı adlı yapıtına dönüktür. *Karanlığın Yüreği ve Kongo Günlüğü*, Türkçesi: Sinan Fişek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

benim ilgilerim bir parça dağınık olduğu için) çok değişken olan insan doğası bir kategori içinde incelenip sıkıştırılıyor diye, Lionel Trilling'in edebi bir eleştirmen olarak başlıca kaygılarının bazılarını ele alacak biçimde, onu enine boyuna ele almak istiyorum. Bunlar, biraz farklı bir yaklaşım açısıyla ilgili kaygılar, ama hiç de daha az sıkıştırılmış bir kategori değiller, bunu onunla paylaşıyorum.

Trilling'in üzerinde durduğu şey, kültürün ahlaki imgelemle ilişkisiydi, benim de öyle. O bu noktaya edebiyattan geldi, ben gelenek tarafından geldim. Ama Helms'in metninde, sanat eseri olarak ele alındığında güzelliğin gizemli buluşması, gerçek yaşam olarak alındığında korku, ahlaki bir görüntü olarak alındığında iktidar içeren bir âdet betimleniyor – modern edebiyatın büyük bölümüyle bağdaştırdığımız bir buluşma bu ve Trilling, kendi ahenkli yoluyla, dürüstlüğüyle acı duyduğunda, sanırım buluşabiliyoruz. Sonunda, insanın ilgisinin Joseph Conrad'a veya satiye yönelmesi sanırım gerçekten sorun oluşturmuyor: Burada tek konu ahlaki imgelemin toplumsal tarihidir.

Tek, ama elbette çok geniş. Herhangi bir edebiyat çalışmasının genel bir sorunun belirli yönlerini ortaya koyması gibi –kolektif fantezi kolektif yaşama nasıl renk verir– herhangi bir ritüel de belirli konuları dramatize eder ve diğerlerini dile getirmez. Bu, gerçekten de, yıllar öncesinin uzak bir adasında şanlı cesetler ve görev bilen dulların muhteşem biçimde yakılışı gibi böyle egzotik konulara girişmenin getirdiği özel erdemdir. Böylelikle, somut olarak göz önüne konulan, Trilling'in bir zamanlar konuşkan ve gösterişli zamanımızın şoke edici kişisel edebiyatı adını verdiği konulara girişmekle somut olarak göz önüne konulandan çok farklıdır ve ortaya çıkıp da iki deneyimi bağlantılandıracak daha derin bir algı çok özel bir kuvvete sahiptir.

Benim konulara yeterince odaklanarak haklarında ayrıntılı bir şeyler söylenebilmesini sağlama görevime, Profesör Trilling'in yakınlarda basılan –kahramanca bir girişim olduğu anlaşılan, yetmişlerde Columbia öğrencilerine Jane Austen okuturken çıkan sorunlar hakkındaki– eserinde, buradaki gerçekten merkezi konuya yönelmesi çok güçlü bir yardımda bulunmuştur.[2] Orada şunu söylüyor; zaman ve mekâna bakmaksızın bizimle ötekiler arasındaki benzerliklerin, bizi onlardan ayıran yüzeysel farklılıklardan çok daha geniş olması ve gerekli bilimsellik ve tarihi özen gösterildiğinde onların imgelem ürünlerinin bizim ahlaki

2) Lionel Trilling, "Why We Read Jane Austen", *Times Literary Supplement*, 5 Mart 1976, s. 250-52.

yaşamımızın hizmetine sokulabilir olması, daima "hümanist edebi pedagojinin temel varsayımı olmuştur". Benim son zamanlardaki tartışmalarıma (başka nedenlerle birlikte, Bali'deki kimlik anlayışı üstüne –sanırım benim metnimde bulabileceğiniz– bir tür tuhaflık içerdiğinden) atıfta bulunarak, bu temel varsayımın gerçekte ne kadar geçerli olabileceğini sorgulamıştır. Öte yandan, kültürel olarak uzak kabul edilenin kolayca ulaşılabilir olduğuna dönük güveni sarsılmış görünmektedir ve bir krala hediye olarak verilen bir ayıya bir başka kralın göz dikmesini anlatan bir İzlanda sagasını yerel âdet uyarınca kendisini onun yerine koyarak, bunu uygulanabilir bulmak şöyle dursun, anlayabileceği konusunda kuşkuları vardır. Ama, öte yandan, başka bir toplumun düşünce ve duygu kipleri ne kadar yabancı olsa da, bir yönüyle bizim yaşam tarzımızla bağlantılandırılabilir olduğu inancında kararlı, hatta inatçı görünür. Columbia öğrencilerini en azından Jane Austen'e yakınlaştırabileceği veya belki daha kesin biçimde onlara en azından bazı yönleriyle ne kadar yakın olduklarını gösterebileceği konusundaki kanaatini korumuştur.

En rahatlatıcı, hatta –bütünüyle uyumlu olduğu kesin değilse de– sanırım etkin biçimde savunulabilecek olan konum budur. Farklılık, basit bir "insan insandır" hümanizminin ortaya koyabileceğinden çok daha derinlere gider ve benzerlikler de kolaycı bir "öteki yabanıllar ve daha yabanıl diğerleri" göreceliğiyle çözülemeyecek kadar temeldir. Hem edebiyat eleştirmenleri hem de antropologlar –en azından Trilling gibi edebiyat eleştirmenleri, öyle ki, kendisinin dediği gibi, hâlâ yaşamın kendisi gibi bir şeyin olduğuna ilişkin ilkel inançlarını sürdürürler ve benim gibi toplumun davranışın ötesinde bir oluşum olduğunu düşünen antropologlar– kökten olduğu kadar çözülemez bir bilmeceyle takıntılı olarak, yani insan imgeleminin belirgin işleyişinin (İzlanda sagası, Jane Austen veya Bali ölü yakma geleneği) hepimizin aynı olduğu yolundaki teselli edici sofuluk ve öyle olmadığı yolundaki endişe verici kuşkuculuk anlamında eşit bir güçle konuştuğu fikriyle, mesleklerinin peşine düşerler.

Helms'in metnine ve bir bakıma yansıttığı "yaşamın kendisi" türlerine döndüğümüzde –ulaştığı yerli olanla, vardığı müdahalecilik ve onu kavradığımız ayrıksı olan– bu derin belirsizlik gerçekten de her satırda kendisini gösterir. Okurken, bir dizi kararsızlık –bakış açısı, anlam, yargı kararsızlığı– oluşur ve bir sonrakini baskı altına alır ve sonuçta bizi nerede durduğumuz, bize anlatılanlar hakkında hangi konumu almak istediğimiz konusunda kuşkular içinde bırakır ve gerçekten de söylenenler karşısında kararsız kalırız.

Bu kararsızlıkların bazıları, sözün gelişi, Bali-içidir; bu tür ritüelin yapısında içseldir ve onun temasını biçimlendirir, anlamını oluşturur. Duygusal dramanın ölçüsüz yoğunlaşması, cafcaflı simgelerin ve gizemci imgelerin patlaması ve kişisel yokedilişin daha sessiz güzelliklerine ondan geri kalmayan biçimde saygı gösterilmesi, yok edilmeyle erdemli bir ilahinin (benim zaten iddia ettiğim ve Helms'in, hayretle çarpılmış, başı dönerek işaret ettiği gibi) buluşması, elbette, bunların yalnızca en tanınmışıdır. Bir yanda on bir kat süsülenmiş kuleler, yapay yılana atılan çiçekli oklar, aslan biçimli mor ve altın renkli tabutlar, kokular, sesler, baharat, alevler, öte yanda kömürleşmiş kemikler, transa geçmiş rahipler, uyurgezer dullar, etkisiz katılımcılar, ayrışmış kalabalıklar, piknik sükûneti içindeki ürkütücülük. Cocteau'nun estetiği Beckett'inkiyle çiftleşmiştir.

Fakat ritin kendi adına içerdiği (gerçekte, çok dar anlamıyla, bizim metnimizin dışa vurmakta yetersiz kaldığı mezar kazıcı mizahla birlikte içerdiği) kararsızlıkların ötesinde, bütün bunlarla, ondokuzuncu yüzyıl Hollandalı deniz kâtibinin olağandışı geniş fikirli fakat hiç de kültürden bağımsız olmayan varsayım ve tarafgirlik dağarcığının çarpışmasının getirdiği kurgu vardır. Helms, gözbağcı Bali dünyasına o zamandan beri giren sayısız yabancıdan biri olarak, gördüklerinin yumuşak sevimliliğiyle umutsuz biçimde büyülenmiştir. O yeşil teraslar, o kaygan patikalar, o parıltılı elbiseler, o uzun siyah saçların çağlayanı – hepsi hâlâ en soğuk bakışı bile baştan çıkarır, romantik olanı ise hepten serseme çevirir. Ama bu görkemli törenselliğin gerçek dünyada veya hiç olmazsa Jutlandlı eczacının oğlunun kavradığı gerçek dünyada –"herhangi bir suçu olmayan üç kadının", "sadakat nedeniyle ve din adına", "ölümlerin en korkuncuyla" acı çekmeleri– yarattığı gerçekliğe karşı öfkesi yalnızca bastırılamaz değildir, bütün tepkisini de altüst eder.

Helms, böylece, en yüksek sanatkârlıkla ve aşırı acımasızlığın karışımıyla yüzleşir; Baudelaire'in zevk alabileceği ve Artaud'nun daha sonra gerçekten zevk aldığı bu karışıklık onun için o kadar sarsıcıdır ki bu görkemli süslerle çanlar çalarak ve bayraklar sallayarak yürüyen ateşseverlerin gerçekte ne türden varlıklar olduğu konusunda kararsız kalır: "Hiç de vahşi gibi görünmüyorlardı." "Bütün çevre bolluk, barış ve mutluluk ve bir ölçüde uygarlık ifadesi taşıyordu." Fazlasıyla güçlü olan estetik duyarlılığı onu bir yana, ondan da fazla olan ahlaki duyarlılığı başka bir yana çekiyordu; ne hissetmesi gerektiğini bulmakta büyük zorluk içindeydi: kadınlar kandırılmıştı, cesaretleri muhteşemdi, hazırlıklar korkutucu, sessiz atlayışları nefes kesiciydi: Rit acımasız bir batıl inanç, görüntü

unutulamayacak bir olaydı; kalabalık sevecen, neşeli, nazik, kibardı ve üç genç kadının böyle kararlılıkla canlı canlı yakılması karşısında kıpırtısızdı. Bütün bildik doğrular birbiriyle zıtlaşıyordu. Güzellik, doğruluk ve iyiliğin birbiriyle ne ilişkisi varsa, bu duman ve kurban bulutunda, hiç de Napoléon sonrası İskandinavya'ya benzemiyorlardı.

Bunlar İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerika'sına da ait değiller, ya da hiç onun sağlam-düşünceli parçasıyla benzeşmiyorlar. Helms (bizi hem ritüelin zarafetine çekip onun içinde boğarak, hem de o terörü dile getirip ondan uzaklaştırarak), onun derinliklerinin ötesine geçen modern ciddiyetin bütün gerçek uzmanlarının muhakkak hoşalanacağı bir hareketle, onu, kadınların baskı görmesine karşı bir çığlık yoluyla, emperyalizm için bir sava dönüştürür. Bu tür bir iğrenç musibetin –iğrenç ve muhteşem– ortadan kaldırılmasıyla, Batı, Doğu'yu fethetme ve dönüştürme kanıtlarını kazanır. İngilizler Hindistan'da, Hollandalılar Endonezya'da, Belçikalılar, Fransızlar ve ötekiler her neredelerse, kadim uygarlıkların yerine kendilerininkini geçirmekte haklı ve meşrudurlar, çünkü aldatma ve acımasızlığa karşı hak ve kurtuluş tarafında olan onlardır. Birkaç paragraf içinde (en iyisinden itiraf edebileceğim, az veya çok katıldığım) liberal imgelemin en berkitilmiş mecazının –'daha basit' halkların kültürel bütünlüğü, insan yaşamının kutsallığı, cinslerin eşitliği ve emperyal yönetimin baskıcı karakteri– bir bakıma en azından ancak çözülmeden kalacak biçimde birbiriyle çarpışmasıyla yüzleşiyoruz. Düşlenen Doğu'nun mucizeli bahçesinden beyaz adamın yükümlülüğüne, Gauguin'in dünyasından Kipling'inkine bu kadar hızlı ve böyle hoş bir mantıkla geçebilmek metnin nihai darbesidir. Bu dikkate değer betimlemeyi okumayı bitirdiğimizde ahlak olarak ele geçmesi zor görünen yalnız Balililer ve Helms değildir. Dolayısıyla, insan-yemek-yanlıştır türü birkaç nakışlı sloganı çözmeye çalıştığımızda, bunu yapabiliyor muyuz?

Durum geneldir. Burada içerilen bütün özellikler, Bali ölü yakma töreninin algılanmasından uzaklaşıldığında, her yönden gelen ve her yöne giden birinci, ikinci, üçüncü ve n-inci düzende yorumlanmasına çalışıldığında, herkesi gerçek katılımcılarının ötesinde ilgilendirecek kadar güçlü her türlü imgelemci inşanın karakteristik özelliklerini taşır. (Ve, gerçekten de, bunu yapacak kadar güçlü değilse, gerçek katılımcıları olmayacaktır.) Böyle bir inşanın kariyeri vardır ve o da imgelemcidir, çünkü bu türde başka inşalarla bir dizi karşılaşmayı veya en azından onların gösterdiği vicdanı içerir. Onu ortaya çıkaran toplumsal matristen hangi zaman ve mekâna taşınırsa taşınsın, bireylerin ve grupların yaşamında oynadığı her türlü rol bu kariyerin çıktısıdır. Kültürel (veya tarih-

sel – ikisi aynı şeydir) görecilik öğretisinin gerçeği, bir başka halkın veya dönemin imgelemini bizimki gibi açıkça hiçbir zaman kavrayamayacağımızdır. En azından tam olarak bizim olmayan her şeyi kavradığımız kadarıyla onu da yeterince kavrarız, fakat bu bizi ona bağlayan ilgili açıklamanın *arkasından* değil, onun *aracılığıyla* baktığımız sürece olur. Profesör Trilling'in geleneksel hümanizmin epistemolojik yeterliliğiyle ilgili öfkesi yersiz değil. Buna verilen en kesin cevap, James Merrill'in yaşamın çeviri olduğu ve bizim onda kaybolduğumuz biçimindeki iç burkucu gözlemidir.

II

Başka halkların –öncüler, atalar veya uzak kuzenler– imgelemci üretiminin bizim ahlak yaşantımız için yararı ne olursa olsun, demek ki, onları basitleştirmemeliyiz. Geçmiş (veya ilkel, klasik ya da egzotik) imgesi, sağaltıcı bilgelik kaynağı, tahribata uğramış ruhani yaşamın protez düzelticisi olarak –hümanist düşünce ve eğitime uzun süre egemen olmuş imge– aldatıcıdır, çünkü bizde belirsizliklerimizin bizimkine alternatif çizgide üretilmiş düşünce dünyalarına girmekle azalacağı beklentisini doğurur, oysa, gerçekte, bunlar artacaktır. Helms'in Bali'den, bizim Helms'ten öğrendiğimiz, güçlü bir duyarlılığın o kadar veya daha güçlü bir başka duyarlılıkla karşılaşmaktan kazandığı, yalnızca içsel huzurun zararı pahasına edinilir.

Benim "ahlaki imgelemin toplumsal tarihi" adını verdiğim ve Trilling'in sınıfının ve benim antropologların eleştirilerinin ortak girişimi olduğunu açıkladığım başlık, iki disiplinin de bazı geçerli görüşlerine göre daha az doğrudan görünüyor. Ne edebi niyetler ("Jane Austen'in ifade etmek istediği"), ne de edebi cevapların yalıtılması ("Columbia öğrencilerinin onda görmeyi becerdikleri"), ne kültürlerarası anlamın yeniden inşası ("kast draması olarak Bali ölü yakma töreni"), ne de kültürlerarası birlikteliklerin oluşturulması ("ölüm ateşinin ilahi tecelli olarak simgeselliği") kendi başına onu odak noktasına getiriyor. Austen'in feminen onur hakkındaki zahitçe görüşü veya düşünümsel edebiyattaki modernist zevk; dünyanın bir araya getirebileceği en güçlü kaldıraç kuvvetleri karşısında hiyerarşinin yıkılmazlığını kavrayan Balililer veya kralın ölümünün ilkel ciddiliği: Bunlar ancak böyle bir tarihin hammaddeleridir. Onun konusu, bazılarını büyüleyip esir eden zihniyet türleri karşısında başkalarını büyüleyip esir eden türlerin neler olduğudur.

Bunun hakkında yazmak veya bunu öğretmek –Bali veya Avro-Amerika olsun, eleştirmen veya antropolog tarafından yazılsın– hermenötiğe bulaşmanın bu karmaşasına nüfuz etmeye çalışmak, ürettiği düşünce ve duyguların istikrarsızlığını biraz kesinleyerek saptamak ve onları toplumsal bir çerçeve içine yerleştirmektir. Böyle bir çaba karmaşayı çözmez veya istikrarsızlıkları kaldırmaz. Gerçekten de, önermiş olduğum gibi, onları daha da rahatsız edici biçimde dikkatlere sunar. Ama en azından onları anlaşılabilir bir bağlama yerleştirir (veya yerleştirebilir) ve bazı bilgisayar tarihçileri, sosyobiyolog veya derin dilbilimciler Sfenks'in Muamması'nı gerçekten çözmeye girişene kadar bunu yapması gerekir.

Benim bu antropolojik yaklaşımımı ete kemiğe kavuşturacak, (kendi kültürünüzle veya bir başkasınınkiyle, metinlerle veya olaylarla, şiirlerle veya ritüellerle, kişisel anılarla veya kolektif rüyalarla uğraşıyor olun) gereksindiği alışkın olduğumuz entelektüel hareketlerle arasındaki benzerliği gösterecek, ona paralel veya onunla etkileşime girebilecek edebi bir örnek olarak, Paul Fussell'in yakınlarda çıkan *The Great War and Modern Memory*[3] kitabına bir an göz atmak iyi bir yol olacaktır. Steven Marcus'un Victoria Çağı cinsel imgeleminin tehlikeli çetrefilliklerini araştırması veya Quentin Anderson'un Emerson'dan sonra Amerikan edebiyatında kişiliğin mutlak görünüşünün gelişimi hakkındaki araştırması gibi aynı derecede akraba başka olanaklar da vardır. Ama Fussell'in eseri, –başkalarının yanı sıra– onun niyetiyle kendisininki arasında bir yakınlık hissetmiş olmalı ki Trilling'in de haklı olarak ortaya koyduğu gibi, özellikle yararlıdır. Bu, onun da yapısal bir ikizi gibi Bali olgusunun yanına yerleşen, etkileyici ölümler çevresinde toplanan imgelem bulutlarına odaklanmasından değil sadece, ama bizim gibi sormak için araştırılabilir bir yol bulmaya çalıştığımız soruya bizi yöneltmesindendir: Uzak duyarlılıkların organları nasıl oluyor da bizde de çalışıyor?

Fussell'in kitabı Batı Cephesi'ndeki Britanya deneyiminin edebiyatta ilk kez kavranışı, daha sonra uyarıcı biçimde anımsanması ve son olarak da kendi yurtlarında sistematik toplumsal şiddetle yüz yüze gelen insanlarca modern varoluşun bütüncül görünüşü biçiminde genişletilmesinin edebi çerçeveleriyle ilgilidir. Onun kurban sahnesi Flandre ve Picardie siperleridir, dengesiz kronikçileri onu ironi labirentine çeviren anı yazarları ve şairlerdir (Sassoon, Graves, Blunden, Owen) ve mirasçıları da bitmeyen savaşın kâbus gibi rapsodicileridir – Heller, Mailer, Hughes,

3) New York, 1975.

Vonnegut, Pynchon. Sanki, der, "modern anlayışın bir egemen tarzı var... Özünde ironik, ve (...) geniş oranda zihnin ve anıların Büyük Savaş'ın olaylarına uygulanmasından kaynaklanıyor". (s. 35)

Bu sav, böyle cilalanmamış biçimiyle (Bali'den söz etmenin kurban kesmekten daha ilginç bir yönü olduğu gibi, en saçma biçiminde bile çağımız imgeleminde hardal gazı veya talihsiz atletlerden fazlası vardır) kabul edilmek istensin veya istenmesin, onun mantığı, bir kez kavrandığında, apaçık kendini gösteren türdendir.

Fussell cephe savaşının olgusal ikonografisini –çamur, fareler, dikenli teller, kovan delikleri, ıssızlık, bir kibritle ısınan üç kişi, sabah nöbetleri, hücum ve tepeye çıkmak– Asquith'in fazlasıyla edebi İngiltere'sinin –oyun sahaları, günbatımları, bülbüller, kır yaşamı, *dulce et decorum est* ve *Shropshire Lad* erotizmi– arkaplanına yerleştirir. Böylece, savaş, biraz farklı bir tür olmakla, biraz farklı düşünceler çağrıştıran farklı bir tonu olmakla birlikte, Bali ölü yakma töreni gibi, fazlasıyla simgesel bir inşa haline gelir – veya, daha tam bir ifadeyle, böyle bir yapı kazanır. Savaş da bize çatışan imgelemler ve bozguna uğramış duyarlılıklar ardışıklığıyla ulaşır, onu böyle yapan yorumlayıcı kariyerdir, en azından bizim için anlamı budur. Ve bu kariyerin aşamalarını toplumsal çerçevesine yerleştirerek, onu çevresindeki yaşam akışıyla sınırlamak, sosyolojik açıklamayla ondan uzaklaşmak veya tarihi açıklamayla dolayımlamak denemesi değildir, doğrudan olayın içine girmektir. Fussell'in "Gerçek Yaşamın Tuhaf Edebiliği" adını verdiği olgu, "edebilik" bütün kolektif fantezi biçimlerine uyacak biçimde genişletilirse, Passchendaele veya Somme Savaşı'nı bile kucaklayan genel bir olgudur.

1914'ün altın yazından sonra, demir sonbaharda Fransa'ya giden insanların gerçek yaşam edebiliği, geniş oranda son dönem romantizmi, pastoralizm kolajı, ağıt, ciddiyet, macera ve yüksek hitabetti. Fussell, fare labirentleri, sıkıcı kanalları ve ölü insanlarıyla hiç de "Yitik Ülke" yoktu diye yazarken, James'in, Hawthorne'un Amerika'sı hakkmdaki ünlü pasajı (sanırım kasten) taklit ediyor: "...*Ulysses* yok, *Mauberly* yok, *Cantos* yok, Kafka yok, Proust yok, Waugh yok, Huxley yok, Cummings yok, *Women in Love* veya *Lady Chatterley's Lover* yok. *The Great Gatsby*'deki "Küller Vadisi" yok. İnsan Hardy, Kipling ve Conrad'ı okuyor ve geleneksel ahlak ediminin geleneksel ahlak diliyle resmedildiği bir dünyada dolaşıyor." (s. 23)

Böyle bir imgelemin güvenli sığınaklar ve ateş içinde siperler bağlamındaki uyumsuzluğu (Hardy'nin üzüntüsü ve Hausman'm pişmanlığı pek yardımcı olmasa da) gülünç olamayacak kadar büyüktü ve parçalanıp

binlerce acı ironiye yol açtı; cilalı duyarlılık parçaları –damlalar halinde bir dünya görüntüsü– cehennem vinyetlerine ve eşekşakalarına döndü ve savaş anısı yazanlar, şu veya bu biçimi devralan yansımalarla bir kez daha elle tutulur bir bütünlüğü ortaya koydular; Blunden kara pastorali, Sassoon kara romansı ve Graves kara farsı yarattı. Ve, bunun karşılığında, (yarı yaratılmış ve halen geleneksel biçimlerin, konuşmanın ve imgelemin kapanına kısılmış) sonradan kemikleri yiten ölülerin isyancı ayin papazlarının *The Naked and the Dead*, *Catch-22*, *Mezbaha No. 5* ve *Gravity's Rainbow* ortaya çıktığı sırada üzerine zar attıkları bu bütün, yerleşmiş, resmi ve takıntılı biçimde geri dönüşlü olduğu için, Fussell buna askeri belleğin anımsama ritüeli diyebilirdi.

Zihinlerimizideki imgelemin dönüştürülmesi, basitçe bir yerlerde ve bir biçimde varlığını veya var olduğunu bildiğimiz bir durumdan toplumsal olarak bize ait kabul edilen, bizim ortak vicdanımızda işleyen bir kuvvete dönüştürülmesi böyle gerçekleşiyor. Balililerle bağlamında, konu, (en azından bizim açımızdan) geçmişin yeniden kazanılması değil, tuhaf olanın kavranılmasıdır. Ama bu yalnızca türe ilişkin bir ayrıntıdır – tarih olmaktan çok etnografi diye biçimlendirilen bir edebiyat; karışık ama belirleyici olmayan bir ayrıntı. Ana kültürel çizgiler yorumlayıcı işlemle dönüştürüldüğünde farklı bir keşif duygusu üretilir: Bir kez daha, anımsanan değil, karşılaşılan, miras alınan değil, elde edilen bir bilgi söz konusudur. Ne var ki, tekil deneyim sahnesinden (Flandre, 1915; Gianjar, 1847) orada olup bitenin üstünkörü temsilleri aracılığıyla kolektif yaşamın biçimlenmesine varan edim aynıdır. Orijinal sahnenin, söylediğimiz gibi, gerçek veya yapay oluşu, Emma veya Mansfield parkı veya bu örnekte bir sate olması, ciddi bir değişiklik yaratmayacaktı. Bu durum terimlerimizi uyarır. Geçiş, gene, bir yaşam biçiminin somutluğundan, metafora doğru yaşanan dönüşümdedir.

Bu metnin şemasını çıkarırken, varsayılan öğrenilmiş envrenselliğin saf dogmalarının ayrı tutulmaya çalışılması engelleyici olmanın ötesindedir; doğrudan doğruya yanlış yönlendirme söz konusudur. Edebi temelde kendini açıklayan metin kavramının veya toplumsal bilim yönünden vicdanın maddi belirleniminin kendi yararları olabilir veya olmayabilir, ama başka halkların imgelemlerini nasıl oluşturduklarını anlamak açısından bizimkiyle bağlantısını kurarken, bunlar bizi bütünüyle yanlış yöne götürürler – anlamın ona yaşam veren pratik bağlamından yalıtıldığı bir yöne. Toplumsal olaylara eleştirel kategorilerin uygulanması ve simgesel kategorilere sosyolojik kategorilerin uygulanması, aynı felsefi yanlışın ilkel biçimi ya da sanatla yaşamın bir başka basit karıştırılması de-

ğildir. Kültürel ve tarihi özellikleri olan olguların doğru anlaşılmasına atfedilen ana çalışma yönteminin, başka kültürleri ve başka tarihleri aşan biçimde, olguları kitlesel olarak eşitliğe dönüştürmesidir – derinden farklı olanın hiç de farklı görülmeden nasıl derinden tanınmasını mümkün kıldığıdır; fazlasıyla uzak olanın hiç de uzaklaştırılmadan fazlasıyla yakına getirilmesidir.

Edebi eleştirinin çok daha hermenötik değişkelerinin bütün anlayışını bastıran akıllılığı veya toplumsal bilimin daha müdahaleci değişkelerinin gerçekçilik denilen bilinçli miyopluğunu yüklenmeden bile konu yeterince zordur. Hemen hemen bütün eseri bu konuya – münferit imgelemin başkalarının kültürel ve dünyevi uzaklığında nasıl yansıdığı, olanlar kurgulandığında ne olduğu, olanların genel görüşle ifade edilmesinin metaforik biçimde dönüştürülmesi birbiri üstüne yığıldığında nasıl daha bilgili, daha kesinlikten uzak ve daha dengesi bozulmuş bir zihin ürettiği üstüne– odaklanmış olan Faulkner, bu konuda yazmış olanların nasıl zorlandığını çok iyi kavramıştır. Yüzyıldan uzun bir süreye yayılmış, Sutpenler, Coldfieldler ve Compsonlar gibi farklı türde manik anlatımların olağanüstü bir bileşimi olan *Absalom, Absalom*'da, bu konuyu, bu tür bir anlama peşinde olanların hiçbir zaman sarsamayacağı bir umutsuzlukla ortaya koyar. Quentin Compson'un babası, (Rosa Coldfield'dan Sutpenlerle ilgili soy karışımı, ensest girişimi, baba katli ve cinayet sagasını dinlemekten henüz dönen) Quentin'e, babasının, yani Quentin'in büyükbabasının, kendisine, Quentin'in babasına, yaşlı Sutpen'in yarım yüzyıl önce ona, Quentin'in büyükbabasına söylediklerini naklederken hüsran içindedir:

> "Evet, kanının sekizde biri zenci olan metres ve kanının on altıda biri zenci olan oğul, onlara hiçbir hak vermeyen evlilik anlaşmasına –bu tür evliliklerin zengin genç bir New Orleanslı'nın dans ayakkabıları gibi modaya uygun ve toplumsal bir parçası olmasına– rağmen daha görmüş geçirmiş babası bir yana, dünyadan bihaber Henry için yeterli bir adam öldürme sebebiydi ki bin sekiz yüz altmış, altmış bir senelerinde erkekliğe ve kadınlığa adımlarını atan, doğma büyüme Güneyli atalarımızın o gölgelere karışmış mükemmellikleri için bile biraz fazla abartılıydı. Akıl almaz. Durumu açıklamıyor. Belki de mesele bu: Onlar açıklama yapmadı ve bizim de bilmemiz beklenmiyor. Ağızdan ağıza geçen birkaç hikâyemiz var; eski sandıklardan, kutulardan ve çekmecelerden hitap sözleri ya da imzaları olmayan mektuplar bulup çıkarıyoruz, bir zamanlar yaşamış, nefes almış erkeklerle kadınlar bu mektuplarda şimdi bize Sanskrit ya da Chocktaw dili gibi gelen

anlaşılmaz bir şefkatle yazılmış kısaltmalar ya da lakaplar sadece; insanları hayal meyal görüyoruz, kanlarında ya da tohumlarında hareketsiz beklemekte olduğumuz insanlar, şimdi kahramanca boyutlar kazanmış olan zamanın bu gölgeli seyreltisinde, zamana kapalı ve anlaşılmaz, basit tutku ve basit şiddet rollerini oynuyorlar – Evet, Judith, Bon, Henry, Sutpen: hepsi. Onlar orada, ama eksik bir şey var; o unutulmuş sandıktan mektuplarla birlikte çıkarılmış bir kimyasal formül gibiler, özenle çıkarılmışlar, kâğıt eski, solmuş, erimiş, yazı solmuş, neredeyse okunmayacak halde, yine de, anlamlı, şekli ve uyandırdığı his tanıdık, görünmez, ama hissedilebilir güçlerin adı ve varlığı tanıdık; onları gerekli oranlarda bir araya getiriyorsun, ama hiçbir şey olmuyor; tekrar okuyorsun, sıkkın, dikkatli, üzerinde dura dura, hiçbir şeyi unutmadığından, yanlış hesap yapmadığından emin olmaya çalışarak; tekrar bir araya getiriyorsun, yine bir şey olmuyor: Sadece kelimeler, simgeler, şekillerin kendileri, insanlara has o korkunç ve kanlı talihsizliğin abartılmış fonu önünde gölgeli, esrarlı ve sakinler."[4]

Ama durum bu kadar umutsuz değil. Faulkner tekrar tekrar dalgalanan ve sezen güçlerini bir araya toplar, parçaları yan yana getirir, anlatımları yalnız bu romanın daha sonraki birkaç yüz sayfasında değil, bütün eseri boyunca tamamlar, (kendisinin,Oxford'un, savaş arası Güney'in) bu özel ahlaki imgelem öyküsünü, açık biçimde değilse de daha açık biçimde, bütünüyle çözülebilir biçimde değilse de en azından bütünüyle açıklanamaz biçime sokmadan takdim eder. Bu tür bir çabadan daha fazlası beklenemez, ama bu kadarı beklenebilir. Veya, daha önce de özellikle parçalar aldığım James Merrill'den doğrudan alıntı yaparsak (onun metni de zaman, bellek, bilmece ve kültürel bağlantısızlık hakkındadır):

Kayıp, mı, gömülmüş mü? Bir kayıp parça daha?

Ama kayıp bir şey yok. Ya da: hepsi çeviri
Ve her bir parçamız onda kaybolmuş

(Veya bulunmuş – şimdi S harabelerinde dolanıyorum
Zaman zaman, sükûna hayret ediyorum).[5]

4) *Absalom, Absalom!*, New York, 1936, s. 100-101 (Türkçesi, *Abşalom, Abşalom!*, çev.: Aslı Biçen, Yapı Kredi Yay., 2004, s. 87-88'den alınmıştır).

5) "Lost in Translation", *Divine Comedies*, New York, 1976, s. 10.

III

Çeviride bulduğumuz şey. Büyük Savaş, Eski Güney gibi, şu tartışmalı İzlanda ayısı gibi ve de Donwell Abbey'deki belirsiz piknik gibi, Bali litürjik görkemi de zihnimizde aykırı kargaşaları ateşlemeye devam eder. Helms onun sırrını çözen Batılıların ilki olmadığı gibi, ben de sonuncusu değilim. Bizim aramızda askerler, yöneticiler ve Hollanda sömürgeciliğinin teknisyenleri, yurdundan atılmış ressamların, müzisyelerin, dansçıların, romancıların ve fotoğrafçıların çok-uluslu bir karması, V. E. Korn ve Roelof Goris'ten Gregory Bateson'la Margaret Mead'e kadar olağanüstü derecede tanınmış filolog ve etnograflar grubu, çoğu aynı zamanda mükemmel birer akademisyen olan çeşitli türde misyonlerler gelip geçmiştir ve hepsi de kararlı fikirlere sahiptir; ve, elbette, modern zamanların büyük turist işgallerinden biri, *New Yorker* karikatüristi Peter Arno'nun çizdiği, seyahat acentasının masasında, soluk soluğa, "Bali... Yani... Hâlâ Bali mi?" diye soruşturan adam gibi, herkesin aşina olduğu hevesli deneyciler sürüsü gelip geçmiştir.

Elbette, hâlâ Bali, başka ne olabilir? Ve 1847'den beri yaşanan bütün değişimlerden sonra (her şeyden önce nüfus üç katına çıkmıştır, sonra motorlu taşıtlar girmiştir, üçüncü olarak erkeklerin gözlerini diktileri göğüsler örtülmüştür), Helms'in o zaman saptadığı duyulara seslenen güzelliğin, dramatik acımasızlığın ve ahlaki edilgenliğin ürkütücü karışımı yaşamın belirleyici karakteri olarak kalmıştır. Hollandalılar, onun beklediği gibi, dul yakmayı yasakladılar (gerçi 1930'lara kadar gizli kapaklı örneklerinin devam ettiği anlaşılmaktadır), ama onun ifade ettiği duyarlılığı, en azından toplumu bütünüyle değiştirmeden bastıramadılar, onun yüce görkemi onları her yönüyle avcunda tutmaya devam etti. Bali'nin cennet imgesi – "Tanrıların adası", "Bin Tapınak Ülkesi", "Son Cennet", "Dünyanın Sabahı" vb.– ile adaya gelen en duygusal konukların er geç sevimlilikler arasında dolaştığını hissettiği temeldeki tutkusuz korku arasındaki gerilim yaşadı. Ve ben, bizlerin, akrabalık şemaları ve kameralarıyla gelen, merakla ve hazırlıksız olarak bir sabah Gianjar'da bu gerilimle yüzleşen Helms'ten çok daha rahat olan son yolcuların, onun büyüleyici yönüne, ne kadar korkunç biçimde gizli kapaklı, hatta bu zaman içinde nasılsa gelişerek saplantılı olduğuna çok daha bilinçle yaklaştığımızdan emin değilim.

Bali'nin imgelem yaşamı, temelde bu yüzyılın bir olgusu olarak, Batı'nınkiyle ciddi biçimde bağlantı içine girdiğinden, bu, bizim, sanatçı dehanın ahlaki konumuna ilişkin –nereden kaynaklanmaktadır, onu

nasıl ele almalıyız, bize ne yapar– tuhaf endişemiz haline gelmiştir (bu endişeyi paylaşan başka halk bilmediğimden, tuhaftır) ve bağlantı bizim açımızdan yapılmaktadır. (Onların açısından işin yönü terstir: onların ruhundaki yaratıcılık değil, mevkidir ve biz bu yönüyle işi çok iyi altüst ediyoruz.) Zamanımızın mecazı olarak, ada, estetik dürtünün gerçek bir özgürlük yaşadığı, iç doğasının engelsiz ifadesini bulduğu bir toplumun gerçek-yaşam imgesi olarak işlev görmüştür. Sorun şuradadır ki, bu imge, Alman idealistleriyle bağdaştırdığımız sanatın insanlığın mükemmelleşmesi olduğu görüşüyle ve Fransız sembolistlerle bağdaştırdığımız kötülüğün çiçeği olduğu türünden yaklaşımla aynı derecede uyum sağlamaktadır. Bu Avrupalı zıtlarla çakışan bu Asyalılık, gelişen bilim dünyamızda daha fazla görmezden gelinememekte, bizi rahatsız etmekte ve yutmaktadır.

İdealist yön yeterince açıktır: Adanın bizim imgelemimizde oynadığı en önemli rol, estetik Arkadia olarak hizmet etmek olmuştur: Hocası olmayan, sanatkârlığın, elverişli bir manzara içinde, kendiliğinden, uygun elbisesiyle gerçekten var olduğu doğa toplumu. Dans, müzik, maskeler, gölge oyunları, oymalar, duruşların nefes kesici görkemi, konuşma, hareket, hatta ritin, mitin, mimarinin, nezaketin ve yirmilerde, otuzlarda vahşi denecek derecede orijinal sehpa resimlerinin daha da nefes kesici giriftliği, bizde, sanat ve yaşamın, en azından bir yerde aynı olduğu, bütünüyle yaratıcı bir halk kültürü bulunduğu görüşünü yaratmıştır. Fransızca son örneklerden *livres des belles images*'dan uzun bir satır, "Her Balili (...) sanatçıdır, fakat yaratıcı yeteneği toplumca özümlenmiş ve kendi yataratıcı gücü hakkında ufak bir duyarlılığı bile olmayan anonim bir sanatçıdır" diye bizi ikna etmeye çalışır.[6] İngiliz antropolog Geoffrey Gorer, 1936'da, bir okul müdürü tonuyla, "Balililer sanatçı millet olarak tanımlanabilir" diye yazmaktadır, "...Bali sanatı canlıdır, sürekli gelişir."[7] Gene, daha önce, Alman tarihçi Karl With, bu mucizenin *jugendstil*'iyle heyecanlanmıştır:

> "Bali dilinde sanat ve sanatçı için bir kelime yoktur. Ama bu halkın yaşamı festivallerin, tapınakların, heykellerin, mücevher, süsleme ve armağanların taşkın zenginliğiyle doludur ve bunlar form üretme ve oyundan alınan aşırı zevke tanıklık ederler. Hayal akışı, form doluluğu ve ifade gücü, bu halkın ellerinden, bu halkın gövdelerinden taşar ve her şeyi boğar. Sezgiyle dolu,

6) M. Boneff, *Bali*, Paris, 1974, s. 69, 72 (benim çevirim).
7) *Bali and Angkor*, Boston, 1936, s. 54-55.

kutsal duyarlılıkla kaplanmış, verimlilikle doymuş gerçek bir yaşam coşkunluğu bu köylülerin doğal sanatçılığından yayılır ve sürekli kendisini yeniler...

Ah, zamanımızın sanatçısı, ne karşılık, ne de cemaat bulabilen yalıtılmış şehitler. Yaşam, yalnızlık ve fakirliğini zenginliğe dönüştürenleri, kendilerini çevrelerinin soğukluğunda tüketenleri, çevrelerindeki yaşamın yıkıcılığına karşı kendilerini sakatlayanları, kendilerinde değil, ancak yaratılarının nesnelerinde tatmin ve avuntu bulanları, çalışmaya zorlananları, bozguncuları ve kendini ifade edenleri, kaynağını yalnızca burkucu sanatçılıktan alanları, kendilerine kapılanları ve böylece güçlerini, kendi özlerini ve gerçekliklerini kaybedenleri sakatlar.

Şimdi onları Bali'nin talihli ve isimsiz sanatçılarıyla karşılaştırın. Bali'de köylüler boş akşam saatlerinde heykel oyarlar, çocuklar palmiye yapraklarına çeşit çeşit süslemeler yapar ve köylü aile olağanüstü giriftlikte, çok renkli bir ceset kulesi inşa eder; kadınlar tanrıların onuruna ve yalnızca kendi kişiliklerinin saf zevki için kendilerini tanrıçalar gibi süslerler ve burada yürüyen köylü bir tanrıya rastlar, ve tanrının heykelini tapınakta yontmak veya tanrının ruhunu bir maske biçiminde oymaktır esini, komşular da o işini bitirene ve tarlasına bir köylü olarak dönene kadar bu bölgeye ve ailesine özen gösterirler, ölümcül dürtünün hiçliğinden, tören, dans ve tapınak yapısıyla dönüşmüş bir cemaat ortaya çıkar."[8]

Böylece, kişilik –Schiller'in tümüyle estetize edilmiş varoluş rüyası– şu veya bu biçimde, Avrupalı ve Amerikalıların her türde ve ciddiyetin her düzeyinde, sözlük anlamıyla düzinelerce yazısında yeniden üretilir. Bali, Korn'un iğneleyerek belirttiği gibi, kendine rağmen ünlenmiştir.

Konu bu ünün bütünüyle yanlış olması değildir (en azından benim, bir profesyonel olarak, soylu vahşiye karşı bağışıklığımla mümkün olduğunu düşündüğümden daha fazlası doğrudur), fakat konu, bu üne sahip olanın yalnız o olmayışıdır. Bütün bu yaratıcılığın ürünlerine –yalnız ölü yakmaya değil, büyü ve ejderha dansına, yıkıcı cadılara ve palalarla göğüslerine saldıran transa geçmiş gençlere, Bali'de endemik olan ve sapkın ve vahşi acımasızlık imgeleriyle dolu büyücülüğe, bu popüler heyecanın saf hayvan nefretine, çılgın horoz dövüşüne– daha soğuk bir bakış, her şeyin o kadar da sevimli olmadığı bir tabloyu ortaya koyar. Bu yaratıcılığı ortaya çıkaran toplumsal yaşama da –yaygın hizipleşme, kast gösterişliliği, kolektif sürgünler, anaerkil sebatsızlık– aynı bakışlarla ba-

8) Kraus ve K. With, *Bali*, Hagen i W., 1922, s. 4 (benim çevirim).

kılmalıdır. Ve son dönem tarihinin dönüştürücü olaylarına da böyle bakılmalıdır – 1906'daki Hollanda zaferini yönetici sınıfın kitle halinde intiharla selamlaması (saraylarından ölü yakma törenlerindeki kurbanlar gibi giyinmiş, boş bakışlarla ve heyecansız çıktılar ve doğrudan topların, tüfeklerin, kılıçların üstüne yürüdüler), 1965'te Sukarno'nun düşüşünden sonra "komünizm" çığlığıyla köylülerin köylüleri kitleler halinde öldürmesi (bazıları sayıyı elli bin olarak tahmin ediyor, burada yarım milyona tekabül eder ve birkaç yıl önce yaşadığım köylerden birinde toplam yetmiş kişinin yaşadığı otuz hane bir gecede yakılıp kül edilmişti). Helms'in alevleri hâlâ kuleleri sarıyor, onun yükselen güvercinleri yanında düşen eşler, neşeli piknikler yanında barbarca manzaralar hâlâ var. Ve her zamanki gibi birbirinden ayrılamaz görünüyorlar.

Açıkçası, Shangri-La ile Pandaemonium* birleşimini, bu birleşimin kavramlara, semavi veya şeytanca sanatçı dehasının doğasına ne yaptığını, bu çeviride bizlerin kendimizden ne bulduğunu burada daha fazla izleyemem. Verilen örneklerden fazlasını verip imgelem tarihinde oynadığı rolü araştıramam. Ben yalnızca bir rol üstünde ısrar etmek istiyorum: Birinci Dünya Savaşı'nın ironileriyle veya Çin ve Hindistan gibi çok daha bütünlüklü Asya kültürlerinin çatışmalarıyla karşılaştırıldığında, elbette küçük olmakla birlikte, gene de gerçek olan ve hâlâ devam eden, kendine özgü bir anlatım biçimidir. Ve, dolayısıyla, Bali etnografyacısı, Austen eleştirmeni gibi, Profesör Trilling'in o son, dolambaçlı, kesintili makalesinde, insanın kültür yaşamının önemli gizemlerinden biri dediği incelemeler içinde yer alır: Başka insanların yarattıkları nasıl o kadar derinden onlara ait ve o kadar derinden bizim bir parçamız olabilmektedir?

* *Shangri-La*: James Hilton'un *Lost Horizon* (1933) romanındaki yer adından, "hayaller ülkesi"; *Pandaemonium*: Milton'un türettiği, bütün şeytanların toplandığı yer, cehennem, kanunsuz, gürültülü yer. (ç.n.)

3
"Yerlinin Bakış Açısından": Antropolojik Anlayışın Doğası Üstüne

I

Birkaç yıl önce antropolojide küçük bir skandal patlak verdi: Antropolojinin babalarından biri kamuoyu önünde gerçeği açıkladı. Bir babaya uyan biçimde, bunu ölümünden sonra ve kendisinden çok dul eşinin kararıyla yaptı ve daima bizimle birlikte bulunan birkaç doğrucu hemen kalkıp eşinin, sonunda evlilik yoluyla aramıza giren biri olarak, klan gizlerini açığa vurduğunu, bir idolü küçük düşürdüğünü, konunun bir yana bırakılması gerektiğini söylediler. Meslekten olmayanları bırakın, çocuklar ne düşünecekti? Ama bu tür törensel bilek güreşleriyle rahatsızlık yatışmadı, uğursuzluk, sonuç olarak, basılmıştı. James Watson'un *The Double Helix*'inin biyo-fizik alanında yarattığı etki gibi, Bronislaw Malinowski'nin *A Diary in the Strict Sense of the Term*'ü de antropologların nasıl çalıştıklarına ilişkin yerleşik açıklamaların içyüzünü inanılmaz biçimde ortaya koyuyordu. Bukalemun saha araştırıcısı, kendisini egzotik çevresiyle tam olarak uyum içine sokan ayaklı empati, taktik, sabır ve kozmopolitanlık mucizesi miti, herhalde bu mitin yaratılması için en fazla çalışan kişi tarafından yıkılmıştı.

Günlüklerinin yayınlanmasının çevresinde oluşan hır gür, doğal olarak, gerekli olmayan konular üstünde odaklandı ve, ancak beklenebileceği gibi, anafikri kaçırdı. Ortaya çıkan şokun nedeni, anlaşıldığı kadarıyla, Malinowski'nin, nazik ifadesiyle, tam olarak iyi biri olmadığıydı. Birlikte yaşadığı yerliler hakkında anlatacak kaba şeyleri vardı ve bunları kaba sözlerle söylüyordu. Zamanının çoğunu başka yerde olmak dileğiyle geçiriyordu. Ve gördüğü dünya hakkında hiç şikâyeti olmayan bir insan imgesi yansıtıyordu. (Kendini kurban etme noktasına kadar varan, garip biçimde mesleğine odaklanmış bir insan imgesi de üretmişti ama bunun üstünde pek durulmamıştır.) Tartışma Malinowski'nin ahlaki yapısı veya ahlaksızlığı konusuna getirilmiş ve kitabının ortaya koyduğu ciddi, kapsamlı konu göz ardı edilmiştir; yani, eğer inanmamız istendiği gibi, bir tür olağanüstü duyarlılıkla, neredeyse aşırı doğal bir yetenekle, bir yerli (hemen söylemeliyim ki, sözcüğü "terimin dar anlamıyla" kullanıyorum) gibi düşünmemiz, hissetmemiz ve algılamamız mümkün değilse, yerlilerin düşünme, hissetme ve algılamasına ilişkin antropolojik bilgi nasıl mümkün olabilir? Günlüklerin belki ancak mesleğini icra eden bir etnografın tam anlamıyla kavrayabileceği bir güçle ortaya koyduğu konu ahlaki değildir. (Sahada çalışanın ahlaki olarak ülküselleştirilmesi, öncelikle kendisini kutlama veya lonca tavrı söz konusu değilse, basit bir duygusallıktır.) Konu epistemolojiktir. Eğer konuları yerlinin gözünden görme meselesine takılacaksak –ve benim anlayışıma göre, bunun üzerinde durmalıyız– bir tür tekil psikolojik yakınlıktan, bir tür kültürlerüstü özdeşlikten artık söz edemiyorsak, konumuzun neresindeyiz? *Einfühlen* kaybolduğunda, *verstehen* ne olur?

Aslında, bu genel sorun antropolojide son on, on beş yıldır metodoloji tartışmalarında yer alıyordu. Malinowski'nin mezardan gelen sesi yalnızca bunu profesyonel bir konu olmanın ötesinde bir insani açmaz olarak dramatize ediyor. Formülleştirme çeşitli biçimler almıştır: "İçeri"ye karşı "dışarı"sı veya "birinci kişi"ye karşı "üçüncü kişi" tanımları, "nesnel"e karşı "olgusal" veya "davranışsal"a karşı "bilişsel" kuramlar ve, belki en tanınmışı, "etik"e karşı "emik" çözümlemeler. Sonuncusu, dilbilimdeki fonemik ile fonetik arasındaki ayrımdan türetilmiştir; fonemik sesleri dildeki içsel işlevlerine göre sınıflandırır, fonetik ise bu tür akustik özelliklerine göre. Ama belki de konuyu en basit ve doğrudan ortaya koyan yol, psikanalist Heinz Kohut'un kendi amaçları açısından getirdiği tanımla, "yakın-deneyim" ve "uzak-deneyim" kavramlarıdır.

Yakın-deneyim kavramı, birinin –bir hasta, özne, bizim durumumuzda bilgi alınan kişi– doğal olarak ve çaba harcamadan, kendisinin veya

arkadaşlarının neler gördüğü, hissettiği, düşündüğü, imgeleminin ne olduğu gibi şeyleri tanımlaması ve başkaları tarafından benzer biçimde uygulandığında hemen anlayabilmesidir. Uzak-deneyim kavramı ise, şu veya bu türde bir uzmanın –bir analizci, deneyci, bir etnograf, hatta bir rahip veya ideolog– bilimsel, felsefi veya pratik amaçlarını ortaya koymasıdır. "Aşk" yakın-deneyim kavramıyken "nesne katheksisi" uzak-deneyimdir. "Toplumsal tabakalanma" ve belki dünyadaki çoğu insan için "din" bile (ve elbette "dini sistem") uzak-deneyimdir; "kast" ve "nirvana" en azından Hindu ve Budistler için yakın-deneyimdir.

Açıkçası, konu derecelendirme konusudur, kutuplaşma konusu değil – "korku", "fobi"ye göre yakın-deneyimdir ve "fobi", "ego dyssyntonic"ten daha yakın-deneyimdir. Ve fark, en azından konu antropoloji olduğunda (öbür türlü konu şiir veya fizik olurdu), normatiftir. Çünkü bir tür kavram bir başkasına göre bu yönüyle tercih edilecektir. Yakın-deneyim kavramlarına hapis olmak, bir etnografı, tıpkı yerel olana takılıp kalmış halde bırakacağı gibi, dolayımlamalara sürükler. Uzak-deneyime hapis olmak onu soyutlamalara gömer ve jargona boğulur. Gerçek ve Malinowski'nin "yerli" konusunda bilgili biri olmanız gerekmediğini gösterdiğinde ortaya koyduğu sorun, antropolojik çözümlemede iki kavram türünün oynadığı roldür. Veya, daha kesin söylersek, her durumda, insanların yaşam biçimi yorumlanırken, ne onların zihni ufuklarına bir büyücü tarafından yazılmış büyü etnografyası gibi, ne de varoluşlarının ayrıksı tonlamalarına bir geometrici tarafından yazılmış büyü etnografyası gibi hapsolunarak ikisi de kullanılmalıdır.

Konuyu böyle –antropologların gereksindiği fizik kondisyon nedir demek yerine, antropolojik çözümleme nasıl yapılmalı ve sonuçlar nasıl yorumlanmalı biçiminde– koyunca, "konuyu yerlinin bakış açısıyla görme"nin anlamına ilişkin gizem de azalıyor. Ama saha araştırmacısı açısından konu daha kolaylaşmıyor ve algılanması talebi de azalmıyor. Başka bir halk için yakın-deneyim olan kavramları yakalamak ve onları kuramcıların toplumsal yaşamın genel özelliklerini keşfetmek için biçimlendirdikleri uzak-deneyim kavramları içine aydınlatıcı bir içerikle yerleştirmek, açıkcası, kendini başkasının yerine koymak gibi bir büyücü işi değilse de ince bir iştir. Maharet, bilgi aldığınız kişinin ruhuyla temas kurmak için onun içine girmekte değildir. Bizler gibi, onların ruhlarını onlara bırakmak tercih edilir; zaten böyle bir çabayı göstermekte de pek istekli olmayacaklardır. Maharet, onların hangi cinlik peşinde olduğunu anlayıp bulmaktadır.

Bir anlamıyla, bunu, deneyim ırmağında yüzme tutkusuyla sonradan bu deneyime ilişkin kurgulanan hayal gibi, hiç kimsenin kendi yaptığın-

dan iyi bilmesi mümkün değildir. Ama, öbür taraftan da, bu basit ve apaçık gerçek, basitçe doğru değildir. İnsanlar yakın-deneyim kavramlarını, bilmeden, halk ağzı gibi, kendiliğinden kullanırlar; geçici ve bile bile olması durumu dışında, kullanılanın "kavramlar" olduğunun bile farkına varmazlar. Yakın-deneyim kavramının anlamı budur – bize iletikleri fikirler ve gerçeklikler doğal ve ayrılmaz biçimde iç içedir. Suaygırına başka ne diyebilirsiniz? Elbette tanrılar güçlüdür, yoksa onlardan niye korkalım? Etnograf, ona bilgi verenin algıladığını algılamaz ve bence büyük oranda algılayamaz. Açıkca yetersiz biçimde algıladığı şey, onların "aracılığı", "dolayımı" "vasıtası" veya sözcük her ne ise onunla algıladığıdır. Körler ülkesinde, körler hiç de göründükleri kadar gözlem yapmaz değildir ve tek gözü olan da kral değildir, o gözlemcidir.

Şimdi, bütün bunları biraz daha somutlaştırarak, bu tür bir ayrıksı avantaj tartışması bağlamında, bir an için, diğer hataları ne olursa olsun, en azından benim olma erdemine sahip olan kendi çalışmama dönmek istiyorum. Yoğun olarak çalıştığım üç toplumda da, Cava, Bali ve Berberilerde, diğer konularla birlikte, orada yaşayan insanların kendilerini birey olarak nasıl tanımladıklarını nelerin belirlediğiyle ilgilendim; Cavalı, Balili veya Faslı olarak kendilerinde ne gördüklerini (ve, dediğim gibi, ancak yarım-görebildiklerini) anlamaya çalıştım. Ve, her durumda, kendimi bir başkası, bir pirinç köylüsü veya bir kabile şefi olarak tasarlayıp da ondan sonra düşündüğümü anlamaya çalışarak değil, fakat her yerde, insanların kendilerini birbirlerine ve diğerlerine sundukları simgesel biçimleri –sözleri, imgeleri, kurumları, davranışları– araştırarak ve çözümleyerek en içsel kavramları öğrenmeye çalıştım.

Birey kavramı, gerçekte, bütün bu öteki insanın zihniyetini nasıl ortaya dökmeli sorusunu incelemek için mükemmel bir araçtır. Öncelikle, bu türden bir kavramla, insan, önemli oranda, bütün toplumsal gruplarda tanımlanabilen bir biçimle var olma güvenliğine kavuşur. Bireylerin ne olduğu kavramı, bizim bakış açımızla, bazen tuhaf olmaya çok yakın olabilir. Gece vakti sinirle dolaşan ateşböcekleri gibi kavranabilir. Nefret gibi, ruhlarına ait temel öğelerin karaciğerlerine siyah parçacıklar biçiminde yerleştirilmiş olduğu düşünülebilir ve ancak otopside keşfedilebilir. Kaderlerini *doppelganger** yabanıllarla paylaşıyor olabilirler ve yabanıl hasta olduğunda veya öldüğünde onlar da hastalanır veya ölürler. Ama insan bireyinin, taşa, hayvana, fırtınaya veya keçiye, tanrıya

* *Doppelganger* (Almanca), eş hayalet, ikiz görüntü; bir kimsenin eş ruhunu taşıyan ve yalnız ona görünen hayalet. (ç.n.)

göre ne olduğuna ilişkin bir kavram, görebildiğim kadarıyla, evrenseldir. Ama, aynı zamanda, bu irticali örneklerin düşündüreceği gibi, kullanılan gerçek kavramlar bir gruptan ötekine ve çoğunlukla da keskin biçimde değişir.

Bireyin, sınırlı, tekil, az çok bütünleşmiş dürtülere bağlı ve bilişsel bir evren, ayrıksı bir bütün olarak örgütlenmiş bilinç, duygu, yargı ve eylemin dinamik merkezi ve bu tür bütünlere ve onun toplumsal ve doğal geri planına karşı çelişkili biçimde kurgulanmış olduğuna ilişkin Batılı kavram, bize ne kadar kök salmış gibi gelse de, dünya kültürleri bağlamında biraz kendine özgü bir görüştür. Yüceltilen empatinin gerçekte ima ettiği gibi başkalarının deneyimini böyle bir kavram içine yerleştirme girişimi yerine, onları anlamaya çalışmak, bu kavramı bir yana bırakarak onların deneyimini onların kendi birey anlayışları içine yerleştirmeye çalışmayı gerektirir. Ve Cava, Bali ve Fas için, en azından, bu anlayış yalnız bizim anlayışımızdan çok farklı olmakla kalmaz, birbirlerininkinden de bir o kadar dramatik ve hiç de daha az öğretici olmayacak biçimde farklıdır.

II

Ellili yıllarda çalıştığım Cava'da, küçük, derme çatma, denizden uzak bir tür il merkezini araştırdım. İki gölgesiz sokak, beyaz badanalı ahşap dükkânlar ve bürolar, hatta onların arkasında, keşmekeş içinde, daha da dayanıksız bambu, kırık dökük kulübeler ve hepsini çevreleyen kocaman bir yarımdaire biçiminde yoğunlaşmış pirinç kâsesi köyler. Toprak azdı, iş kıttı, siyaset istikrarsızdı, sağlık koşulları kötüydü, fiyatlar yükseliyordu ve yaşam bütün olarak pek vaatkâr değildi, bir tür sarsıntı içinde durgunluk vardı; bir zamanlar, buraya karakterini veren modernlikten ödünç alınmış parçalarla geleneğin tüketilmiş kutsal emanetlerinin bu garip karışımını düşünerek ifade ettiğim gibi, gelecek, geçmiş kadar uzakta görünüyordu. Gene de, bu çöküntü yaratan sahnenin ortasında, çok şaşırtıcı bir entelektüel canlılık vardı, varoluşun bilmecesini temeline kadar izleyip çözmek isteyen, hem de popüler ve gerçekten de felsefi bir tutku. Yoksul köylüler iradenin özgürlüğü konusunu tartışırlardı, okuma yazma bilmeyen tüccarlar Tanrı'nın niteliklerini, sıradan işçilerin akılla tutkunun ilişkisi, zamanın doğası veya duygularının güvenilirliği hakkında teorileri vardı. Ve, belki de, en önemlisi, birey sorunu –doğası, işlevi ve eylem kipi– kendi aramızda gerçekten de ancak en makbul

ortamlarda bulabileceğimiz türden mütefekkir bir yoğunlukla tartışılmaktaydı.

Bu tefekkürün izlediği yolu belirleyen, dolayısıyla onun sınırlarını tanımlayan merkezi düşünceler ve Cavalıların bireyin ne olduğuna ilişkin anlayışları, temelde dinsel olan iki zıtlık dizisiyle düzenlenmişti; biri "içerisi" ile "dışarısı"nın zıtlığı, öteki "incelmiş" ile "kaba"nın zıtlığıydı. Bu sözler, elbette, kaba ve belirsiz; terimlerin gerçek içeriklerini belirlemek, anlam tonlarını ortaya koymak, bütün tartışmanın ne olduğunu anlamayı gerek. Ama bunlar birlikte, kuramsal olmaktan uzak biçimde, Cavalıların gerçekten birbirlerini ve elbette kendilerini algıladıkları anlamları oluşturan, bireyin ayırt edici kavramsallaştırmasını ortaya koyarlar.

"İçerisi/dışarısı" sözleri, *batin* ile *lair* (gerçekte İslam mistisizmi sufilikten ödünç alınan terimlerdir ama yerel anlamlar kazanmışlardır), bir yandan hissedilen insan deneyiminin gerçekliğine, bir yandan da gözlemlenen insan davranışı gerçekliğine atıfta bulunurlar. Bunların, hemen söylemeyim ki, bizim anladığımız biçimleriyle "ruh" ve "gövde"yle ilişkisi yoktur, çünkü oldukça farklı imlemelerle gerçekten de farklı sözlerdir. *Batin*, "içerisi" sözcüğü, gövdeden manevi olarak ayrı veya ayrılabilen başka bir kapsülleştirilmiş mevkiye veya bir biçimde bağımlı bir birime değil, genel anlamıyla insanın duygusal yaşamına atıftır. Doğrudan olgusal somutluktan algılanan, belirsiz, akışkan, öznel duygulardan oluşur, ama en azından kökeninde, böylece özelliklerini sildiği bireysellikle bütün bireylerde özdeş kabul edilir. Benzer biçimde, *lair*, "dışarısı"nın, nesne olarak, hatta deneyimlenen nesne olarak gövdeyle ilişkisi yoktur. *Lair*, daha çok, insan yaşamının, bizim kültürümüzde katı davranışsalcıların kendilerini incelemekle sınırladığı –dışsal eylemler, hareketler, tavırlar, konuşma– kısma atıftır ve gene özünde bir bireyden ötekine değişmez olduğu kabul edilir. Bu iki olgu dizisi –içsel duygular ve dışsal eylemler– böylece birbirinin işlevi olarak değil de bağımsız olarak uygun biçimde düzenlenmesi gereken bağımsız varoluş gerçeklikleri olarak kabul edilir.

Bu "uygun biçim"le bağıntısı içinde "saf", "incelmiş", "cilalanmış", "duyarlı", "nazik", "zeki", "medeni", "yumuşak" anlamına gelen *alus* ile "kaba", "incelmemiş", "medeni olmayan", "duyarsız", "vahşi" anlamına gelen *kasar* birbiriyle ilişki kurar. Amaç, bireyin iki ayrı alemde de *alus* olmasıdır. İçsel alemde, bu, tamamı değilse de çoğu mistik olan dinsel disiplinle elde edilir. Dışsal alemde ise, burada kuralları yalnız olağanüstü biçimde incelmiş olmayıp bir tür hukuk gücüne de sahip olan adabı muaşeretle elde edilebilir. Medeni insan duygusal yaşamını meditasyon

yoluyla bir tür sürekli çaba olacak biçimde inceltir; adabı muaşeretle hem bu yaşamı dışsal bozulmalara karşı korur, hem de dışsal davranışını, biraz da koreografik hareketler ve ayarlanmış konuşma biçiminin kalıp haliyle ötekilere bilinebilir gelen, rahatsız edici olmayan, seçkin görünecek biçimde düzenler.

Daha eklenecek çok şey var, çünkü bunlar hem ontoloji hem de estetikle ilintilidir. Ama bizim sorunumuzla ilgili olduğu kadarıyla, sonuç, öznenin, yarı gösterilmeyen duygular, yarı hissedilmeyen jestlerle, iki yönlü algılanışıdır. Durulmuş duyguların içsel dünyası ve biçimlenmiş davranışların dışsal dünyası birbiriyle keskin biçimde ayrılmış gerçeklikler olarak karşılaşırlar ve, deyim yerindeyse, yalnızca kısa süreli bir konum olan belirli bir birey, bu karşılaşmada, onların daimi varoluşunun, daimi ayrılığının ve daimi olarak kendi düzenleri içinde tutulmaları gereğinin geçici bir ifadesi olur. Ancak, sizler de, benim gördüğüm gibi, genç bir adamın, karısı –gerçekte çocukluğundan itibaren büyüttüğü ve yaşamının merkezi olan kadın– aniden ve beklenmedik biçimde öldüğünde, herkesi bildik bir gülücükle selamlamasını ve karısının yokluğu nedeniyle formel özürleri dile getirişini ve mistik tekniklerle, kendisinin ifade ettiği biçimiyle duygularının tepelerini ve vadilerini düz, açık bir ova gibi düzlemeye çalıştığını (bana, "yapmanız gereken bu" demişti, "içerde ve dışarda yumuşak olmak") görseniz, bizim derin duyguların özünden gelen dürüstlük ve kişisel içtenliğin ahlaki önemine ilişkin kavramlarımız karşısında, kişiliğin, ne kadar sizin için ulaşılmaz olsa da, kendi içindeki kuvvetiyle böyle kavramsallaştırılması olanağını ciddiyetle ve takdirle karşılardınız.

III

Hem o kadar sapa ve umutsuz olmayan bir başka küçük taşra kasabasında, hem de daha sonra müzik aletleri yapımında fazlasıyla yetenekli bir dağ köyünde çalıştığım Bali, elbette, birçok yönüyle Cava'ya benziyordu; onunla onbeşinci yüzyılın ortak kültürünü paylaşıyordu. Ama, daha derinde, Cava en azından ismen İslamlaşmışken, Bali Hinduluğu sürdürdüğünden oldukça farklıdır. Eşit oranda Hindu, Budist ve Polinezyalı olan, gelişimi az çok Cava'dan kopmuş, çetrefil ve takıntılı ritüel yaşam, Hint ruhunu da, biraz önce Cava için anlattığım biçimde tefekkürcü, fenomenolojik ve hatta suskun kılmaktadır; Bali'de dünyayı şaşırtacak ölçek ve gösteriş düzeylerine erişmiş, karşılaştırırsak Balililer birey konusunda

çok daha dramaturjik bir halk yapmıştır. Cava'da felsefe olan Bali'de tiyatrodur.

Bali'de, sonuç olarak, kişisel ifadelerin bütün yönlerini, her şeyin kişiye özel olduğu, bireyin karakteristik bütün yönlerinin, fiziki, psikolojik veya biyografik olarak ona tanınan, dolayısıyla, daima köylü olan Bali yaşamı yararına susturulduğu noktaya kadar stilize eden sistematik bir çaba vardır. Yaşamı sürdüren, aktörler değil, oyundaki kişiliklerdir; gerçekten de, sözcüğün gerçek anlamıyla, var olanlar aktörler değil, oyun kişileridir. Fiziki olarak insanlar gelir ve giderler, onlar, tarihin tesadüfleri içinde kendi kendilerine bile ciddi bir önem atfetmeyen yalın vukuatlardır. Ama taktıkları maskeler, yer aldıkları sahne, oynadıkları rol ve en önemlisi yer aldıkları oyun kalır ve, özne bir yana, dış görünüşüyle değil de özüyle her şeyi içine alır. Shakespeare'in ölümlülük karşısında eylemin boşluğuna ilişkin deneyimli tiyatrocu görüşü –bütün dünya bir sahne ve bizler gösterişle vadesini doldurmaktan tatmin olan zavallı oyuncularız vb.– burada anlamsızdır. Kandırmaca yoktur, elbette oyuncular yok olur, ama oyun yok olmaz ve önemli olan oyuncu değil, oyundur.

Bütün bunlar, antropologun ruhsal çokyönlülüğüyle bir biçimde kavradığı genel anlayış içinde değil, hemen gözlemlenebilen bir dizi simgesel biçim aracılığıyla gerçekleştirilirler; gelişmiş bir işaretleme ve unvan repertuarı vardır. Balililer insanın bir başkasına (veya elbette kendisine) atfedebileceği, onun başkalarına göre yerini belirleyen, en azından yarım düzine bağlayıcı, sabit ve mutlak ana etiket türüne sahiptir. Doğum sırası işaretleyicileri, akrabalık terimleri, kast lakapları, cinsiyet göstergeleri, çocuksanlılıklar* ve benzerleri vardır ve bunlar basit, kullanışlı adlandırmalar koleksiyonundan ibaret değildir, ayrı ve birleşik, içsel olarak fazlasıyla karmaşık bir terminoloji sistemi oluştururlar. Bu işaretleme veya unvanlardan biri (veya yaygın olduğu üzere birkaçı bir arada) kullanıldığında, o kişinin özel, değişimden fazlasıyla uzak, kültürel odaktaki geçici konumunda tuttuğu yer, sabit bir örüntü içindeki belirli yeri tanımlanır. Bali'de birini, kendinizi bir başkasına tanıtmak, dolayısıyla, onun bildik karakterler içindeki yerini belirtmektir –"kral", "büyükanne", "üçüncü doğmuş", "Brahman"– ve toplumsal drama, kaçınılmaz olarak, tiyatro kumpanyalarının yol ilanları gibi –*Charley's Aunt* veya *Springtime for Henry*– kotarılmaktadır.

Bu drama, elbette, içinde fars ve onun bazı öğeleri varsa da, özellikle **kılık** değiştirmiş bir fars değildir. Hiyerarşinin temsil edilmesi, statü

* **Çocuksanlılık**: Babayı/anneyi çocuğunun adıyla çağırma geleneği, teknonim. (ç.n.)

tiyatrosudur. Ama bu niteleme, eleştirel olsa da, burada ikna edici değildir. Somut olan yön, yapısıyla ve işleyiş kipiyle terminoloji sisteminin, insanları, özel kaderleri olan tekil yaratıklar olarak değil, uygun biçimde temsil eden türe ait tip olarak sunan bir görüş oluşturmasıdır. Bunu nasıl yaptıklarını, bireysel –biyolojik, psikolojik, tarihi– varoluşun yalın maddi niteliklerini standartlaşmış statü nitelikleri lehine nasıl göz ardı ettiğini görmek, ayrıntılı çözümleme gerektirir. Ama belki basitleştirilmiş tek örneğin basitleştirilmiş hali örüntüyü ortaya koymaya yetebilir.

Bütün Balililere doğum sırası adı denilen adlar verilir. Bunlar dört tanedir, 'ilk doğan', 'ikinci doğan', 'üçüncü doğan' ve 'dördüncü doğan'; sonra başa dönülür, yani beşinci doğan için gene 'ilk doğan' denir, altıncı doğan 'ikinci doğan'dır ve böyle devam eder. Dahası, bu adlar çocukların kaderlerinden bağımsız olarak takılır. Ölen çocuklar, hatta ölü doğanlar bile sayıya dahil edilir ve, gerçekte, halen doğum oranının ve ölüm oranının yüksek olduğu toplumda, adlar somut bireylerin doğum ilişkileri konusunda güvenilir bilgi vermekten uzaktır. Yaşayan çocuklar dizisi içinde 'ilk doğan' gerçekte ilk de olabilir, beşinci veya dokuzuncu da, veya, eğer arada kayıp varsa, 'ikinci doğan' gerçekte daha büyük olabilir. Doğum sırası adlandırma sistemi bireyleri birey olarak tanımlamaz, bunu amaçlamaz da; sistemin bütün üreyen çiftler için ortaya koyduğu, doğumların birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncülerin ardışık çevrimini ve kalıcı form içinde sonu gelmeyen dört aşamalı suretini oluşturmasıdır. Fiziki olarak insanlar ortaya çıkar ve geçici nitelikleri gereği kaybolurlar, ama onlar toplumsal anlamıyla sonsuza kadar 'birinci', 'dördüncü' olarak yaşayan figürlerdir ve tanrıların zamansız dünyasından aramıza gelip ölerek gene oraya dönenlerin yerini tutarlar. Bütün bu adlandırma ve lakap sisteminin aynı işlevi taşıdığını savlıyorum: Bunlar insanlık durumunun ezeli, sahne ışığı altındaki mevcut öğeleri olarak en zaman-yoğun özelliğini temsil etmektedirler.

Balililer bu anlamda daima belirsiz ve tanımlanamaz bir sahnede de değillerdir. Bu durum gerçekte onların yakın-deneyim kavramlarından biri, *lek* ile tam olarak özetlenmiştir. *Lek* çeşitli şekillerde çevrilmiş veya yanlış çevrilmiştir (en yaygın teşebbüs 'ayıp'tır), ama o, gerçekte, bizim sahne korkusu dediğimiz kavrama yakındır. Sahne korkusu, elbette ki, aktörün kendi rolünde ortaya koyması gereken estetik yanılsamanın, yeteneksizlik veya öz-denetim eksikliğinden ya da belki tamamen kaza eseri yaratılamayacağında bağlanır. Estetik mesafe çöker, seyirciler (ve aktör) Hamlet'in görüntüsünü kaybedip tekrar yakalar, bütün ilgililer bu aktör suretinin acınası Danimarka prensi yorumundan rahatsızdır.

Bali'de de durum aynıdır: Korkulan şey, kişinin, kültürel mevkiinin koşulladığı kamuoyu nezdindeki edimini berbat etmesi ve bireyin bizim verebileceğimiz adla –ama böyle bir şeye inanmayan Balililer elbette bu adlandırmayı kullanmaz– kişiliğinin onun standartlaşmış kamusal kimliğiyle uyuşmamasıdır. Bu durum, bazen olduğu gibi, ortaya çıktığında, o anın somutluğu dayanılmaz azabıyla kesinlikle hemen fark edilir ve insanlar aniden ve istemeden birer mahluk olurlar, birini çıplak görmüş gibi karşılıklı olarak utanca gömülürler. Bu, yanlış yapma korkusudur, toplumsal ilişkileri inceltilmiş dar yolları içinde tutan günlük yaşamın olağanüstü ritüelleşmesinden kaynaklanıyor olabilir ve dramatik özneyi en tutkulu törenlerin somutluk ve kendiliğindenliği karşısında yüz yüze ilişkilerde bütünüyle silinemeyen zımni ve tahripkâr tehditlerden korur.

IV

Fas, Doğu Asyalı ve nemli değil, Ortadoğulu ve kurudur, dışa dönük, akıcı, eylemci, erkek, hata karşısında informel, barları ve sürüleri olmayan Vahşi Batı tarzı bir yer ve bir başka özne kazanıdır. Orada altmışların ortalarında başlayan çalışmam, Orta Atlas Dağları'nın eteklerinde, Fez'in yirmi mil güneyinde, orta büyüklükte bir kasaba veya küçük bir şehir denilecek yerdeydi. Burası eski, muhtemelen onuncu yüzyılda, anlaşıldığı kadarıyla daha da eskiden kurulmuş bir yerdir. Duvarları, kapıları, klasik Müslüman şehrinin insanları ibadete çağıran ince minareleriyle, uzaktan bakıldığında şirin bir yer, zeytinliklerin derin deniz yeşili vahasına yerleşmiş, biçimsiz elips şeklinde kör edici bir beyazlıktır, hemen arkasında tunç ve kayalık dağlar yükselir. Yakına gelindiğinde o kadar gönül çelici değildir ama daha heyecan vericidir: Dörtte üçünün sonu bir yere varmayan, kaldırıma yapışmış dükkânlarla duvar gibi yapılar arasına sıkıştırılmış bir geçitler ve çıkmaz sokaklar labirenti, fazlasıyla ayırt edilebilen, şaşırtıcı olduğu kadar farklı cinsten insanla doludur. Araplar, Berberiler ve Yahudiler; terziler, çobanlar ve askerler; bürolarından çıkan insanlar, pazardan çıkan insanlar, aşiretten insanlar; zengin, çok zengin, fakir, çok fakirler; yerliler, göçmenler, Fransız taklitleri, bükülmez Ortaçağcılar ve bir yerlerde, 1960 resmi nüfus sayımına göre, işsiz bir Yahudi pilot – şehir karmakarışık bireylerin, en azından benim gördüğüm en hoş örneklerini barındırır. Sefru'nun yanında (adı bu), Manhattan monoton görünür.

Ama hiçbir toplum birbiriyle bilordo topu gibi tokuşan bu kadar anonim yabansıdan oluşmaz ve Faslılar da insanları birbirinden ayırt

edecek simgesel anlamlara ve kişi olmanın ne anlama geldiğine dair bir fikre sahiptir. Bu anlamlardan temel olanı –tek olanı değil, ama bence en önemlisi ve burada özellikle sözün etmek istediğim– Arapça'da *nisba* denilen özel bir dilbilim biçimidir. Sözcük üç harfli n-s-b kökünden gelir ve "atama", "atıf", "isnat", "ilinti", "ilişki", "bağlantı", "akrabalık" anlamlarını verir. *Nsib* "hısım" demektir; *nsab* "atama" veya "suçlama"; *munasaba* "ilişki", "analoji", "iletişim"; *mansub* "ait olan", "özgü" demektir ve *nassab*'tan (soy araştıran) *nisbiya*'ya ([fiziki] görelilik) kadar en az bir düzine türetmesi vardır.

Nisba'nın kendisi bir ismi bizim aidiyet sıfatı dediğimiz biçime dönüştüren morfolojik, gramatik ve semantik bileşimi anlatır, ama Araplara göre yalnızca *i* (dişili *iya*) eklenmiş bir başka tür isimdir: *Sefru – Sefruvi* Sefrulu demektir; *Sus*, Fas'ın güneybatısında bir bölge, *Susi* ise bu bölgeden gelen kişidir; *Beni Yazga*, Sefru yakınında bir aşiret, *Yazgi* bu aşiretin üyesi; *Yahud* halk olarak Yahudiler, Yahudilik, *Yahudi* ise Yahudi olan; *Adlun* önde gelen Sefrulu ailenin adıdır, *Adluni*, bu aileden olan, ailenin üyesi demektir. İşlem bu az çok doğrudan "etnik köken bildirme" kullanımıyla sınırlı değildir, kullanımı bir kişiye kişisel özellikler vermekte olduğu gibi geniş bir alana da yayılır. Örneğin, meslek (*hrar*/ipek – *hrari*/ipek tüccarı), dini mezhep (*Darkava*/mistik kardeşlik – *Darkavi*/bu kardeşliğe alınmış kişi veya manevi statü; *Ali*/Peygamberin damadı – *Alevi*/Peygamberin damadından, dolayısıyla Peygamberin soyundan gelen) gösterir.

İmdi, *nisba* kişisel adlara da takılma eğilimi gösterir – Umar El-Buhadivi, Buhadu aşiretinden Umar'dır, Muhammed El-Sussi, Sussi bölgesinden Muhammed'dir – ve bu tür sıfat kuran nisbet ekleri, yaygın biçimde bireyin kimliğine ilişkin bir damgaya dönüşür. *Nisba*sı bilinmeden tanınan veya bilinen bir insan örneğine hiç rastlamadım. Gerçekten de, Sefrululer bir insanın zenginliğini, ne kadar süredir oralarda olduğunu, kişisel karakterini veya tam olarak nerede yaşadığını bilemeyebilirler, ama *nisba*sını –Sussi veya Sefrulu, Buhadivi veya Adluni, Hrari veya Darkavi– bilirler. (Akraba olmayan kadınlar hakkında bütün bilgisi – veya bilmesine izin verilen bilgi de– bundan ibaret olabilir.) Sefru sokaklarında birbirleriyle tesadüfi veya sıkı ilişkisi olanlar bu tanımları onları çevreleyen topluma atfedilen cemaat ilişkilerinden edinirler. Onlar bağlama ait kişiliklerdir.

Ama durum bundan daha radikaldir; *nisba*lar insanların ilişkilerini bağlama göre belirler, fakat bağlamlar da göreli olduğundan *nisba*lar da görelidir ve, böyle ifade edebilirsek, her şey ikinci bir güce bağlıdır: Kuru-

lan akrabalık bağlarına. Böylece, bir düzlemde, Sefru'daki herkes aynı *nisba*ya sahiptir veya bu potansiyele sahiptir, yani Sefruvi'dir. Ama Sefru içinde bu *nisba*, ayırt edici olmadığından, bir kişinin tanımı olarak kullanılmaz. Ancak Sefru dışında ve belirli bağlama ait bir ilişki tanımlayıcı olur. Sefru içinde o Adluni, Alevi, Meghravi, Ngadi, her neyse odur. Aynı şekilde, bu kategoriler içinde, örneğin Sefru Alevilerinin kendilerini diğerlerinden ayırt eden on iki farklı *nisba*sı vardır (Şakibiler, Zuiniler ve diğerleri).

Bütün bu ilişkiler düzenli değildir: Hangi düzlem veya türde *nisba* kullanılmasının geçerli ve uygun olacağı duruma bağlıdır. Sefru'da yaşayıp Fez'de çalışan, ama çevrede yerleşmiş olan Beni Yazga aşiretinden, aşiretin Vulad Ben Ydir kesiminin Taghut alt kolunun Hima soyundan geldiğini bildiğim bir adam, Fez'deki iş arkadaşları tarafından Sefruvi olarak bilinir, Sefru'daki bütün Yazghi olmayanlar için bir Yazgi ve Beni Yazga'dan olup Vulad Ben Ydir'den olmayanlar için de Taghutidir. Öteki Taghutiler onu Himivi olarak bilirler. Bu örnekte tanımlar buraya kadardır, ama başka örneklerde burada kalmayıp her yönde devam edebilir. Bir arkadaşımız Mısır'a gitmiş olsa, Kuzey Afrika için Arapça'da oluşturulan *nisba* ile Magribi olacaktı. Kişilerin toplumsal bağlama yerleştirilmesi ikna edicidir ve, tuhaf biçimde, metodolojik değilse de sistematiktir. İnsanlar kökenlerinden bağımsız, tekil olarak adlandırılmış biçimde, fiziki bütünlükleriyle dolaşmazlar. Fas'ta insanlar gerçekten de bireycidirler, ama kimlikleri çevrelerinden edindikleri düzene atfen tanımlanır.

Cava'daki içerisi/dışarısı, ince/kaba türleriyle gerçekliğin fenomenolojik bölümlenmesi ve Bali'deki mutlak unvan sistemi gibi, *nisba* yoluyla –içeriği doldurulması gereken çerçeve gibi– kişileri tanımlama yöntemi de yalıtık bir âdet değildir, toplumsal yaşamın toplam örüntüsünün bir parçasıdır. Bu örüntüyü, ötekilerde olduğu gibi, veciz biçimde özetleyerek karakteristiğini ortaya koymak zordur, ama, elbette, belirgin özelliklerinden biri, çeşitli toplumsal oluşumlar içindeki insan çeşitliliğinin keşmekeş canbazlığı içinde özel olanları ayırt etmek için özenle uygulanmasıdır – sokaklardaki bütün kozmopolitliğe karşılık, (en çarpıcı işareti ünlü kadın ayrımcılığında görüldüğü üzere) evdeki katı cemaatçiliği ortaya koyar. Bu durum, gerçekten de, toplumsal örgütlenmenin, farklı biçimlerde ve renklerde düzensiz olarak bir araya gelmiş parçacıklardan oluşan ve bir arada bireysel farklılıkların en azından dokunulmamış kaldığı bütünselliği yaratan yapısından, genel olarak Ortadoğu'nun karakteristik özelliği diye kabul edilen, mozaik denilen sistemden kaynaklanır. Fas toplumu, farklılıklarıyla baş etmek için, onları kastlar, yalıtık aşiretler,

ayrı etnik gruplar olarak mühürlemez veya farklılıklarını, huzursuz biçimde olsa da, zaman zaman hepsinin az çok tecrübe ettiği ortak adlandırma olarak ulusallık kavramı ile örtbas etmez. Farklılıklarla, insanların benzemeyen yönleriyle tanımlandığı ve ne kadar koşullara bağlı olsa da onlar aracılığıya –iş, dostluk, siyaset, ticaret– bağlar kurdukları, özenle belirginleştirilmiş –evlilik, inanç ve diyetten hukuk ve eğitime kadar uzanan– bağlamları ayırt ederek baş eder.

Böyle bir toplumsal örüntüde, toplumsal bağlam ve göreliliğe ait olan ama terimlere –aşiret, memleket, dil, din, aile– işaret eden benlik kavramının, yaşamın daha özel ve yerleşik sahalarında gelişen derin ve kalıcı bir titreşime sahip oluşu özellikle geçersiz sanılabilir. Gerçekten de, toplumsal örüntü bu benlik kavramını fiilen üretmektedir, çünkü insanların birbirleriyle temas kurdukları kategorilere ait, anlamı tamamıyla genel, mozaik içindeki durum ve konumdan kaynaklanan bir ilişki yaratır ve saf kategorilerin bağımsız içeriğini, yaşam biçimleri deneyiminin öznel anlamlarını, dairelerde, tapınaklarda ve çadırlarda saklanan bir özellik olarak bir yana koyar. *Nisba* ayrımı daha özel veya genel olabilir, mozaik içindeki konumu kaba veya ince biçimde belirleyebilir ve değişen her türlü koşula göre benimsenebilir. Ama, kural olarak, ilgili oldukları insana özgülük bakımından, onun neye benzediği yolunda en kaba, dıştan çizilen hatlardan fazlasını iletemezler. Birine Sefruvi demek, ona San Fransiscolu demekten farksızdır, onu sınıflar ama tipini ele vermez, onun portresini çizmeden onu bir konuma yerleştirir.

Nisba sisteminin, insanları içsel olduğu varsayılan karakteristikleriyle (konuşma, soy, inanç, köken ve diğerleri) tanımlayan bir çerçeve yaratma kapasitesi vardır ve gene bu karakteristiklerin etkisini, Fas'ta benlik fikrinde o kadar mekrezi bir yer tutan, insanların pazarlarda, dükkânlarda, bürolarda, tarlalarda, kahvelerde, hamamlarda ve yollarda kurdukları pratik ilişkilerde belirleyen ve asgariye indiren odur. *Nisba* tipi kategorileştirme, paradoksal olarak, toplumsal ilişkilerde bir aşırı bireycilik yaratır, çünkü kimlikler –Yazgiler, Adluniler, Buhadiviler veya diğerleri– hakkında ancak belirsiz bir taslak sağlamaktadır ve bu belirsizlik, kalan bilginin, yani her şeyin, etkileşim sürecinin kendisi tarafından doldurulmasını gerektirir. Mozaiğin işlemesini sağlayan, insanın başkalarıyla ilişkilerinde bütünüyle pragmatik, uyumcu, fırsatçı ve genel olarak *ad hoc* –tilkiler arasında bir tilki, timsahlar arasında bir timsah gibi– davranabilmesini, insanın kim olduğunu unutma riski almadan ilişki kurabilmesini sağlayan güvendir. Benlik asla tehlikeye girmez, çünkü yaratılış ve ibadetin somut bilgileri dışında, yalnızca koordinatları dışa vurulur.

V

İmdi, benlik konusunda, yaklaşık doksan milyon kişinin duygularına ilişkin bu biraz soluksuz açıklamaları ortalığa salmamın ve kuşkusuz daha fazlasını didiklememin ortaya çıkardığı düzinelerle açık ucu toparlamaya çalışmak yerine, bütün bunların bize ne anlattığı veya uygun biçimde ele alındığında Cava, Bali ve Fas'ta 'yerlinin bakış açısı' hakkında ne anlatabileceği sorununa dönelim. Simgesel kullanımları tanımlarken, algıları, duyguları, anlayışları, deneyimleri mi tanımlıyoruz? Ve hangi anlamda? Bu durumda, insanların birbirine göre tanımlandığı semiyotik anlamları anladığımızı iddia ederken neyi iddia etmiş oluyoruz? Sözleri bildiğimizi mi, zihinleri bildiğimizi mi?

Bu soruya cevap verirken, sanırım, bu çözümlemelerde ve, gerçekten de, Malinowski'ninkiler dahil, bütün benzer çözümlemelerde önce karakteristik entelektüel davranışı, içe dönük kavramsal ritmi, yani yerelin yereli en özel ayrıntı ile evrenselin evrenseli en genel yapı arasındaki sürekli diyalektiği, onları aynı anda görecek biçimde dikkate almamız gerekiyor. Cavalı, Balili veya Faslı benlik duygusunu açığa çıkarmaya çalışırken, insan en iyi etnografileri bile bir okuma denemesine dönüştüren egzotik ayrıntılar (sözlük antitezleri, kategorik şemalar, morfofonemik dönüşümler) ile en yavanlarını bile biraz anlaşılmaz kılan kapsamlı karakterizasyon türü ('dingincilik', 'dramatizm', 'kavramsalcılık') arasında huzursuz biçimde salınıp duruyor. Onu gerçekleştiren parçalardan bütünü kavramak ve onu harekete geçiren bütünden parçaları kavramak için ileri geri giderek, onları, bitmez tükenmez bir entelektüel hareketle, birbirinin açıklamasına dönüştürmeye çalışıyoruz.

Bütün bunlar ve elbette şimdi Dilthey'in hermenötik döngü adını vermesiyle bildik hale gelen izlek ve benim buradaki savım, böylece, başka halkların düşünce kiplerine nüfuz etmenin, edebi, tarihi, filolojik, psikoanalitik veya *Kitabı Mukaddes* yorumları olsun veya günlük deneyimlerin sağduyu gibi informel anlamlandırmaları olsun, sadece bunun etnografya yorumlamalarında merkezi rol oynadığından ibaret. Beyzbol oyununu izlemek için insan sopa, vuruş, vuruş sırası, sol kanat oyuncusu, sıkıştırma oyun, asılan eğim ve daraltılmış iç alan nedir ve bütün bunların birer öğesi olduğu oyun nedir bilmek zorunda. Leo Spitzer gibi *explication de texte* türü bir eleştirmen Keats'in "Ode in a Grecian Urn"ünü yorumlamaya girişti̇ğinde, kendisine "bütün şiir neyi anlatıyor?" ve "Keats tanımladığı ölü külü kavanozu üstünde gerçekten ne gördü (veya bize neyi göstermeyi seçti)?" gibi alternatif soruları tekrar tekrar kendi-

sine sorar ve, sonuçta, şiiri tarihsel olana karşı estetik algı kipinin bir zaferi olarak okuyan genel gözlemler ve özel savlarla ilerleyen bir sarmal üretir. Aynı şekilde, benim gibi bir anlam ve simge etnografı bazı halkların bireyi nasıl algıladığını bulmaya girişti̇ğinde, kendisine "yaşamlarının genel biçimi nasıl?" ve "bu biçimin vücut bulduğu araçlar gerçekte neler?" sorularını sorarak ileri geri gider ve, sonuçta, bireyi bir bileşim, kimlik veya örüntü içinde bir nokta olarak görüyor oldukları kavramıyla benzer tür bir sarmala ulaşır. Bali dramatizmini bilmezseniz, *'lek*'in ne olduğu hakkında, aynı beyzbolun ne olduğunu bilmezseniz yakalayıcının eldivenini bilemeyeceğiniz gibi, fazla bilgi edinemezsiniz. Ve Spitzer'in kendi fomülleştirmesini kullanırsak, Keats'in Platonizmi'ni bilmezseniz, 'Attika biçimi', 'sessiz form', 'sessizliğin gelini', 'soğuk pastoral', 'sessiz ve yavaş zaman', 'sakin kale' veya 'tınlamayan güfteler' benzeri parça parça sözlerde yakalanan "düşüncenin entelektüel dokusu"nu kavrayamayacağınız gibi, mozaik türü toplumsal örgütlenmeyi bilmezseniz *nisba*yı da öğrenemezsiniz.

Kısacası, başka halkların öznellikleri hakkındaki açıklamalar, iddialara başvurmadan, ancak egonun yok edilmesi ve dostluk duygusuyla, olağan kapasiteler olarak kurgulanabilir. Bu yönüyle, olağan kapasiteler, elbette, insanların yaşamlarına girmemizi hoş göreceklerini ve bizi konuşmaya değer kimseler olarak kabul edeceklerini beklersek, irfanları kadar elzemdir. Burada kesinlikle duyarsızlıktan söz etmiyorum ve öyle görünmediğimi umarım. Ama insanın kendisine bilgi veren kişiden aldığı kesin veya yarı kesin anlam ne olursa olsun, hep söylendiği gibi, gerçek olduğu gibi kabul edilmesinin sağladığı deneyimden gelmez, bu onların değil, sizin biyografinizin parçasıdır. Bu, söz konusu kabulün insana geliştirme olanağı sağladığı, benim simge sistemi adını verdiğim, onların ifade kiplerini anlamlandırma yeteneğinden gelir. Bir kez daha o tehlikeli sözcüğü kullanırsak, yerlilerin içsel yaşamının formunu ve yarattığı baskıyı anlamak, komünyona katılmaktan çok bir atasözünü kavramaya, bir hayali yakalamaya, bir şakayı kaçırmamaya veya, önerdiğim gibi, bir şiiri okumaya daha çok benzer.

II. Kısım

4
Kültürel Sistem Olarak Sağduyu

I

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* adını verdiği, çok erken döneme ait bir kavramsal oyunlar ve beklenmedik metaforlar albümünde dili bir şehre benzetir:

> "[Didaktik amaçlarla ürettiği eksikli dilleri kastederek...] ...Dillerin yalnızca buyruklardan oluştuğu olgusu sizi tedirgin etmesin. Eğer bunun, onların tam olmadıklarını gösterdiğini söylemek istiyorsanız, kendinize, bizim dilimizin tam olup olmadığını – onun, kimyanın sembolizmi ve bölünemez küçüklükler temelli hesap sisteminin onda içerilmeden önce öyle olup olmadığını sorun; çünkü bunlar, sözün gelişi, dilimizin varoşlarıdır (ve bir kasaba bir kasaba olmadan önce kaç ev ya da caddeden oluşur). Dilimiz eski bir kent gibi görülebilir: Küçük cadde ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden, çeşitli dönemlerden ilavelerle evlerden ibaret bir labirent; ve bu da düzenli sokaklar ve aynı tarz evlerle, çok sayıdaki yeni kasabayla çevrilidir."[1]

1) L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe, New York, 1953, s. 8; Anscombe'un çevirisini biraz değiştirdim. (Türkçesi *Felsefi Soruşturmalar*, çev.: Deniz Kanıt, Küyerel Yay., 2000, s. 19'dan alınmıştır; ç.n.)

Bu imgeyi kültürü kapsayacak biçimde genişletirsek, antropologların geleneksel olarak eski şehri kendi yurtlukları olarak gördüklerini, onun tesadüflerle yüklü çıkmaz sokaklarında oranın bir tür kaba haritasını çıkarmak için dolaştıklarını ve ancak çok sonraları onun her zaman kalabalıkların biriktiği bir yermiş gibi görünen banliyölerini merak ederek eski şehirle bağlantılarını (Varoş/Banliyöler şehrin içinde mi gelişip büyümüştür? Onların ortaya çıkması değişiklik yaratmış mıdır? Sonunda şehri yutacaklar mıdır?) ve bu tür mütenazır yerlerde yaşamın nasıl olabileceğini araştırmaya başladıklarını söyleyebiliriz. Antropologların geleneksel olarak araştırdıkları türden geleneksel toplumlarla içinde yaşadıkları modern toplumlar arasındaki fark, yaygın olarak ilkellik diye ifade edilmiştir. Ama bu farkın, savunmacı ve sakınımsız düşünce ve eylem sistemlerimizi oluşturan yerleşmiş uygulamalar, benimsenmiş inançlar, alışılmış yargılar ve öğretilmemiş duygulara ilişkin eski ihtilaf çevresinde bir derece farkı olduğu söylenmelidir, bunlar –fizik, çok sesli müzik, varoluşçuluk, Hıristiyanlık, mühendislik, hukuk kuramı, Marksizm– bizim çevremizde o kadar öne çıkan özelliklerdir ki onların veya benzerlerinin olmadığı bir toplumu hayal edemeyiz.

Elbette Tikopia'da veya Timbuktu'da kimya yoktur ve hesap namına az şey bulunmaktadır ve Bolşeviklik, ufukta kaybolma noktası bulunan perspektif, Teslis inancının kişiliğin öz niteliklerine ilişkin birlik doktrinleri ve zihin-gövde incelemeleri sorunu, açıkçası, evrensel yayılım gösteren olgular değildir. Gene de, bizler ve özellikle de antropologlar, bu olgulardan yola çıkarak, bilim, ideoloji, sanat, din veya felsefenin, veya en azından bunların hizmet ettikleri dürtülerin bütün insan türüne ait özellikler olmadığını kabul etmekte isteksizizdir.

Ve bu isteksizlikten, 'basit' toplumların, bizim için bildik, açık ve bölümlere ayrılmış kültür alanları biçiminde kapalı olmasa da, kutsallık duyguları olduğunu, bilgiye ihtirassız bir ilgi duyduklarını, hukuki biçim duygusuna sahip olduklarını veya yalnızca kendilerine has güzellik anlayışları olduğunu kanıtlamaya çalışan bütün bir tartışma geleneği doğdu. Böylece, Durkheim, Avustralya Aborijinlerinde dinin temel biçimlerini, Boas Kuzeybatı Sahili'nde kendiliğinden tasarım duygusunu, Lévi-Strauss Amazon'da 'somut' bilimi, Griaule bir Batı Afrika kabilesinde simgesel ontolojiyi ve Gluckman Doğu Afrika'da zımni *jus commune* varlığını buldu. Eski şehirde bulunan hiçbir şey banliyöde eksik değildi.

Bütün bunlar belirli bir başarıya ulaşsa ve terim hâlâ kullanılsa da, artık hiç kimse ilkelleri bir hurafeler sisi içinde fiziki gereksinimleri konusunda sendeleyen basit pragmatistler olarak algılamasa da, temel

sorun çözülmeden kaldı: İşlenmiş, irdelenmiş kültür biçimleri ile halka ait, kaba döküm kültür biçimleri arasında bir fark olduğu itiraf ediliyorsa –her halkın kendi derinliği olduğu önermesinin en tutkulu savunucuları bile (ben de bunlardan biriyim) fark olduğunu itiraf ederler– bu fark nerededir?

Burada, savımın tartıştığım bölümü, bütün bu tartışmanın genel olarak yanlış konulduğu ve konunun Trobriandlılarda bilimin temel biçimlerinin veya Barotselerde hukukun temel biçimlerinin bulunup bulunmadığı ya da totemizmin 'gerçekten' din veya kargo kültünün* 'gerçekten' ideoloji olup olmadığı değil (bana bunlar, konuları entelektüel siyaset ve retorik tat sorununa indirgeyen, bütünüyle tanımlara dayanan sorular olarak geliyor), bütün bu yerlerde kültürün bu yönlerinin ne kadar sistemleştirildiği, banliyölerde hangi dereceye kadar var olduğu sorunudur. Ve bu sorunla boğuşurken, sanat, bilim, din veya hukukun temel tanımlarını araştırarak Buşmenlerde bunlar var mı diye bir karar vermek yerine, kültürün yaygın olarak düzenlenmiş bir alanı diye görülmeyen, ruhun daha bildik alanlarına ait kabul edilen boyutuyla uğraşmak bana daha vaatkâr bir çaba olarak geliyor. Bununla 'sağduyu'yu anlatmak istiyorum.

Sağduyuyu, herkesin ısmarlama biçimde ve akıl yürütmeyle yararlı sonuçlara ulaşmakta işe yarayacağını bildiği, ama onun kalıtımsal karakteristiği bunu inkâr ederken sağduyu temelli görüşlerin incelikli bir tefekkür değil, deneyimin somut açıklamaları olduğunu iddia edeceği şey olmak yerine, üstünde kafa yorulmuş düşüncenin görece örgütlenmiş yapısı olarak ele almanın bir dizi nedeni var. Yağmurun ıslattığını ve insanın ondan kurtulması gerektiğini veya ateşin yaktığını ve onunla oynamamak gerektiğini bilmek (bir an için kendi kültürümüze sadık kalarak) verili ve reddedilemez bir geniş alanı, doğanın kendi ortamındaki gerçeklikler katalogunu, kendisini onları benimseyecek kadar berrak tutan zihinle tartışma kaldırmaz bir dayatma gücü olacak kadar kapsamlı biçimde bütünleştirmiştir. Ama, gene de, bu o kadar açık değildir. Hiç kimse veya işlevlerini tam olarak yerine getiren hiç kimse, yağmurun ıslattığından kuşkulanmaz; ama çevrede, bu öğelerle karşılaşmanın kişiliği terbiye ettiği düşüncesini savunarak ondan kurtulmak gerektiği önermesini sorgulayanlar olabilir – şapkasızlık dindarlığa yakındır. Ve ateşle

* Daha çok Melanezya yerlileri arasında görülen bir âdet. Ölmüş ruhların veya doğaüstü güçlerin bir kabileye bir sürü değerli mal, eşya, ürün getireceği yönünde kült inancı. (ç.n.)

oynamanın çekiciliği, sıklıkla, bazıları için onun yol açacağı acıyı bilmeye baskın çıkar. Din savını vahye, bilimi yönteme, ideolojiyi ahlaki tutkuya dayandırır; ama sağduyununki durumun hiç de böyle olmadığını söyler, sadece yaşam çetin cevizdir. Dünya sağduyunun otoritesidir.

Sağduyunun sınanmak yerine çözümlenmesi, o zaman, gerçekliğin yalın ve olgusal biçimde kabul edilmesiyle –veya olgusal olarak kabul edilmesine ne ad vermek istiyorsanız– ayakları yere basarak onun hakkında hüküm yürüten veya değerlendirmede bulunan halk bilgeliği arasındaki silinmiş ayrımı yeniden çizmeyle başlar. Birinin sağduyu sahibi olduğunu söylediğimiz zaman, onun göz ve kulaklarını kullandığını önermekten fazlasını anlatmak istiyoruzdur, onları açık tutuyor, basiretle, zekice, algılayarak, tefekkürle kullanıyor veya kullanmaya çalışıyordur ve günlük sorunlarla günlük yolları kullanarak etkin biçimde baş edebiliyordur. Ve kişinin sağduyu sahibi olmadığını söylediğimizde, gerizekâlı olduğunu, yağmurun ıslattığı veya ateşin yaktığı gerçeğini kavrayamadığını söylemek istemiyoruz, yaşamın onu tebelleş ettiği günlük sorunlar karşısında bocaladığını anlatıyoruzdur: Bulutlu bir günde evden şemsiyesiz çıkmaktadır; yaşamı, engellemek şöyle dursun, biraz zekâ sahibi olsa aleve körükle gitmekten sakınacağı bir dizi yangınla doludur. Deneyimin katıksız gerçekliklerini benimseyebilmenin zıddı, önerdiğim gibi, eksikliktir; onları özüyle kavrayıp anlamlı sonuçlar çıkarma yeteneği gösteremeyen kişi aptaldır. Ve bu son durumun, genel olarak düşündüğümüz gibi, dar anlamıyla tanımlandığı biçimiyle, zekâyla ilgisi yoktur. Saul Bellow'un kimi hükümet danışmanlarını ve kimi köktenci yazarları düşünerek dediği gibi, dünya yüksek IQ'lu moronlarla doludur.

Sağduyunun –çok açık ortaya koyduğu– otoritesini devşirdiği bu dile getirilmemiş öncülün analitik olarak ayrıştırılması, bu otoriteyi küçümsemeyi değil, yeniden anlamlandırmayı hedefler. Sağduyu deneyimlerin somutluğunun yorumu, onlardan türeyen bir sözlükçe ise, mitlerin, resimlerin, epistemolojinin olduğu gibi, tarihsel olarak yapılanmıştır ve onlar gibi yargının tarihsel olarak tanımlanmış standartlarının konusudur. Sağduyu sorgulanabilir, tartışılabilir, doğrulanabilir, geliştirilir, formüle edilir, düşünülüp tasarlanabilir, hatta öğretilebilir ve bir halktan ötekine ciddi biçimde farklılaşabilir. Kısacası, sağduyu, genellikle çok katı biçimde bütünleştirilmemiş olmakla birlikte, bir kültürel sistemdir ve bu tür sistemlerin olduğu gibi o da aynı temeller üstünde, ona sahip olanların onun değeri ve geçerliliğine olan inancı üstünde yükselir. Burada da, her yerde olduğu gibi, işler siz onları nasıl yaparsanız öyledir.

Bütün bunların felsefe için önemi, elbette, sağduyunun veya onunla akraba bir kavramsallaştırmanın, modern felsefi sistemlerin geniş aralığı içinde merkezi bir kategori, neredeyse tek merkezi kategori haline gelmesidir. Platoncu Sokrates'ten beri sağduyu bu tür sistemlerde daima önemli bir kategori olmuştur (işlevi kendi geçerliliğini gösterir). Kartezyen ve Lockeçu geleneklerin ikisi de, kendi farklı yollarıyla –gerçekten de kültürel olarak farklı yollarıyla– tam olarak takıntısız yerel olana değilse de, en azından kendinde gerçeklik olan ve olmayan hakkındaki öğretilere dayanırlar. Ama bu yüzyılda (ifade edilir olduğu biçimiyle) 'fıtrî' sağduyu kavramı –sıradan insanın akademisyenlerin boşuna inceliklerinden korunduğunda düşündüğü haliyle– bilim ve şiirde o kadar gözden yitirken, felsefenin neredeyse tematik konusu haline gelmiştir. Wittgenstein, Austin, Ryle'daki o bildik dile odaklanma, Husserl, Schutz, Merleau-Ponty'nin günlük yaşamın fenomenolojisi adını verdikleri gelişme, kıta varoluşçuluğunda yaşamın içinden verilen bir karar olarak kişisel olanın ululanması, Amerikan pragmatizminde aklın paradigması olarak harcıalem sorun çözme tutumu – hepsi varoluşun derin gizemlerinin ipuçları için gündelik, yavan, *gözüpek* düşüncenin yapısına bakma eğilimidir. G. E. Moore'un, bir elini kaldırıp "işte bir fiziki nesne" ve diğerini kaldırıp "işte bir tane daha" diyerek dış dünyanın gerçekliğini kanıtlaması, öğretiye ilişkin ayrıntılar bir yana bırakıldığında, Batı'daki son dönem felsefenin geniş kesiminin ideal ve özetleyici imgesidir.

Ama, bu kadar yoğun bir ilginin odağı olarak ortaya çıkmakla birlikte, sağduyu çözümlenmiş olmaktan çok varsayılan bir olgu olmayı sürdürüyor. Husserl ve onu izleyen Schutz 'günlük' deneyimin kavramsal temelleriyle ilgilenmişlerdir: biyografik olarak bulunduğumuz dünyayı nasıl anlamlandırıyoruz; ama bununla Dr. Johnson'un Berkeley'i çürütmek için bir taşa tekme atarken ne yaptığı veya Sherlock Holmes'un gecenin içindeki sessiz köpeği düşünürken ne yaptığı arasındaki ayrımı pek tanımamışlardır. Ryle, "insan çatal bıçak kullanırken sağduyunun varlığı veya yokluğunu sergilemez, ama ikna edici bir dilenciyle veya bozuk motorla uğraşırken uygun aletleri olmadığında onu sergiler" diyerek, en azından geçerken bu konuya temas etmiştir. Ama sağduyu kavramı genel olarak biraz taşra bilgeliğine dönüşmüştür: Herkesin sağduyu hakkında bildiğiyle kalmıştır.

Antropoloji, genel olarak olduğu gibi, burada da işe yarayabilir: Her gün rastlanmayan durumları ortaya çıkararak, yakınımızda olanları farklı bir bağlama yerleştirir. Farklı yaşamlar sürdükleri, hayat okulunda farklı dersler öğrendikleri için bizimkinden farklı sonuçlara varan insanlara

bakarsak, sağduyunun bir Paris kafesi veya Oxford dinlenme salonundan göründüğünden daha sorunsal ve daha geniş bir konu olduğunun hemen farkına varırız. İnsan kültürünün en eski banliyölerinden biri olarak –çok düzenli, çok tekdüze olmayan, ama gene de daha az tesadüfilikle küçük sokakların ve meydanların şaşırtıcılığının ötesinde hareket eden– sağduyu, bu tür gelişimlerin üstüne inşa edildiği özel aleni biçimin dürtüsünü sergiler: Bu da dünyayı ayrıksı kılma arzusudur.

II

Evans-Pritchard'ın Azande büyücülüğüyle ilgili ünlü tartışmasını, genellikle yapıldığı gibi (büyünün yapısı ve işlevi) açısından değil, bu açıdan bir düşünün. O, kimse pek fark etmese de, açıkça söylediği gibi, büyücülük kavramının geliştiği genel arka plan olarak –Zande sağduyusu olsa da bu– sağduyuyla ilgilenmektedir. Yalın dünya deneyimi içinde neyin nereye vardığı üzerine kurulu ve gerçekte materyalist bir büyü kavrayışı olan başka türlü bir nedensellik işlemi öneren Zande doğal nedensellik kavramının umursuzluğu –Evans-Pritchard buna 'gizemli' der– hükmü oluşturur.

Bir Zande çocuğunu ele alalım, der Evans-Pritchard, ayağını bir ağaca vurmuş ve iltihap kapmış olsun. Çocuk bunun büyü olduğunu söyler. Evans-Pritchard kendi sağduyu geleneğine uygun olarak buna saçma der: Açıkçası, aptalca dikkatsizlik etmişsin, nereye gittiğine bakmalısın. Nereye gittiğime baktım der çocuk, çevrede çok fazla kütükle uğraşmak zorundasın – ve *büyülenmiş olmasaydım onları görürdüm*. Dahası, bütün kesiklerin iyileşmesi günler almaz, tersine, çabuk iyileşir, kesiğin yapısı budur. Ama bu iltihaplandı, öyleyse büyü bulaşmış olmalı.

Ve Zande çömlekçisini ele alalım, çok yetenekli bir çömlekçiyi; çömleklerinden biri bir sebepten kırıldığında, 'büyü!' diye bağırmaktadır. Saçma der, Evans-Pritchard, bütün iyi etnograflar gibi, elbette, bazen çömleklerin yapılırken kırıldıklarını asla öğrenememiş görünmektedir; dünyada işler böyle yürür. Ama der çömlekçi, çamuru özenle seçtim, bütün taşını ve kirini ayırmak için uğraştım, onu yavaş yavaş ve dikkatle biçimlendirdim ve bir gece önce cinsel birleşmeden uzak durdum. Ve *gene de* kırıldı. Büyüden başka ne olabilir? Ve gene, bir başka zaman, hasta olduğunda –kendi deyişiyle kendisini uygun hissetmediğinde– Evans-Pritchard Zandelere yüksek sesle bunun nedeni çok muz yemesi olabilir mi diye sorar, ve onlar saçma derler, muzlar hastalık yapmaz, büyü olmalı.

Böylece, Zande büyü inançlarının içeriği, 'gizemli' olsa da olmasa da (ve ben onlara inanmadığım için bu anlamıyla bana öyle geldiğini açıklamıştım), Zandeler tarafından –gündelik aklın doğru iddialarının ayrıntıyla açıklanması ve savunusu olarak– gizemli bulunmaktadırlar. İncinmiş parmak, kırılmış çömlek ve bozuk mide üstüne düşüncelerinin hepsinin ardında, bunu açıkça yüzleşilmiş bir gerçek olarak kabul eden Zande sağduyu kavramının dokusu yatmaktadır: Böyle küçük kesikler normal olarak hızlı iyileşir; bu taşlar pişirilmiş çömleklerin kırılmasına yol açar; cinsel birleşmeden kaçınmak çömlek yapımında başarının gereğidir: Zande ülkesinde dolaşırken uyurgezerlik akıllıca değildir, çünkü her yer kütükle doludur. Ve büyü kavramın anlamını ve gücünü aldığı yer elbette sağduyu kabullerinin dokusundan kaynaklanır, ilkel bir metafizik anlayışından değil. Gece boyu ateşböceği gibi uçuştuğundan dem vurulan bütün o konuşmalar, büyünün görünmeyen bir düzenin varlığını kutsamasından değil, o düzenin görünürlüğünü ortaya koymasındandır.

Arazideki Zandenin olağandışılık veya çelişkilerle karşı karşıya gelmesi, sıradan beklentilerin gerçekleşmemesidir, büyü çığlığı o zaman atılır. En azından bu yönüyle, sağduyu düşünce sistemindeki bir tür budala değişkesi olması söz konusudur. Bu düşünceyi aşkınlaştırmak yerine, Zandelerin sıradanlık kabullerinin, tersine, olguların anlık uyumsuzluk görüntülerine karşılık, güvenilir ve geçerli olduğu inancını pekiştirme işlevi görerek, her durumda işe yarayan bir açıklama ekleyerek onu kuvvetlendirir. Böylece, bir adam cüzzam olduğunda, ailede ensest yoksa bu durum büyüye bağlanır, çünkü 'herkes bilir ki' ensest cüzzama neden olur. Eşini aldatmak da talihsizlik getirir. Bir erkek savaşta veya avda karısının sadakatsizliği yüzünden ölür. Savaşa veya ava gitmeden önce, erkeğin karısından âşıklarının adlarını açıklamasını talep etmesi mantıklı olacaktır. Kadın gerçekten âşığı olmadığını söyler ve adam gene de ölürse, o zaman büyü var demektir – elbette, açıkça başka bir budalalık yapmadıysa. Benzer biçimde, cahillik, budalalık veya yeteneksizlik, kültürel olarak tanımlandığında, Zande'nin gözünde başarısızlığın yeterli nedenleridir. Kırık çömleğini incelediğinde, çömlekçi içinde taş bulursa, büyü var diye söylenmeyi bırakır ve kendi cahilliği konusunda söylenmeye başlar – oysa, bunun yerine, taşın orada olmasını basitçe büyüyle açıklayabilir. Ve acemi bir çömlekçinin çömleği kırıldığında, bu mantıklı bulunur ve gerçekliğe ilişkin ontolojik bir saptırmaya değil, onun deneyimsizliğine bağlanır.

En azından bu bağlamda, Azande büyü çığlığının işlevi, bazı Müslümanların *inşallah* demesi ve bazı Hıristiyanların haç çıkarmasıyla aynı

işlevi görür, dünyada işlerin nasıl yürüdüğü ve yaşamın neler getirdiği gibi daha fazla dert doğuran –dini, felsefi, bilimsel, ahlaki– sorular sormak yerine, bu tür soruları ortadan kaldırır, dünyaya ilişkin, kaçınılmaz yetersizliklerin kaçınılmaz olarak yol açtığı kuşkulara karşı sağduyu görüşü benimsenir – Joseph Butler'ın dediği gibi, "her şey neyse odur ve başka bir şey değildir".

Evans-Pritchard şöyle yazar: "Kuşaktan kuşağa, Azandeler ekonomik faaliyetlerini, tarım ve avcılık alanlarında olduğu gibi, inşaat ve zanaatkârlıkta da aktarılan bilgi dağarcığına göre düzenlerler. Refahlarını ilgilendirdiği kadarıyla doğa güçlerinin işleyişi konusunda sağlam bilgileri vardır... Bilgilerinin ampirik ve eksik olduğu doğrudur ve sistematik bir öğretimle değil, bir kuşaktan ötekine, çocukluk ve erişkinlik sırasında yavaş yavaş ve kendiliğinden bir biçimde aktarılır. Ama günlük yaşamları ve mevsimlik döngüleri için yeterlidir bu." Sıradan insanı, aslında eylemde bulunmasını mümkün kılan ekonomik öğelerin değil, her şeyin üstünde olduğuna inandıran –başarısızlıkları etkisizleştirmek için büyüye başvurulan ve bizler için başarının anısını yaşatmak üzere uzun babayani felsefileştirme geleneğine sığınılan yer burasıdır– ve dolayısıyla her şey pahasına korunması gereken inanç budur. Bir toplumda dini inancın sürdürülmesinin sorunsal bir konu olduğu sıklıkla dile getirilmiştir ve, ilkellerin dinsel dürtülerinin kendiliğindenliğine ilişkin varsayım kuramları bir yana, bunun doğru olduğunu düşünüyorum. Fakat sağduyunun aksiyom ve savlarının güvenilirliğine olan inancı sürdürmenin daha az sorunsal olmadığı da o kadar doğrudur ve çok daha az dile getirilmiştir. Dr. Johnson'un sağduyu temelindeki kuşkularını gidermeye yönelik ünlü düzeneği –"ve bu da bu konunun sonudur"–, özüne indiğinizde, Tertullianus'un dini kuşkulara set çekmek için yaptıklarından –"*credo quia impossible*"– daha umutsuzdur ve 'büyücülük' bu ikisinden daha kötü değildir. İnsanlar, bulabildikleri çamur her neyse, en çok gereksindikleri inançlarında bulunan hendekleri onunla doldururlar.

Bütün bunlar, insan kendisini genel olarak tek bir kültürle sınırlamak yerine tek bir soruna odaklanarak birkaç kültürle birden ilgilendiğinde, oldukça dramatik hale geliyor. Böyle bir yaklaşımın mükemmel bir örneği Robert Edgerton'un *American Anthropologist* dergisinde birkaç yıl önce çıkan, şimdi cinslerarasılık denilen ama herhalde daha yaygın olarak hermafrodizm olarak bilinen konudaki makalesidir.

Herkesin kendisinin dünya düzeninin oluşumundan aldığı pay olarak gördüğü bir şey varsa, elbette, bu da insanların kendi iradeleri dışında iki cinsiyete bölünmesidir. Elbette, her yerde, biyolojik cinslerinin teme-

linde kendilerine atfedilen rol beklentilerine uygun davranmayan insanlar –homoseksüeller, travestiler vb.– olduğu bilinmektedir ve bizim toplumumuzda son zamanlarda bazı insanlarca rollerin bu yolla ayırt edilmesinin hiç de dikkate alınmaması gerektiği dahi önerilmiştir. Ama insan ister "*vive la différence*" ister "*à bas la différence*" diye bağırmak istesin, *la différence*'ın açık varlığı o kadar tartışma götürecek bir konu değildir. Şu efsanevi küçük kızın görüşü –insanların sıradan ve hayalci iki türde dünyaya geldikleri– üzücü biçimde sınırlayıcıdır, fakat anatomik olarak gerçek bir şey fark etmiş olması yeterince açıktır.

Ama, aslında, yeterince örnek incelememiş olabilir. İnsanlarda cinsiyet öyle saf dikotomiler halinde farklılık göstermez. Eşit biçimde dağılmış da değildir ve elbette aşk yaşamımız şimdi olduğundan daha karmaşık olmuş olabilir. Bazılarında dış cinsel organların ikisinin de bulunması veya erkek cinsel organıyla gelişmiş göğüslere aynı insanda rastlanması gibi, epeyce sayıda insanda ikicinslilik görülmüştür. Bu durum biyoloji bilimi için belli sorunlar doğurur ve bu sorunlarla ilgili olarak artık çokça ilerleme kaydedilmiştir. Ama bu durum sağduyu için de bazı sorunlar doğurur, çünkü bu konularda oluşan pratik ve ahlaki kavramlar ağının en köklü gerçeklikten, kadınlık ve erkeklikten kaynaklandığı kabul edilir. Cinslerarasılık, ampirik bir sürpriz olmanın ötesinde, kültürel bir tehdittir.

Bu, farklı biçimlerde ele alınmış bir tehdittir. Romalılar, Edgerton'un bildirdiğine göre, cinslerarası bebekleri doğaüstü tarafından lanetlenmiş kabul ediyor ve öldürüyorlardı. Yunanlılar, alışkanlıkları olduğu üzere, daha esnek bir görüş geliştirdiler ve bu tür insanları tuhaf bulmakla birlikte, onları benzer tuhaflıklardan biri olarak görüp –ne de olsa, tek bir su perisinin gövdesinde yekvücut Hermes'le Afrodit'in oğulları Hermafrodit yeterli bir örnekti– aşırı bir lanetlenme görmeden yaşamlarını sürdürmelerine izin verdiler. Edgerton'un yazısı gerçekten de cinslerarasılık olgusuna verilen üç farklı tepki –Amerikalıların, Navahoların ve Pokotların (bu sonuncusu Kenyalı bir kabiledir)– arasındaki etkileyici zıtlık, bu insanların insan cinsiyetini ve onun genel olarak doğadaki yerini sağduyu açısından anlamlandırması çevresinde dönüyor. Belirtildiği gibi, farklı insanlar gövdeleri cinsel anomaliler taşıyan insanlarla karşılaştıklarında farklı tepki verebilirler, fakat onları görmezlikten gelmeleri zordur. Eğer "normal ve doğal" olana ait verili fikirler arasındaki ilişki korunacaksa, bu ilginç uyumsuzluklar hakkında bir şey söylemek gerekiyor.

Amerikalılar cinslerarasılığa ancak dehşet uyandıran bir şey gibi bakıyorlar. Edgerton, bireylerin cinslerarası organların görüntüsü veya konu-

nun tartışılmasından bile tiksinmeye kapılabildiklerini söylüyor. "Ahlaki ve hukuki bir bilmece olarak," diye devam ediyor, "pek denkliği kurulamıyor. Böyle bir insan evlenebilir mi? Askerlik düşer mi? Doğum kâğıdında cinsiyet nasıl yazılır? Uygun biçimde değiştirilebilir mi? Kız olarak büyütülmüş birinin aniden erkek çocuk olması psikolojik olarak öğütlenir bir şey mi, hatta mümkün mü?... Cinslerarası birisi okul duşunda, hamamda, flörtte nasıl davranır?" Açıkça, sağduyu haddinin sonuna gelmiş gibidir.

Tepki, cinslerarası kişinin, genellikle büyük bir tutkuyla ve bazen bundan da kuvvetli bir hisle, erkek veya kadın rolünü benimsemesinin teşvik edilmesine yöneliktir. Cinslerarası kişilerin çoğu, yaşamlarının bütününü fazlasıyla dikkatli bir yapaylık içeren "normal" erkek veya kadın olarak "geçiriyor"lar. Diğerleri en azından kozmetik olarak durumu "düzeltme"ye ve "meşru" bir erkek veya kadın olmaya çalışıyor veya zorlanıyor. Gariplik gösterileri dışında, cinslerarasılık ikilemine yalnız tek çözüm izni veriyoruz, durumu böyle olan kişinin bizler gibi duyarlılıkları yatıştırmaya zorlandığı bir çözüm bu. Edgerton, "Ebeveynlerden doktorlara kadar bütün ilgililer, cinslerarası kişinin iki doğal cinsiyetten hangisine daha uygun olduğunu keşfetmek ve sonra belirsiz, yakışıksız ve rahatsız edici 'o'nun, en azından kısmen kabul edilebilir biçimde erkek veya kadın olmasına yardım etmekle meşgul. Kısacası, olgular sizin beklentilerinizle uyuşmuyorsa, olguları değiştirin veya bu yapılabilir değilse, onları saklayın," diye yazıyor.

Vahşiler için çok aşırı bir tutum bu. W. W. Hill'in daha 1935 gibi erken bir tarihte sistematik bir hermafroditizm araştırması yaptığı Navaholara döndüğümüzde, resim oldukça farklı. Onlar için de, elbette, cinslerarasılık anormal, fakat dehşet ve iğrenme uyandırmak yerine hayret ve huşu uyandırıyor. Cinslerarası kişi ilahi kutsamaya ermiş ve bu kutsamayı başkalarına ileten kişi olarak kabul ediliyor. Cinslerarası kimseler saygı görmekle kalmıyor, pratik olarak kutsanıyor. Hill'in bilgi aldığı kişilerden biri, "onlar her şeyi bilir" diyor, "hem erkeğin hem kadının işini yapabilirler. Bütün [cinslerarası kişiler] yok olduğunda, Navahoların da sonu gelmiş olacak sanırım". Bir başka yerli, "[Cinslerarası] kişiler olmasa ülke değişirdi. Ülkenin bütün zenginliği onların sayesinde. Onlardan kalmazsa, atlar, koyunlar ve Navaholar da yok olur. Onlar, aynı Başkan Roosevelt gibi, önderdir" diyor. Bir başkası da, "Hogan çevresinde bir [cinslerarası] olması şans ve zenginlik getirir. Çevrede bir [cinslerarası] olmasının ülkeye çok hayrı var" diyor.

Navaho sağduyusu, böylece, cinslerarasılık anomalisini –söylediğim gibi, onlar da bunu bizim kadar anomali olarak görürler çünkü hiç de daha

az bir anomali değildir– bizimkinden çok farklı bir yere koyuyor. Onu dehşet değil kutsama olarak yorumlamak, bize sadakatsizliğin av kazalarına uğramaya veya ensestin cüzzama yol açması gibi tuhaf bir kavramsallaştırma olarak geliyor, fakat bu Navaholara kafası doğru çalışan birinin düşünemeden edemeyeceği bir iş gibi görünüyor. Örneğin, (gene fazlasıyla değer verilen) cinslerarası hayvanların cinsel organlarını dişi koyun ve keçilerin kuyruklarına ve erkek koyun ve keçilerin burunlarına sürtmek sürülerin büyümesini ve daha fazla süt üretilmesini sağlar. Veya, cinslerarası kişi ailenin başkanı yapılır ve aile mülkünün yönetimi bütünüyle ona verilir, çünkü o zaman aile de büyüyecektir. Birkaç tuhaf olgunun birkaç yorumunu değiştirin, o zaman, en azından burada, zihnin bütün işleyişi değişir. Hüküm ver ve çözüm bul değil, hayranlık ve saygı duy.

Son olarak, Doğu Afrika kabilesi Pokotlar üçüncü bir görüşü benimserler. Amerikalılar gibi onlar da cinslerarasılığı yüceltmezler, ama Navaholar gibi de ürperip dehşete kapılmazlar. Onları yalnızca, oldukça olgusal biçimde, basit hatalar olarak kabul ederler. Onlar, oldukça popüler bir Afrika imgesi olduğu anlaşılan biçimde, kırılan çömlek gibidirler. "Tanrılar mucizevi bir armağan üretmiş" veya "sınıflandırılamaz bir canavarla karşı karşıyayız" demez, "Tanrı hata etmiş" derler.

Pokotlar cinslerarası kişileri yararsız görür – 'O' üreyemez veya normal bir erkek gibi baba soyunu devam ettiremez veya normal bir kadın gibi damat armağanı getiremez. Veya, Pokotların dediği gibi, "her şeyin en hoşu olan" cinselliği tadamaz. Cinslerarası çocuklar, üretim hatası çömleğin gözden çıkarılması gibi, fazla üstüne düşülmeden sıklıkla öldürülürler (mikrosefalikler, kolu bacağı olmayan çocuklar vb. ve fazlasıyla deforme hayvanlar gibi), ama sık sık da, aynı kayıtsız tavırla, yaşamalarına izin verilir. Sürdükleri yaşam yeterince sefildir –basitçe görmezden gelinirler, yalnız kalırlar, basit ve hatalı üretilmiş nesnelermiş gibi kayıtsızlıkla geri çevrilirler– ama parya da değildirler. Ekonomik olarak ortalama Pokot'tan daha iyi durumda olurlar, çünkü ne zenginliklerini kurutacak olağan akrabalık bağları ne de birikimlerini engelleyecek aile telaşası vardır. Açıkça, dallanan bu tipik soy düzeni ve damat-zengini sistemde yerleri yoktur. Kimin onlara ihtiyacı olur ki?

Edgerton'un incelediği vakalardan birinde bu büyük mutsuzluk dile getirilir. "Yalnızca uyuyor, yiyor ve çalışıyorum. Başka ne yapabilirim? Tanrı bir hata yapmış." Bir diğeri: "Tanrı beni böyle yaratmış. Yapabileceğim bir şey yok. Başka herkes Pokot gibi yaşayabilir. Ben gerçek Pokot değilim." Sağduyunun, normal bir donanım sayılan çocuksuz bir erkeği mutsuz kişilik ve çocuksuz bir kadını "kişi bile değil" diye damgaladığı

bir toplumda, cinslerarasının yaşamı bir sonsuz boşluk imgesidir. O, sığır-karı-çocuk biçiminde 'yararlı' olana fazlasıyla değer verilen bir toplumda 'yararsız'dır.

Kısacası, veriler konduğunda, diğer her şey onu izlemiyor. Sağduyu, zihnin kendiliğinden kavrayamadıklarından temizlenmesi değildir, zihnin önyargılarla –cinsiyetin düzen bozucu kuvvet olması, cinsiyetin üretici armağan olması ve cinsiyetin pratik zevk olması– dolmasıdır. Tanrı cinslerarasını yaratmış olabilir, ama gerisi insanın işidir.

III

Ama bundan fazlası söz konusu. İnsanın yaptıkları otoriter bir hikâyedir. *Lear*, *Yeni Ahid* veya kuvantum mekaniği gibi, sağduyu, kendi yürek atışları olan şeylerin açıklamalarından ibarettir. Gerçekten de, o, var olduklarında bu tür daha incelikli hikâyelerin doğal rakibi olan bir şeydir ve bulunmadıklarında da rüya ve mitin sürekli değişen hayal gibi betimlenişidir. Düşünce için bir çerçeve ve onun türlerini oluşturarak, sağduyu, diğerleri gibi totalleştiricidir: Ondan daha dogmatik din, daha hırslı bir bilim, daha genel bir felsefe olamaz. Onun vurguları ve ilgili olduğu savlar faklıdır, ama onlar gibi –ve sanat ve ideoloji gibi– geçmiş hayalleri doğrularmış veya, belirttiğimiz gibi, olması gerektiği gibiymiş gibi yapar. Tekrar sağduyunun o büyük övücüsü G. E. Moore'dan alıntı yaparsak, "Bir filozof bir şeyin 'gerçekten gerçek' olduğunu söylediğinde, onun 'gerçekten gerçek' dediği şeyin gerçekten gerçek olmadığına gerçekten emin olabilirsiniz." Bir Moore, bir Dr. Johnson, bir Zande çömlekçisi veya bir Pokot hermafrodit bir şeyin gerçek olduğunu söylediğinde, kuşkusuz, onu söylemek istiyorlardır.

Dahası, siz de onu bilirsiniz. Sağduyunun ayırt ettiklerinin aranmasının münasip olduğu yer onun "tonlamasıdır" – gözlemlerinin getirdiği mizaç, çıkardığı sonuçların yansıttığı zihin işleyişidir. Kavram böyle sabit ve etiketlenmiş bir kategori, açıkça yapılandırılmış semantik bir bütün olarak alındığında, elbette, evrensel değildir, ama din, sanat ve diğerleri gibi, kültürel ifadelerimizin türlerini aşağı yukarı ayırt etmede kullandığımız sağduyumuzun bir parçasıdır. Ve, gördüğümüz gibi, onun gerçek içeriği, din, sanat ve diğerleri gibi, zamana ve mekâna göre büyük farklılık gösterir, çünkü onda tanımlayıcı bir istikrar, daima anlatılan bir kül kabı hikâyesi bulma umudu fazladır. Sağduyu (ve gerçekten de kardeş tarzları) ancak stilistik özellikleri, ona özel biçimini veren yaklaşım işa-

retleri ayırt edilince kültürleri aşarak tanımlanabilir. Sofuluğun sesi gibi, makullüğün sesi de, ne derse desin, aynı tonlamadadır; basit zekânın her yerdeki ortak özelliği, beyan ettiği aynı çıldırtıcı basit zekâ havasına sahip olmasıdır.

Bu stilistik özellikler, yaklaşım işaretleri, tonlama farklılıkları –ne ad verirseniz verin– nasıl formüle edilebilir, bu bir sorundur, çünkü bunu yapmak için hazır bir terminoloji yok. Basitçe yeni terimler icat edememek, amaç bilinmeyeni tanımlamak değil de bildik olanı karakterize etmek olduğundan, burada kendini kandırmak anlamına gelebilir ve bir matematikçi kanıt çok derinde derken, bir eleştirmenin bir resim için yalın derken veya bir şarap tadıcı bir Bordeaux için iddialı derken onların yaptığı gibi, eskiler çekilip uzatılabilir. Sağduyuyla ilgili olarak bu biçimde kullanmak istediğim, her birinde bir isimleştirici "–lık" eklenmiş terimler, "doğallık", "pratiklik", "incelik", "yöntemsizlik" ve "erişilebilirlik", her yerde bulunan kültürel biçim olarak genelde sağduyuyla ilişkilendirmek istediğim standart dışı özelliklerdir.

Bu yarı-niteliklerden ilki olan doğallık belki de en temel olanıdır. Sağduyu konuları –yani başkalarını değil de belirli konuları– en basit ve doğal biçimleriyle temsil eder. Şeyler –gene bazı seçilmiş, önem verilen şeyler– üstüne bir "kesinlik" havası, bir "mantıklılık" anlamı saçar. Bunlar sanki durumlar içinde kalıtımsalmış, gerçekliğin asli yönleriymiş, işler öyle yürürmüş gibi ifade edilir. Bu durum, cinslerarasılık gibi bir anomali için bile doğrudur. Amerikan yaklaşımını diğer ikisinden ayırt eden, iki-cinsli kimselerin bize çok daha tuhaf görünmesi değil, tuhaflığın doğadışı, varlığın yerleşik biçimlerine ters görünmesidir. Navaho ve Pokotlar, kendi farklı yollarıyla, cinslerarasılığı, olağandışı bir ürün olmakla birlikte, bir ürün –armağan ucube, kırılmış çömlek– olarak kabul ederler, oysa, Amerikalılara göre, görüşleri tam anlamıyla ortaya konduğunda, açıkça erkeklik ve kadınlığı kişilerin kabul edilebileceği bütün doğal kategorilerin tamamı olarak kabul ederler, arada kalan karanlıktır, akla karşı saldırıdır.

Ne ki, "gerçek" olan hakkında anlatılan, adına sağduyu dediğimiz hikâyenin karakteristiği olarak doğallık o kadar olağandışı olmayan örneklerde daha açık görülebilir. Tesadüfi bir örnek seçersek, Avustralya Aborijinlerinde bir doğa manzarasının bütün görünümleri –en çok da kangurular, emular, witchety tırtılları* ve benzerleri– totemik ataların

* Emu: Avustralya'da yaşayan koşucu devekuşu; Witchety tırtılı: Avustralya'da yaşayan güve ve böceklerin yerlilerce yenilen kurtçukları. (ç.n.)

genellikle "rüya zamanı" diye çevrilen zamanlar zamanının faaliyetlerinin sonucu olarak kabul edilir. Nancy Munn'un işaret ettiği gibi, ata kişiliklerinin doğal görünümlere aktarılmasının en az üç yolla gerçekleştiği düşünülür: Gerçek metamorfozla atanın gövdesi maddi bir nesneye dönüşür; ata, gövdesinin veya kullandığı bir aletin izini bırakır; son olarak, dışlama adını verdiği yolla, ata, gövdesinden bir nesne çıkarıp bırakır. Böylece, taşlık bir tepe, hatta bir taş, kristalize olmuş ata olarak görülür (o ölmedi der, bilgi veren yerli, dolaşmayı bıraktı ve "ülke oldu"); bir su çukuru, hatta bütün bir kamp yeri, dolaşırken dinlenmek için oturduğunda kalçalarının bıraktığı iz olarak görülebilir ve çeşitli türden maddi nesneler –çizgi haçlar ve oval yüzeyler– bir tür ilksel kanguru veya yılanın karnıyla çizilmiş ve geçip giderken "arkada kalmış" izi olarak kabul edilir. Bütün bunların ayrıntıları (bunlar çok karmaşıktır) bir yana, Aborijinlerin karşı karşıya geldiği dış dünya ne boş bir gerçeklik ne de karmaşık, metafizik türden bir nesnedir, ama doğaötesi olayların doğal sonucudur.

Kısaca verilen bu özel örnek, doğallığın, sağduyunun kip özelliği olarak karakteristiğini ortaya koyarken, felsefi doğalcılık diyebileceğimiz, gökte ve yerde dünyevi zihin tarafından düşlenmeyen hiçbir şey olmadığı görüşüne dayanır. Gerçekten de, Aborijinler için, Navaholar için olduğu gibi, günlük dünyanın doğallığı, oldukça farklı yarı-niteliklerin farklı bütünselliğinin –'görkem', 'ciddilik', 'gizem', 'başkalık'– atfedildiği varlık ülkesinin doğrudan ifadesi, sonucudur. Fiziki dünyalarının doğal olgularının dokunulmaz kanguruların veya mucizevi yılanların eylemlerinin kalıntısı olması olgusu, bu olguları Aborijinlerin gözünde daha az doğal kılmaz. Belirli bir koyağın Falancer'in tam orada kuyruğunu yere sürmüş olmasıyla oluşmuş bulunması olgusu, orayı daha az koyak kılmaz. Ama, elbette, orayı daha fazlası kılar, en azından bizim için koyaktan farklı bir şey kılar; ama su ikisinde de akar.

Ne ki, fikir ortaktır. Modern bilimin gelişimi Batılı sağduyu kavrayışında geniş bir etki yaratmıştır – belki de, bu etki bazen sanıldığı kadar büyük değildir. Sıradan insan –biraz kuşku duyduğum gibi– ciddi bir Kopernikçi olmuş olsa da olmasa da (bana göre güneş hâlâ yükselmekte ve dünyayı ışıtmaktadır), oldukça yakın tarihlerde hastalıklarla ilgili olarak bir tür mikrop kuramına inanır olmuştur. Ama en basit televizyon reklamının da gösterdiği gibi, onun inandığı, yaygınlaşan bilimsel bir kuram olmaktan çok, bir parça sağduyudur. "Üşütmüş birini besle, ateşin çıksın"ın ötesine geçmiş olabilir ve ancak "dişlerini günde iki kez fırçala ve yılda bir kez dişçine görün"e gelebilmiştir. Benzer bir sav sanat için

de ileri sürülebilir – Whistler resmini yapana kadar Londra'da sis yoktu gibi. Sağduyu kavramlarının doğallığı –yavaş akan sulardan içmektense hızlı akan koyaklardan su içmek, grip mevsiminde kalabalıktan uzak durmak– işlerin nasıl olduğuna ilişkin başka türden oldukça olağandışı hikâyelere dayanıyor olabilir. (Veya, elbette, olmayabilir: "Kıvılcımlar yukarı doğru uçarken doğanlar dert kaynağıdır"ın ikna ediciliği insanın bunun ne kadar doğru olduğunu anlayacak kadar uzun yaşamasından gelir.)

İkinci karakteristik olan "pratiklik" belki de listemdeki öteki karakteristiklere göre çıplak göz için daha açıktır, çünkü bir bireyin, eylemin veya tasarının sağduyu gerektirdiğini söylediğimizde, çoğunlukla anlatmak istediğimiz, pratik olmadığıdır. Birey acı gerçeğin farkına varmakta, eylem kendi başarısızlığını yaratmakta, tasarı geçerlilik taşımamaktadır. Fakat, çok daha açık görünmesi nedeniyle aynı zamanda yanlış anlaşılmaya daha açıktır. Çünkü "pratiklik", söz konusu olan kullanışlılık anlamıyla dar bir pragmatiklik değildir, daha geniş, halk felsefesi anlamında dirayettir. Birine "mantıklı" ol demek, ona faydacı olmaktan daha çok, aklını kullanmasını, öngörülü, soğukkanlı olmasını, gözünü toptan ayırmamasını, kalp para almamasını, yavaş attan ve hızlı kadınlardan uzak durmasını, ölüyü gömmeyi ölüye bırakmasını söylemektir.

'İlkel'lerin, somut maddi çıkarları dışında ampirik olgularla doğrudan veya yarı doğrudan ilgilenip ilgilenmedikleri konusunda bir tartışma olmuştur – tartışmanın büyük bölümü, daha önce değindiğim gibi, 'basit' halkların kültürel 'icat'ları üstünedir. Malinowski'nin geniş oranda benimsediği görüş budur –ilgisiz olduklarını söyler– ve Evans-Pritchard daha önce özellikle kısalttığım metninde Zandelerle ilgili olarak bu görüşü doğrular. "Doğanın işleyişi hakkında, onların refahını ilgilendirdiği kadarıyla, mantıklı bir bilgileri vardır. Bu noktanın ötesinde onların hiçbir bilimsel merakları veya duygusal yaklaşımları yoktur." Buna karşılık, Lévi-Strauss'un ilki değilse en empatiği olduğu öteki antropologlar 'ilkel'lerin, 'vahşi'lerin açık bir pratik yarar sağlamadıklarını ama sistematize edilmiş bir ampirik bilgi birikimi ortaya koyduklarını ileri sürmüşlerdir. Bazı Filipin kabileleri altı yüzden fazla bitki türünü adlarıyla tanımlarlar ve bu bitkilerin çoğunluğu kullanılmaz, kullanışlı değildir ve de aslında nadiren onlara rastlanılır. ABD ve Kanada'nın kuzeydoğusundaki Amerika yerlileri yemedikleri veya başka türlü kullanmadıkları sürüngenlerle ilgili gelişkin bir sınıflandırmaya sahiptirler. Bazı güneybatılı yerliler –Pueblolar– bölgelerindeki birbirinden zor ayırt edilen ve elbette kendileriyle hiçbir maddi ilişkisi olmayan her iğne yapraklı ağaç

için bir ada sahiptir. Güneydoğu Asya Pigmeleri on beşten fazla yarasa türünün yaprak yeme düzenini ayırt edebilirler. Gene Evans-Pritchard'ın ilkel faydacı –bilmenin yararlı olduğunu bil ve gerisini büyücülüğe bırak– görüşüne karşılık Lévi-Strauss'un entelektüel ilkeli vardır – zihnin harekete geçirdiği her konuda bilgi sahibi ol ve onları kategorilere ayır. "Bu tür bilimin (yani botanik sınıflandırma, sürüngenbilimine ait gözlemler vb.) fazla bir pratik etkisi olmaz diye itiraz edilebilir," diye yazar, "buna verilecek cevap, bunun temel amacının pratik olmayışıdır, [maddi] gereksinimleri karşılamak yerine veya ondan çok, entelektüel gereksinimleri karşılar."

Bu alandaki oydaşmanın artık Evans-Pritchard'ın değil de Lévi-Strauss'un görüşünü destekler olduğuna pek kuşku yoktur – 'ilkel'ler inanca veya midelerine hiçbir yararı olmayan her türlü konuyla ilgilenirler. Ama konu bundan ibaret değildir. Çünkü onlar bütün bu bitkileri sınıflandırırken, bütün yılanları ayırt ederken veya bütün yarasaları tanımlarken, bilinçaltındaki, doğuştan gelen, baskın bilişsel bir tutku nedeniyle de hareket etmiyorlar. İğne yapraklı ağaçlar, yılanlar veya yaprak yiyen yarasalarla dolu bir çevrede ağaçlar, yılanlar ve yaprak yiyen yarasalarla ilgili iyi bir bilgi sahibi olmak, bu bilginin katı anlamıyla maddi yararı olup olmadığı bilinemese de pratikliktir, çünkü 'pratiklik'in buradaki oluşumu bu tür bilginin varlığını gerektirir. 'Doğallık' gibi, sağduyunun 'pratiklik'i de şeylere tahsis ettiği bu nitelikten gelir, şeylerin ona tahsis ettiğinden değil. Eğer bizim için bir yarış bültenini incelemek kelebek kovalamaktan daha pratikse, bunun nedeni birinin yararlı ötekinin olmaması değildir, birinin ne kadar düşüncesiz olsa da neyin ne olduğunu bilmeye yönelik bir çaba gerektirmesi, ötekinin böyle olmamasıdır.

Sağduyunun gerçekliğe atfettiği üçüncü yarı-nitelik olan "incelik", daha açık terimlerle ifade etmek zorsa da, peynirde mütevazı olmak gibidir. 'Basitlik' ve hatta 'anlama uygunluk' bunu daha iyi anlatıyor olabilir, çünkü içeriğinde şu veya bu konuda sağduyu görüşlerinin onları az veya çok değil, tam da göründükleri gibi temsil etmesi eğilimi vardır. Daha önce alıntıladığım Butler çizgisi –"her şey ne ise odur, başkası değil"– bu niteliği mükemmel biçimde ifade eder. Dünya açıkgöz, karmaşık olmayan kişilerin onu kabul ettikleri gibidir. Bilgeliğin anahtarları beceri değil ılımlılık, imgelem değil gerçekçiliktir; yaşamın gerçekten önemli olan olguları açıkça onun yüzeyine dağılmıştır, kurnazca onun derinliklerinde değildir. Şairlerin, entelektüellerin, din adamlarının ve profesyonel olarak dünyayı karmaşıklaştıran diğer kimselerin sıklıkla yaptığı gibi, açık olanın açıklığını inkâr etmenin gereği de yoktur, gerçekte, bu ölümcül

bir hatadır. Gerçek, bir Hollanda atasözünün dediği üzere, su üstündeki baston gibi ortadadır.

Gene, Moore'un gerçek üstüne yararlı söylemlerde bulunan aşırı çapraşık filozofları gibi, antropologlar sıklıkla kültürel olguları bildirmek yerine, bilgi aldıkları yerlilerin söyledikleri çoğu şeyin eğitimli kulaklara ne kadar tuhaf gelse de sözlük anlamını ifade ettiğini kavrayamayarak, kavramsal karmaşıklıklar çevresinde dönerler. Dünyanın en can alıcı özelliklerinin bir kısmının o aldatıcı görüntüsüyle bir maskenin altında gizlenmiş olduğu görülmemiş, şeyler soluk önermelerden anlaşılıp çıkartılmamış veya belirsiz işaretlerin bilmecesi çözülmemiştir. Taşların, ellerin, düzenbazların ve erotik üçgenlerin olduğu yerde, hemen orada oldukları kabul edilir ve ancak akıllılara görünürler. Cavalı bir oğlanın bütün ailesi onun ağaçtan düşme ve bacağını kırma nedeninin müteveffa dedesinin ruhuyla ilgili bir ritüel görevin istenmeden hafife alınması olduğunu söylediğinde onlarca konunun başlangıcı, ortası ve sonunun bu olduğunu kavramak bir süre alabilir (en azından benim için aldı). Olanlar üstüne düşündükleri tam olarak budur, bütün olanın bundan ibaret olduğunu düşünürler ve onların hayret etmeyişinden duyduğum hayrete hayret ederler. Ve yaşlı, okuma yazması olmayan, hiç de saçmalamayan –denebilirse, klasik– Cavalı bir köylü kadından, bir seyahate çıkmak, oruç tutmak veya evlilik sözü vermek gibi uzun ve karmaşık bir işte "günün yılanının" rolünü dinledikten sonra (hikâye, yaşanan korkunç şeylerin –ters dönen araba, ortaya çıkan tümör, mahvolan talihler– ve bu işlev görmezden gelindiğinde başa gelenlerin gerçekte en sevilen açıklamalarıydı), ona günün yılanının neye benzediğini ve onunla nasıl karşılaşıldığını sorduğumda, "Aptal olma, Salı'yı görmezsin değil mi?" dediğinde, bu aşikârlığın dinleyicilerin gözünde de olduğunu kavramaya başladım. "Dünya olgulara bölünmüştür" felsefi bir slogan veya bilimsel bir öğreti olarak hatalı olabilir, ama sağduyunun deneyime vurduğu damganın, "incelik"in –"basitlik", "anlama uygunluk"– ideal özeti olarak bütün canlılığıyla eksiksizdir.

Sağduyunun bir başka iyi adlandırılamamış niteliği olarak "yöntemsizlik"e gelince, sahip çıkılan dünyayı temsil eder, herkes için ama en çok da skolastik insanlar için çok gerçek olan tutarsızlığın zevklerine (Emerson'un dediği gibi, "aptal bir tutarlılık küçük akılların umacısıdır"; Whitman'ın dediği gibi, "kendimle çelişiyorum, kendimle çeliştiğim için çok yönlüyüm") ve aynı şekilde deneyimin ele avuca sığmaz çeşitliliği açısından herkesin ama en çok da takıntılı insanların ("dünya birçok şeyle doludur"; "yaşam birbiri ardına gelen lanetlerdir"; "durumu anla-

dığını sanıyorsan, bu ancak senin yanlış bildiğini gösterir") zevklerine tam cevap verir. Sağduyu bilgeliği utanmazca ve özür dilemeden *ad hoc*tur. Epigramlar, atasözleri, *obiter dicta*, şaka, anekdot, *conte moral*lerde –gnomik beyanların şamatasında– kendisini gösterir, formel doktrinlerde, aksiyomlaştırılmış teorilerde veya bilimsel dizgelerin dogmalarında değil. Silone, bir yerde, Güney İtalya köylülerinin yaşamlarını, değerli armağanlar gibi birbirlerine atasözü yetiştirerek geçirdiklerini söyler. Başka yerde bunlar Wilde tarzı cilalanmış bilgelikler, Pope tarzı didaktik beyitler veya La Fontaine tarzı hayvan fablları olabilir, klasik Çinlilerde bunlar belleğe nakşedilmiş alıntılar biçimini almış görünüyorlar. Ne olurlarsa olsunlar, onları tavsiye edilir kılan tutarlılıkları değil, tam da tersi özellikleridir. "Sıçramadan önce bak", ama "tereddüt eden kaybeder"; "zamanında yapılan yama büyük zararı önler", "günü yakala". Gerçekten de, öğüt dolu deyişlerde –bir anlamda yerel zekânın paradigmatik formunda– sağduyunun yöntemsizliği çok canlı biçimde ortaya çıkar. Tanıklık olmak üzere Paul Radin'den çıkardığım (o da bunları Smith ile Dale'den almıştır) aşağıdaki Ba-Ila atasözleri demetine bakınız:

Büyü, o zaman dünyayı anlarsın.
Doktorlarının canını sık, hastalık gülerek gelsin.
Savurgan inek kendi kuyruğunu fırlatıp atar.
İhtiyatlı sırtlan uzun yaşar.
Eti yüksek sesle konuşan tanrı alır.
Kendini temizleyebilirsin ama bu artık köle değilsin anlamına gelmez.
Şefin karısı çalar, suçlu kölelerdir.
Yalan dilli kişi yerine büyücüyle inşaat yap, çünkü bütün cemaati o mahveder.
Aç yerine kavga edene yardım et, çünkü aç şükran duymaz.

Bu farklı kavramların –gene atasözü gibi ifade edilmesi zorunlu olmadan ve hatta genellikle böyle ifade edilmeden– seçkisi genel olarak sağduyu sistemlerinin karakterini ortaya koyduğu gibi, dünyadaki yaşamın geniş çok yönlülüğünü ifade etme yeteneğini gerçekte ona veren de budur. Ba-Ilalar bunu ifade eden bir atasözüne de sahiptir: "Bilgelik karınca yuvasından çıkar."

Son yarı-nitelik, elbette, gerçeklik değil – diğerleri tanımlanınca az çok mantıksal sonuç olarak onları gerçeklik izler. Erişilebilirlik yetenekleri makul derecede sağlam olan herkesin sağduyu sonuçlarına varabileceğini ve gerçekten de yeterince açık biçimde dile getirildiğinde onları

yalnız kavramayıp, kucaklayacağını varsayar, hatta bunda ısrar eder. Elbette, bazı insanlar –genellikle yaşlılar, bazen acı çekenler, zaman zaman basitçe kodamanlar– başkalarından farklı olarak "ben unumu eledim" edasıyla daha bilge görünme eğilimindeyken, çocuklar, sıkça kadınlar ve topluma dayanan çeşitli alt sınıf türleri, "duygusal yaratık" edasıyla, başkalarından daha az bilge görülür. Ama, bütün bunlara karşın, sağduyunun gerçekten tanınmış uzmanları olmaz. Herkes kendisinin uzman olduğunu düşünür. Sıradan olmakla, sağduyu, en azından ortak mülk olarak herkese, bütün gerçek yurttaşlara açıktır.

Gerçekten de, sağduyunun tonu, entelektüellik dışı değilse de, uzmanlık dışıdır; görebildiğim kadarıyla, biz de, diğer halklar gibi, bu açıdan her türlü özel yeteneği reddederiz. Batını bir bilgi, özel bir teknik veya görülmez bir yetenek söz konusu değildir ve özel bir eğitimi hemen hemen hiç gerektirmez – yalnızca biraz bol deneyim veya biraz gizemli biçimde olgunluk dediğimiz hali içerir. Başka türlü ifadesiyle, sağduyu, dünyayı bildik dünya olarak ifade eder, onu herkes tanıyabilir ve tanımalıdır ve herkes o dünyada kendi ayakları üstünde durur veya durmalıdır. Fizik, İslam, hukuk, müzik veya sosyalizm gibi, banliyölerde yaşamak için insanın özel bir donanıma ihtiyacı vardır ve evlerin hepsi aynı heybete sahip değildir. Bütün evlerin *sans façon* olduğu, sağduyu denilen yarı-banliyöde yaşamak için insanın ancak, eski deyişin söylediği gibi, sağlam zihne ve pratik bilince sahip olması gerekir, ama bu değerli erdemler belirli bir şehir düşüncesine göre ve oranın halkının diline göre tanımlanırlar.

IV

Wittgenstein'dan alınma çıkmaz sokak ve bulvar imgesiyle başladığımıza göre, bununla, hatta daha veciz olanıyla bitirmek uygun olacak. "İfadelerin gerçek kullanımında *détour*lar yaparız, yan yollara gireriz. Önümüzdeki düz otobanı görürüz, ama elbette onu kullanamayız, çünkü orası daima kapalıdır."[2]

Sağduyunun kültürel bir sistem olduğu ve ampirik olarak kapsanmayan ve kavramsal olarak formüle edilmiş olanları üreten bir düzen olduğu gösterilmek ve hatta (bütün yapabildiğimin ondan ibaret kaldığı gibi) önerilmek istenirse, bu onun yalnızca toplumun çeşitli kesimleriyle

2) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 127.

kesişmekle kalmayıp onu da içeren –karınca yuvası bilgeliği– ve çılgın bir çeşitlilik taşıyan içeriğinin katalogu çıkarılarak yapılamaz. Onun daima büründüğü mantık yapısının taslağı çıkarılarak da yapılamaz bu, çünkü böyle bir şey yoktur. Ve daima ortaya koyduğu bağımsız sonuçlar özetlenerek de yapılamaz, çünkü böyle bir şey de yoktur. Bunun yerine, onun genel olarak bilinen tonlamasını ve mizacını uyandıran özel ara yolda, insanlara zaten bilmekte olduklarını hatırlatacak yapıcı ve metaforik isnatlarla –"incelik" gibi yarı-niteliklerle– ilerleyen girilmemiş yan yollarda gidilmelidir. Sağduyuda (imgeyi değiştirirsek) bir "çalınan mektup" etkisi vardır, gözlerimizin önünde öylesine sıradanlıkla uzanır ki onu görebilmek neredeyse olanaksızdır.

Bizim için, bilim, sanat, ideoloji, hukuk, din, teknoloji, matematik, hatta bugünlerde etik ve epistemoloji, bizi başka halkların onlara ne ölçüde sahip olduklarını ve sahip oldukları nispette hangi biçimi aldıklarını ve de bu biçimi aldıklarında bizim değişkelerimize ne kadar ışık tuttuklarını sormaya sevk edecek kadar, kültürel ifadelerin yeterince özgün türleri olarak görülür. Ama bu gene de sağduyu konusunda doğru değildir. Sağduyu bütün bu daha fazla işlenmiş simge türleri görevlerini yerine getirdiğinde arta kalan şey gibidir, daha incelikli kazanımları bir yana bırakıldığında mantıktan geriye kalandır. Ama eğer böyle değilse, o zaman, tebeşiri peynirden, sıvacı tahtasını testereden veya kıçınızı dirseğinizden ayırt etmek ("dünyevilik" de sağduyunun bir diğer yarı-niteliği olarak görülebilir), belki ilahileri anlamak, mantıklı bir kanıtı kavramak, Sözleşme'ye bağlı kalmak veya kapitalizmi yıkmak kadar –geliştirilmiş düşünce ve duygusallık geleneklerine bağlı olduklarından– yüce olmamakla birlikte, yeteri kadar olumlu bir beceriyse, (1726'da "Secret History of the University of Oxford"da sağduyunun tanımlandığı gibi) "bizi büyük çelişkilerden, düpedüz tutarsızlıklardan ve maskesi düşmüş gösterişlerden koruyacak sıradan yetenek"in karşılaştırmalı araştırması olarak özellikle geliştirilmesi gereken şeylerdir.

Bu yapılabildiğinde, antropoloji için eski sorunlara, özellikle de kültürün nasıl eklenip bir araya getirildiğine bakmaya ve işlevselci açıklamaların toplumun dayandığı düzeneklerle ilgili açıklamalar dışında toplumun beslediği yaşam çeşitlerini yorumlamaya yönelen bir harekete doğru yeni bir yol açılır. Ama felsefe için etkileri daha ciddi olabilir, çünkü onun yüreğine çok yakın olup yarı incelenmiş bir kavramın düzenini bozmak yolunu açabilir. Bu durum, disiplinlerin en tilkisi olan antropoloji için sürekli yön değiştiren dikkatin bir kez daha bunu yapması anlamına gelirken, en kirpisi olan felsefe için sınırsız bir şok olabilir.

5
Kültürel Sistem Olarak Sanat

I

Sanat hakkında konuşmak zor diye adı çıkmış bir konudur. Edebi sanatlarda olduğu gibi sözcüklerle yapıldığında bile, boya, ses, taş veya edebi olmayan her ne ise onlarla yapıldığından da zorluk içerdiği, çünkü kendine ait bir dünyada var olduğu ve söylemin ötesinde bulunduğu düşünülür. Onun hakkında konuşmak yalnız zor değildir, bunu yapmak da gereksiz bulunur. Dediğimiz gibi, o kendi adına konuşur: Bir şiir anlatmamalı, olmalıdır; caz nedir diye sorarsanız, asla ne olduğuna ilişkin bir cevabınız olamaz.

Ressamlar özellikle böyle hissederler. Çoğunluğu eserleri hakkında yazılanları ve söylenenleri veya beğendikleri eserleri, en iyi durumda amaç dışı görür, en kötüsünde de bir şaşkınlık sayarlar. Picasso, "Herkes sanatı anlamak istiyor" diye yazar, "neden bir kuşun şarkısını anlamaya çalışmıyorlar?... Resimleri açıklamaya çalışan insanlar genellikle yanlış ağaca havlıyorlar."[1] Bu çok avangard görünüyorsa, işte, Millet de, kendi-

1) R. Goldwater ve M. Treves, *Artists on Art*, New York, 1954, s. 421'den alıntı.

sinin Saint-Simoncu olarak sınıflandırılmasına karşı çıkarak, "Benim *Man With a Hoe*'m hakkındaki dedikodular bana çok garip geliyor ve bana bunu bildirmeniz konusunda size mahkûmum, çünkü bunlar bana insanların bana atfettikleri fikirlere şaşmak konusunda bir başka fırsat sağlıyor... Benim eleştirmenlerim zevk ve eğitim sahibi, ama kendimi onların yerine koyamam ve de doğduğumdan beri tarlalardan başka bir şey görmediğimden, çalışırken gördüklerimi ve hissettiklerimi mümkün olduğu kadar iyi dile getirmeye çalışıyorum," demektedir.[2]

Ama estetik formlara duyarlı olanlar da bunu gayet iyi hissediyorlar. Aramızda olup da ne mistik ne de duygusal olanlar ve ne de estetik sofuluğa kendilerini kaptıranlar bile, değerli bir şeyler bulduğumuz bir sanat eseri hakkında uzun uzun konuştuğumuzda rahatsız oluyorlar. Gördüğümüz veya imgelediğimiz hakkında aşırılık edip de sözcüklerimizin boş, yapmacıklı veya yanlış görünecek kadar engin olduğunu dikkate almayı becerecek kadar kekeleyebiliriz. Denilenler ne olursa olsun, "biri konuşamadığında sessiz kalmayı bilmelidir" çok çekici bir öğreti olarak görünmektedir.

Ama, elbette, gerçekten ilgisiz olanlar dışında, sanatçılar dahil kimse bu kadar sessiz değildir. Tersine, özel olarak bir eserde veya genel olarak sanatta önemli bir şeyin algılanması insanları onlar hakkında aralıksız konuşmaya (ve yazmaya) sevk eder. Bizim için anlamlı olan bir şeyin orada saf önemine terk edilmesi düşünülemez ve biz de onu tanımlar, çözümler, karşılaştırır, yargılar, sınıflarız; yaratıcılık, form, algı, toplumsal işlev hakkında kuramlar üretiriz; sanatı dil, yapı, sistem, eylem, simge, duygu örüntüsü olarak karakterize ederiz; bilimsel metaforlara, ruhsal, teknolojik, siyasal olanlara varırız; ve hepsi başarısız olursa karanlık sözleri bir arada dizer ve başka birinin onları bizim için aydınlatmasını umarız. Sanat hakkında konuşmanın yüzeysel beyhudeliği onun hakkında sonsuza kadar konuşma gereğinin derinliğiyle eşleşir gibidir. Ve benim de burada dile getirmek istediğim bu özel durum, kısmen bunu açıklamak, fakat daha çok da ne fark yarattığını belirlemeye çalışmaktır.

Sanat hakkında yapılan konuşmalar her yerde bir dereceye kadar zanaat terimleri –tonda ilerleme, renk ilişkileri veya üslup teknikleri üstüne– denilebilecek terimlerle yapılır. Bu durum özellikle uyum veya resim kompozisyonunun küçük bir bilim olacak kadar geliştirildiği ve modernliğin en iyi yapısalcılıkta temsil edildiği biçimiyle estetik formalizme doğru ilerlediği ve semiyotiğin değişkelerinin onun önderliğini

2) A.g.e., s. 292-93'ten alıntı.

izlediği, fakat bu yaklaşımın kapsayıcı bir biçimde genelleştirilmek istendiği, mitler, şiirler, danslar veya melodilerin içsel gerilimini soyut ve aktarılabilir terimlerle temsil edebilecek bir teknik dil yaratılmaya çalışıldığı Batı için doğrudur. Ama sanat konusuna bu zanaat yaklaşımı, incelikli Hint müzikolojisi, Cava koreografisi, Arap nazmı veya Yoruba kabartması teorilerinin bize hatırlattığı gibi, Batı'yla veya modern çağla sınırlı değildir. Hatta herkesin en sevdiği ilkel sanat örneği olarak Avustralya Aborijinleri bile, gövde desenlerini ve yere yaptıkları resimleri düzineler halinde ayrı biçimler olarak çözümlemekte ve formel öğeleri, birim çizgilerini temsilin ikonacı grameri olarak adlandırmaktadırlar.[3]

Ama daha önemli olan ve benim daha fazla önem verdiğim yön, belki sadece modern çağda ve Batı'da (hâlâ bir azınlık olan ve insanın böyle kalmalarının kader olduğundan kuşku duyduğu) bazı insanların, sanat hakkındaki teknik konuşmaların, her nasılsa gelişerek, onu tam olarak anlamaya yettiğine, estetik gücün bütün sırrının sesler, imgeler, hacimler, temalar veya jestler arasındaki formel ilişkide olduğuna kendilerini ikna edebilmiş olmalarıdır. Başka her yerdeki –söylediğim gibi, çoğunluğumuz arasında da– diğer tür konuşmalarda, terimler ve kavramlar sanatın hizmet edebileceği, yansıtacağı, karşı çıkacağı veya tanımlayacağı ama kendi adına yaratmadığı, insan deneyiminin genel dinamiğiyle özel bir enerjiyle bağlantı kurmasından kaynaklanan kültürel kaygılardan devşirilir. Forma gereken değeri vermediği hiç de söylenemeyecek olan Matisse şöyle yazmıştır: "Ressamın amacı, onun resimde anlattığından bağımsız olarak kavranmamalıdır ve bu resmin anlamı onun düşüncesi derinleştikçe daha tam (daha karmaşık demiyorum) olmalıdır. Yaşama ilişkin duygularımla onu ifade etme biçimim arasındaki farkı ayırt edemem."[4]

Bir bireyin duyguları veya kimse bir ada olmadığına ve bütünün parçası olduğuna göre daha önemlisi bir halkın yaşama ilişkin duyguları, elbette, sanatlarından başka birçok yerde de kendisini gösterir. Onların dininde, ahlakında, biliminde, ticaretinde, teknolojisinde, siyasetinde, eğlencesinde, hukukunda, hatta günlük pratik varoluşlarını örgütleme biçimlerinde görülür. Sanat hakkında sadece teknik olmayan veya teknik olanın manevileştirilmesi olmayan konuşma –yani konuşmaların çoğu– büyük oranda onu bu öteki insan amaçlarının ifadeleri bağlamına ve

3) Bkz. N. D. Munn, *Walbiri Iconography*, Ithaca, N. Y., 1973.
4) Goldwater ve Treves, *Artists on Art*, s. 410'dan alıntı.

kolektif olarak besledikleri deneyim örüntüsü içine yerleştirmeye yöneliktir. Cinsel tutku veya kutsal olanla temas gibi, konuşmanın zor fakat gene de zorunlu olduğu iki konudan daha çetrefil olmayan estetik nesneyle yüzleşme, genel toplumsal yaşamın akışı dışında, yayılmaya, donuklaşmaya ve hermenötik olmaya bırakılır. Bunlar özümlenmeyi isterler.

Başka şeylerle birlikte bu durum sanatın tanımının her toplumda asla bütünüyle estetik içi olmadığını ima eder ve gerçekten de marjinallik dışında nadiren öyledir. Saf estetik güç metaforunun ortaya koyduğu ana sorun, hangi formla ve hangi yeteneğin sonucu olarak olursa olsun, onu toplumsal etkinliklerin öteki kipleri içine nasıl yerleştireceğimiz, belirli bir yaşam örüntüsünün dokusuyla nasıl ilişkilendireceğimizdir. Ve böyle bir yerleştirme, sanat nesnesine kültürel bir önem vermek, daima yerel bir konudur; klasik Çin'de veya klasik İslam'da sanat nedir, Pueblo güneybatısında veya Yeni Gine yaylasında nedir, onun gerçekleştirebildiği duygusal gücün özünden gelen nitelikleri (ve bunu reddetmek isteğinde değilim) ne kadar evrensel olursa olsun, aynı şey değildir. Antropologların farklı toplumların ruhsal inançlarında, sınıflandırma sistemlerinde veya akrabalık yapılarında, yalnız somut biçimleriyle değil ama dünyada yaşanan biçim anlamında gelişim ve örnekleriyle karşılaşmayı bekledikleri çeşitlilik, davul, oyma, şarkı ve danslarına da uzanır bu.

Batılı olmayan, özellikle 'ilkel sanat' denilen sanatları araştıran birçoğunun bu noktayı kavramayı beceremememesi, sık duyulan, bu tür kültürlerin insanlarının sanat hakkında en azından fazla konuşmadıkları –onlar sadece yontar, şarkı söyler, dokur veya her ne yapıyorlarsa uzmanlıklarını sessizlik içinde uygularlar– yargısını doğurur. Bunun anlamı, onların gözlemcinin anladığı –veya istediği– biçimde, formel özellikler, simgesel içerik, duygusal değerler veya stilistik özellikler hakkında konuşmadıklarıdır, sanki anlaşılma umutları yokmuş gibi veciz, şifreli konuşurlar.

Yaşamlarındaki çarpıcı veya esinleyici ya da etkileyici her şey hakkında konuştukları gibi, elbette, sanatları hakkında da konuşurlar – nasıl kullanılır, sahibi kimdir, ne zaman yapılmıştır, şu veya bu etkinlikte ne rol oynar, neyle değiş tokuş edilebilir, ona ne denir, nasıl başlamıştır, daha fazlası ve benzerleri. Ama bunu sanat hakkında konuşmak gibi görmeme eğilimi vardır – günlük yaşam, mitler, ticaret veya her şey hakkında konuşmak gibidir. Neyi sevdiğini bilmeyip sanatın ne olduğunu bilen birinin, bir Tivin, boyamadan önce kumaşa amaçsızca rafya diker-

ken (tam olarak bitmeden önce desenin neye benzediğine bakmayacaktır bile) Paul Bohannan'a, "Desen iyi çıkmazsa onu İbolara satarız, iyi çıkarsa saklarız; çok iyi çıkarsa kaynanama veririm," demesi, hiç de eserini tartışıyor gibi görünmez, o sadece toplumsal etkinliklerinden birini tartışıyordur.[5] Batılı estetik açısından (Kristeller'in bize hatırlattığı gibi, ancak onsekizinci yüzyılın ortasında o biraz tuhaf 'güzel sanatlar' kavramıyla birlikte ortaya çıkmıştır) ve gerçekten de herhangi bir erken formalizm açısından sanata yaklaşım, karşılaştırmalı bir anlayışın geliştirilebileceği türden verilere karşı bizi kör eder. Ve bizler, totemizm, kast veya başlık parası araştırmalarından alıştığımız –ve yapısalcı araştırmaların halen yaptığı– gibi, güya yoğun bir sorgulama içeren ama gerçekte kendi bakış açımızı bile görmeden, olgunun dışsal kavramsallaştırılmasıyla kalakalırız.

Matisse, hiç de şaşırtıcı olmadığı üzere, haklıydı: Sanatın anlamı ve ona can veren yaşam karşısındaki duygular ayırt edilemezdir ve insanın estetik nesneleri saf formun dizilişleri olarak anlaması, konuşmayı cümle yapısına ilişkin değişkeler olarak veya miti yapısal dönüşüm dizisi olarak anlamasından farklı değildir. Örnek olarak, görünüşte fazlasıyla kültür ötesi ve soyut olan çizgiyi alalım ve, Robert Farris Thompson'un Yoruba heykeli için parlak biçimde anlattığı gibi, onun anlamını düşünelim.[6] Thompson, doğrusal titizliğinin, çizginin saf temizliğinin Yoruba oymacılarının ana kaygısı olduğunu söyler ve Yorubaların halk ağzında kullandıkları doğrusal nitelikler sözlüğü heykelden çok daha geniş bir ilgiyi ortaya koyan derece farklarını ve kapsayıcılığı ifade eder. Yorubalar çizgilerle yalnızca heykelleri, çömlekleri ve benzerlerini kazımazlar: Yüzlerine de aynısını yaparlar. Yanaklarına çekilen ve yara izi bırakan, çeşitli derinlikte, yönlerde ve uzunluklardaki çizgi soy ilişkilerinin, kişisel çekiciliğin ve statüko ifadesinin aracı olarak iş görür ve heykelciyle yara izi uzmanının terminolojisi –'kesik'ler 'yarık'tan, 'kazıma' veya 'pençe'ler 'yarıp açma'dan farklıdır– tam bir uyumla birbirine paraleldir. Ama bundan da fazlası söz konusudur. Yorubalar bunu uygarlıkla ilişkilendirir: "Bu ülke uygarlaştı"nın Yoruba dilindeki sözlük anlamı, "toprağın yüzünde çizgiler var"dır. Yoruba dilinde 'uygarlık', Thompson'un dediği gibi:

5) P. Bohannan, "Artist and Critic in an African Society", *Anthropology and Art*, C. M. Otten (yay. haz.), New York, 1917, s. 178.

6) R. F. Thompson, "Yoruba Artistic Critisism", *The Traditional Artist in African Societies*, W. L. Azaredo (yay. haz.), Bloomington, Ind., 1973, s. 19-61.

"*İlajú* – çizgi işaretleri olan yüzdür. Yüzü şehirli ve kırsal soy üyelik işaretleriyle uygarlaştıran aynı fiil toprağı da uygarlaştırır: *Ó ṣá kêkê Ó sáko* ([yara izci] işaretlerini yarıp açar; çalıları temizler). Yoruba işaretlerini yüzde açan aynı fiil, yollar ve ormanlarda sınırları açar: *Ó lànon*; *Ó là ààlà*; *Ó lapa* (yeni yol açtı; yeni sınır işaretledi, yeni patika açtı). Gerçekten de, temel yara izi açma (*là*) fiilinin insan örüntüsünü doğanın düzensizliğine dayatmakla ilgili birçok bağlantısı vardır: Ahşabı, insan yüzünü çizgiyle açmakla bütün orman 'açılır'... Özün iç niteliklerini dışa vurur."[7]

Yoruba oymacısının çizgiyle ve belirli çizgi biçimleriyle yoğun ilişkisi, dolayısıyla, onun özünden gelen niteliklerinden, heykel tekniği sorunlarından ve hatta yerli estetiği diye ayrıştırılabilecek bazı genelleştirilmiş kültürel kavramlardan alınan zevkin ötesindedir. Bütün yaşamın oluşumuna katıldığı –bir anlamının da insanların birlikte yaşadığı yara izleri olduğu– ayırt edici duyarlılıktan gelişir.

Bir sanat biçimini araştırmanın bir duyarlılığı keşfetmek olduğunun, bu duyarlılığın özünde kolektif oluşum olduğunun ve bu oluşumun temellerinin toplumsal varoluş kadar geniş ve derin olduğunun kavranması, yalnız estetik gücün zanaat zevklerinin tumturaklı ifadesi olduğu görüşünü ortadan kaldırmakla kalmaz. Çoğunlukla buna karşı çıkan, işlevselci denilen ve sanat eserlerinin toplumsal ilişkileri tanımlayan gelişkin mekanizmalar olduğu, toplumsal kuralları koruyup geliştirdikleri ve toplumsal değerleri kuvvetlendirdikleri görüşünü de ortadan kaldırır. Oymacıların artık çizgilerinin güzelliğiyle, hatta, böyle söyleyebilirsem, oymacılıkla ilgilenmemeleri kadar Yoruba toplumunu etkileyen bir şey olamaz. Hissedilen bazı şeylerin artık dile getirilememesi –belki de, bir süre sonra hissedilememesi gibi– ve yaşamın daha karanlık hale gelmesi. Elbette, toplumun işlerliğinde resim ve heykel gibi rol oynayan, onun dağılmasında etkili olabilecek birçok şey bulunabilir. Ama sanatla kolektif yaşamın arasındaki merkezi bağlantı böyle araçsal bir düzlemde yer almaz, o semiyotik bir bağdır. Matisse'in renk karalamaları (kendi sözü) ile Yorubaların çizgi düzenlemeleri, bir bakışta söylenebilenin dışında, toplumsal yapıyı kutsamaz veya kullanışlı öğretiler ortaya koymazlar. Nesneler dünyasına yönelik belirli bir zihinsel yaklaşımı, bir ifade biçimini maddileştirirler ve insanlar ona bakabilir.

Bizim kuramsal amaçlarla estetik demek istediğimiz, semiyotik sistemi oluşturan işaretler veya işaret öğeleri –Matisse'in sarısı, Yorubaların

7) A.g.e., s. 35-36.

yarık açması– bulundukları toplumla düşünsel olarak bağlantılıyken, bu bağlantı mekanik değildir. Robert Goldwater'ın sözleriyle, bunlar birincil belgelerdir, zaten işlemekte olan kavramların çizimleri değil, ama aynı derecede birincil olan öteki belgeler repertuvarında kendilerine anlamlı bir yer arayan –veya insanların onlar için aradığı– kavramlardır.[8]

Görüşümüzü daha somut biçimde geliştirebilmek ve 'düşünsel' ve 'kavram' gibi sözcüklerin taşıyabilecekleri entelektüalist ve edebi aurayı harcamamak amacıyla bir an için kabile sanatı üstüne, onun semiyotik duyarlılığını formülleşmiş bir pusu içinde yitirmemeyi beceren birkaç tartışmadan birinin başka yönlerine, Anthony Forge'un Yeni Gineli Abelam halkının dört renkli yüzey resmi hakkındaki çözümlemesine göz atabiliriz.[9] Forge'un sözleriyle, "üreticiler grubu", Hintirmiği goncası üstünde hepsi bir tür kült durumunda "dönümlerle resim üretir." Bütün bunların ayrıntıları onun araştırmalarında yer almaktadır. Bizim için burada önemli olan nokta, Abelam resminin açıkça figüratif olandan bütünüyle soyut olana kadar her tarzı (resimleri betimleyici değil de hitabet tarzında olduğundan onlar için anlamsız bir ayrım) kapsamasına karşılık, temelde daha geniş Abelam deneyim dünyasıyla, neredeyse takıntılı biçimde tekrar edilen bir motifle, kadın göbeğini temsil ettiği söylenen ve öyle adlandırılan sivri uçlu ovalle bağlantı kurmasıdır. Temsil, elbette, en azından üstü kapalı biçimde ikoniktir. Ama Abelamlar için bağlantı gücü buradan gelmez ve pek de bir kazanım oluşturmaz, ama onlar onunla renk-biçimleri anlamında (burada çizgi kendi başına estetik bir öğe olarak yoktur, ama boyanın büyülü gücü vardır) yakıcı kaygılarını dile getirmenin yolunu bulurlar – işlerinde, ritüellerde, ev yaşamlarında biraz farklı biçimde dile getirdikleri bir kaygıdır bu: Dişiliğin doğal yaratıcılığıdır.

Abelamların, bir kadının fiziki varlığının ürünü ve dolayısıyla ilksel ve kültüröncesi olarak gördükleri dişi yaratıcılığı ile erkeğin ritüel yoluyla elde ettiği doğaüstü kuvvet, dolayısıyla türetilmiş ve kültürel olarak gördükleri erkek yaratıcılığı arasındaki farka ilişkin düşünceleri onların bütün kültürlerine etki eder. Kadınlar erkeklerin yediği sebzeleri yaratmış ve yamları keşfetmişlerdir. Doğaüstüyle önce kadınlar karşılaşmış ve onun

8) R. Goldwater, "Art and Anthropology: Some Comparations of Methodology", *Primitive Art and Society*, A. Forge (yay. haz.), Londra, 1973, s. 10.

9) A. Forge, "Style and Meaning in Sepik Art", *Primitive Art and Society*, Forge (yay. haz.), s. 169-92. Ayrıca, bkz. A. Forge, "The Abelam Artists", *Social Organization*, M. Freedman (yay. haz.), Chicago, 1967, s. 65-84.

âşığı olmuşlardır ve kuşku dolu erkekler olanları anlayarak doğaüstü güçleri almışlardır ve şimdi bu güçler törenlerinin odağı olan ahşap oymalara dönüşmüşlerdir. Ve, elbette, kadınlar erkekleri şişen karınlarıyla üretirler. Artık kadınlardan kıskançlıkla saklanan ritüele dayanan erkek gücü, böylece, biyolojiye dayanan dişi gücünde yerleşiktir ve kırmızı, sarı, beyaz ve siyah ovallarde (Forge gerçekten de onlardan oluşmuş bir küçük resimde bunlardan on bir tane bulmuştur) dışa vurulan resimler, bu müthiş olgu, bizim dile getirebileceğimiz biçimiyle, onun 'hakkında'dır.

Ama resimler, göstermek anlamında değil, doğrudan onun hakkındadır. Ritüellerin veya mitlerin, veya aile yaşamı örgütlenmesinin, veya iş bölümünden çıkan yasalaşmış kavramların resimden geliştiği, çünkü resmin toplumsal yaşamı belirleyen kavramları yansıttığı bile ileri sürülebilir. Bütün bu konular, erkeğin kadının karnında oluşu gibi, doğanın rahminde üreyen kültürden edinilir ve hepsi özel bir çeşit ses verir. Yoruba heykellerinde kazılan çizgiler gibi, Abelam resimlerindeki renk-ovaller de anlamlıdır, çünkü yaratılışla birleşen duyarlılıkla bağlantılıdırlar – burada, yaraların uygarlığa işaret etmesi değil, boyaların güce işaret etmesi söz konusudur:

> "Genel olarak, renk (veya dar anlamda boya) sözcükleri yalnız ritüel konusu olan şeyler için kullanılır. Bu durum Abelamların doğaya ilişkin sınıflandırmalarında açıkça görülür. Ağaç türleri incelikli bir sınıflandırmaya sahiptir, ama (...) kullanılan ölçüt tohum ve yapraklardır. Ağacın çiçeği olup olmaması ve çiçeklerin veya yaprakların rengi ölçüt olarak nadiren dile getirilir. Genel anlamıyla, Abelamlar, ikisi de erkekler ve yamlar için [ritüel] süslemelerde işe yarayan amber çiçeğini ve bir sarı çiçeği kullanırlar. Her renkte çiçek veren küçük ağaçlar ilgi görmez ve basitçe ot veya çalı olarak sınıflandırılır. Böcekler için de aynısı söz konusudur: Bütün ısıran veya sokan böcekler özenle sınıflandırılmıştır, ama koca kelebek büyüklük ve renklerine baklımadan tek sınıf oluşturur. Kuş türlerinin sınıflandırılmasında ise rengin can alıcı önemi vardır... Ama kuşlar totemdir ve, kelebeklerin ve çiçeklerin tersine, ritüel yaşamda merkezi bir rol oynarlar... Anlaşılan (...) bir rengin tanımlanabilir olması için ritüel konusu olması gerekmektedir. Dört renk için kullanılan sözcükler (...) aslında boyaların adlarıdır. Boya fazlasıyla güçlü bir maddedir ve herhalde renk sözcüklerinin kullanımının doğal çevrenin ritüelle ilgili seçilmiş kısmıyla sınırlı kalmış olması şaşırtıcı gelmez...
>
> "Renk ile ritüel önem arasındaki bağlantı Abelamların Avrupa ithalatına gösterdikleri tepkide de görülebilir. Renkli dergiler bazen bir köye kadar

ulaşır ve bazen sayfaları yırtılarak tören evinin alınlığının altındaki hasıra iliştirilir... Seçilen sayfalar parlak renkli, çoğunlukla yiyecek reklamlarıdır... [ve] Abelamlar resimde ne olduğuyla hiç ilgilenmeyip parlak renkleriyle ve anlaşılmazlıklarıyla seçilen sayfaların Avrupalıların [kutsal desenleri] ve dolayısıyla onların güçlü olduğunu düşünürler."[10]

Dolayısıyla, en azından iki yerde, çizgi ve renk gibi kendini aydınlatan iki konuda, canlılık, gerçeğin kendileriymiş gibi onların özündeki çekicilikten gelir. Yontma zevki veya renklerin dramasına içsel yeteneğin verdiği cevap ne olursa olsun, bu cevaplar daha geniş, türle ilgisi daha az ve daha içerikle ilgili kaygılara tutulmuşlardır ve yerel gerçeklikle bu karşılaşma onların yapıcı güçlerini ortaya koyar. Biçimle içeriğin birliği, ortaya çıktığı yerde ve derecede, kültürel bir edimdir, felsefi bir totoloji değildir. Eğer sanatın semiyotik bilimi olacaksa, açıklaması gereken bu edimdir. Ve bunu yapmak için, genellikle kulak verme eğiliminde olduğu bildik estetikten çok, konuşmaya ve farklı türde konuşmalara daha fazla dikkat etmelidir.

II

Bu türde bir sava, genellikle de antropologdan geldiğinde verilen yaygın cevap, bu durumun ilkeller için geçerli olduğunu, onların kendi deneyimlerinin alanını daha geniş, düşünümsel olmayan bir alanla karıştırdıklarını, ama bu durumun daha gelişkin kültürlere uymadığını, orada sanatın daha çok kendi gereksinimlerine cevap veren farklılaşmış bir etkinlik olarak ortaya çıktığını söylemektir. Ve edebi devrimin farklı yanlarındaki halklar arasında kurulan kolay zıtlaşmaların çoğu gibi bu da yanlıştır, hem de iki yönden yanlıştır: Sanatın –onlara ne diyeceğim, yazısı olmayan toplumlar mı– iç dinamiğini, yazısı olan toplumlardaki otonomisini abartmak gibi fazlasıyla küçümsemek. Burada birinci tür bir hatayı –Yoruba ve Abelam tarzı sanat geleneklerinin kendi kinetiği olmadığı kavramını– belki daha sonra bu konuya dönmek üzere bir yana bırakacağım. Şu an için, ikinci hatayı bir sonuca vardırmak amacıyla, iki oldukça gelişmiş ve oldukça farklı estetik macera olan Quattrocento resmi ile İslam şiirindeki duyarlılığın matrisine kısaca göz atmak istiyorum.

10) A. Forge, "Learning to See in New Guinea", *Socialization, the Approach from Social Anthropology*, P. Mayer (yay. haz.), Londra, 1970, s. 184-86.

İtalyan resmi için, temel olarak, Michael Baxandall'ın yakın zamanlarda çıkan *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy* kitabına dayanıyorum; bu kitap tam da benim burada savunduğum türden bir yaklaşımı içeriyor.[11] Baxandall, 'dönemin gözü' dediği tanımlamayla ilgileniyor – yani "onbeşinci yüzyıl ressamının ortamının [öteki ressamlar ve 'hami sınıf'] resim gibi karmaşık görsel uyarılara getirdiği araç"la.[12] Bir resim, diyor, zihnin getirdiği yorumlayıcı yetenek türlerine –örüntülere, kategorilere, çıkarımlara, analojilere– karşı duyarlıdır:

> "Bir insanın belirli türde bir formu veya formların ilişkisini ayırt etme yeteneği, onun resme atfettiği dikkati etkileyen sonuçlar yaratır. Örneğin, oran ilişkilerini fark etme yeteneği varsa veya karmaşık formları basit formların bileşimlerine indirgeme yeteneğine ya da farklı kırmızı ve kahverengi türleri için zengin kategoriler dizisine sahipse, bu yetenekler onun Piero della Francesca'nın *Meryem'e Müjde* resmine ilişkin deneyimini bu yeteneklere sahip olmayan kişilerden farklılaştıracak ve deneyimleri resme ilişkin olarak bu yetenekleri onlara bahşetmeyen kişilerden çok daha keskin olacaktır. Çünkü bazı algılama yeteneklerinin bir resim için başka resimlere göre daha geçerli olduğu açıktır: Bükülen çizgilerin yollarını sınıflandırmaktaki ustalık, örneğin birçok Alman'ın bu dönemde sahip olduğu bir yetenek (...) *Meryem'e Müjde*'de çok fazla karşılığını bulamaz. 'Tat' dediğimizin çoğu da buradan gelir, bir resmin gerektirdiği ayırt etme gücü ile bakanın sahip olduğu ayırt etme yeteneği arasındaki uyumdan."[13]

Ama, daha da önemli olan, sahip olunan bu yeteneklerin, hem bakan hem de ressam için, retina duyarlılığının sağladığı odaklama uzaklığıyla gelişmeyip, genel deneyimden öğrenilmesidir; bu durumda, Quattrocento yaşamını yaşamak ve nesneleri Quattrocento gözüyle görmek deneyimidir bu:

> "...Bir insanın görsel deneyimini yönlendiren zihinsel araçlarının bir bölümü değişkendir ve bu değişken araçların büyük bölümü kültürel olarak görelidir, yani deneyimine etki eden toplum tarafından belirlenir. Bu değişkenler arasında görsel dürtülerini sınıflandıran kategoriler, somut olarak gördüğüne ekleme yapmak için kullandığı bilgi ve gördüğü yapay nesne

11) M. Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, Londra, 1972.
12) *A.g.e.*, s. 38.
13) *A.g.e.*, s. 34.

türü için benimseyeceği bir tutum vardır. Resme bakan kişi, bu tür görsel yeteneklerini kullanmalıdır, bunların çok azı normalde sadece resme özeldir ve toplumun değer verdiği bu yeteneklerini kişinin kullanması beklenir. Ressam buna karşılık verir: Onun halkının görsel yetenekleri onun ortamı olmalıdır. Uzmanlaştığı profesyonel yetenekleri ne olursa olsun, o da çalıştığı toplumun bir üyesidir ve onun görsel deneyim ve alışkanlıklarını paylaşır."[14]

Bu anlatıma eklenecek ilk olgu (ama, Abelamlar için olduğu gibi, yalnızca ilki), elbette, onbeşinci yüzyılın İtayan resimlerinin dinsel resimler olduğudur, yani yalnızca konuları değil ama amaçlarıyla da hizmet etmek için yapılmışlardır. Resimler varoluşun manevi boyutlarına ilişkin insan bilincini derinleştirmek amacını taşıyorlardı; Hıristiyanlığın doğrularını düşünmek için görsel davetlerdi. *Meryem'e Müjde*, *Bakire Meryem'in Göğe Yükselmesi*, *Müneccim Kralların Tapınması*, *Aziz Petrus'un Yargısı* veya *Çile*'nin kavrayıcı imgesiyle karşılaşan seyirci, onu bildiği olaylar ve kaydettiği gizemlerle kendi kişisel ilişkisini düşünerek tamamlamalıydı. Sanatın erdemini savunan bir Dominiken vaizin dediği gibi, 'bir resme saygı duymak başka, resmedilmiş bir metinden neye saygı göstermek gerektiğini öğrenmek başka bir şeydir.'"[15]

Gene de, dinsel görüşlerle resim imgeleri arasındaki ilişki (ve ben bunun genel olarak sanat için doğru olduğunu düşünüyorum) basit bir yorumdan ibaret değildi; bu resimler Pazar okulu çizimleri değildi. Ressam, en azından dindar ressam, halkını ön planda tutulan konular üstüne düşünmeye davet etmekle ilgilenirken, bu düşünceyi bir reçete, vekalet veya çevrimyazı olarak üretmez. Onun veya, daha kesin olmak gerekirse, resminin geniş kültürle kurduğu ilişki karşılıklı etkileşim içindedir; ya da, Baxandall'ın dediği gibi, tamamlayıcıdır. Giovanni Bellini'nin *Değişim*'ini anlatırken, genelleşmiş, neredeyse tipolojik, ama elbette sahnenin muhteşem bir biçimdeki plastik sunuluşuna Bellini ile halkı arasındaki kutsal emanet eşgüdümü adını verir. "Onbeşinci yüzyıl *Değişim* deneyimi resimle, duvardaki yapıyla halkın zihnindeki görsel etkinliğin etkileşimiydi – ve bu zihniyet bizimkinden farklı bir donanıma ve görünüme sahipti."[16] Bellini öteki yönden bir katkıyı hesaba katabilirdi ve panelini bu katkıyı seslendirebilecek biçimde tasarlamıştı, betimleyici biçimde değil. Onun yeteneği, ayırt edici maneviyatı tepki vermeye zorlayıcı bir imgeyi inşa

14) A.g.e., s. 40.
15) A.g.e., s. 41'den alıntı.
16) A.g.e., s. 48.

etmekti. Halk, Baxandall'ın işaret ettiği gibi, zaten sahip olduğu şeye ihtiyaç duymaz. İhtiyacı olan şey, onu orada görebileceği kadar zengin bir nesnedir; hatta onu görmekle onu zenginleştirecek kadar zengin.

Elbette, Quattrocento İtalya'sında resimde 'dönemin gözü'nü üretecek kadar yoğunlaşarak bu duyarlılığı oluşturmaya yönelik her türden kültürel kurum vardı ve bunların hepsi dinsel değildi (bütün resimlerin dinsel olmadığı gibi). Dinsel olanlar arasında, popüler vaazlar, Hıristiyan mitlerinin vahiy niteliğindeki olay ve kişilerini sınıflandırarak ve alt sınıflara ayırarak, bu konuların nasıl görsel olarak temsil edileceğini belirleyen uygun vecizeleri içeren tutum tiplerini –huzursuzluk, düşüncelilik, araştırmacılık, aşağılanma, onur, hayranlık– ortaya koymalarıyla, herhalde en önemlileriydi. "Halk vaizleri (...) onbeşinci yüzyılın ortasında resme verilen yanıtta bir dizi yorumlayıcı yeteneği cemaatlerine öğrettiler."[17] Jestler sınıflandırılmış, fizyonomiler tiplere ayrılmış, renkler simgeleştirilmiş ve merkezi figürlerin fiziki görünüşleri teolojik özenle tartışılmıştı. Bir başka Dominiken vaiz şöyle açıklıyordu:

> "Bakire esmer mi, açık tenli miydi diye sorarsınız. Albertus Magnus ne basitçe esmer, ne de basitçe kızıl saçlı veya açık saçlıydı diyor. Çünkü bu renklerin her biri kendi başına bir kişiye belirli eksiklikler getirir. İnsanın 'Tanrım, beni kızıl saçlı Lombard'dan koru' veya 'Tanrım, beni kara saçlı Alman'dan koru' veya 'Tanrım, beni açık saçlı İspanyol'dan koru' veya 'rengi ne olursa Belçikalı'dan koru' demesinin nedeni budur. Meryem renklerin bir harmanıydı, hepsinden bir parça almıştı, çünkü hepsinden bir parça alan bir yüz güzeldir. Bu nedenledir ki, tıp otoriteleri kırmızı ve açık renklerden oluşan bir tenin üçüncü bir renk, yani siyah eklendiğinde en iyisi olduğunu açıklarlar. Ve, gene de, der Albertus, itiraf etmeliyiz: Biraz esmerceydi. Bunu düşünmenin üç nedeni var: Birincisi ten, çünkü Yahudiler esmer olma eğilimindedir ve o da bir Yahudi kadındı; ikincisi tanıklık, çünkü Aziz Luka onun şimdi Roma'da, Loreto'da ve Bologna'da bulunan üç resmini yapmıştı ve bunlarda kahverengi bir ten vardır; üçüncüsü akrabalık, oğul genellikle anneye benzer ve anne de oğula; İsa esmerdi, dolayısıyla..."[18]

Rönesans kültürünün onbeşinci yüzyıl İtalyanlarının resme bakışına katkıda bulunan öteki alanlarından ikisi içinde Baxandall'ın özellikle önemli bulduğu bir başka sanat, daha önemsiz olmakla birlikte, toplumsal

17) *A.g.e.*
18) A.g.e., s. 57'den alıntı.

danstır; bu oldukça pratik etkinliğe ölçüm adını verir – yani miktarları, hacimleri, boyutları, oranları vb. ticari amaçlarla tahmin etmek.

Dansın resim görmekle ilişkisi vardı, çünkü dans bizim için olduğu gibi müzikle bağıntılı zamana ilişkin bir sanat değil –dinsel geçit törenleri, sokak şenlikleri vb. ile–, seyirle ilişkili, ritmik hareketlerin konusu olmayan veya temelde öyle olmayan, figürlerin gruplaşmasıyla ilgili grafik bir sanattı. Böyle olunca, statik figürlerin incelikli örüntüler halinde gruplaşması, bir tür gövde düzenlemesinin psikolojik etkileşimin farkına varan yeteneğine –ressamların, seyircilerinin vereceği karşılığı uyandırmak için paylaştığı ve kullandığı bir yetenek– dayanıyor ve onu keskinleştiriyordu. Özellikle İtalya'da o zaman popüler olmuş *bassa danza*, yani yavaş adımlı, geometrikleştirilmiş dans, ressamların, örneğin Botticelli'nin *İlkbahar* (*Üç Güzeller* dansı çevresinde dönmektedir) veya *Venüs'ün Doğuşu*'nda yaptığı gibi, eserlerini düzenlemekte kullandıkları figür gruplaşması örüntülerini sunuyordu. *Bassa danza*'nın sunduğu duyarlılık, Baxandall'ın deyişiyle, "figür örüntülerini yorumlamakta gelişmiş bir halk yeteneği, genel bir yarı dramatik [insan bedenlerini] düzenleme deneyimi içeriyordu ve bu durum Botticelli ile öteki ressamların halkın kendi gruplarını da yorumlamaya hazır olduklarını varsaymalarına olanak sağlıyordu".[19] Temelde *'tableaux vivants*'ın farklı ardışıklıklarından oluşan fazlasıyla stilize dans formlarına yaygın bir aşinalık ortamında, ressam, dansın hareketler arasındaki pozlardan çok, pozlar arasındaki hareket olduğu ve saklı jeste dair genel duygunun zayıf olduğu, bizimki gibi çok açık olmayan bir kültürde kendi figüratif tablo üslubunu anlamaya çok yakın bir görsel anlayışa güvenebilirdi. "Sorun, halka ilişkin toplumsal bir sanat olan gruplandırmayı bir halk örüntüsünün halen güçlü bir (...) psikolojik etkileşim duygusu yaratabildiği yerde sanata dönüştürmektir: Bu tür inceltilmiş anıştırmayı kendiliğinden görebilecek doğru eğilimlere sahip olabildiğimiz kuşkuludur."[20]

Bu eğilimin ötesinde ve ardında, dansları ve resimleri zımni anlamlar taşıyan beden düzenlemesinin örüntüleri olarak kavramak, elbette, bütün toplumdaki, özellikle de daha eğitimli sınıflardaki geniş bir eğilimle, insanların kendilerini birbirlerine göre gruplandırmaları, birbirleriyle ilişkilerinde tesadüfi değil de karşılıklı ilişkilerinin sonucu olarak içine düştükleri konum düzenlemesiyle ilgilidir. Ama Baxandall'ın Rönesans insanlarının resmi nasıl gördüklerini –ölçüm– belirleyen etki olarak

19) *A.g.e.*, s. 80.
20) *A.g.e.*, s. 76.

değerlendirdiği şey, bu görsel alışkanlığın toplumsal yaşama daha derinden nüfuz etmiş olmasıdır ve toplumsal yaşam burada apaçıktır.

Baxandall, malların standart ölçülü taşıma hacimleri halinde düzenli biçime gelmesinin ondokuzuncu yüzyılda başlamasını (ve o zaman da bunun sadece Batı'da olduğunu eklemeliydi) sanat tarihinin önemli bir olgusu olarak görür. "Daha önce bir taşıma kabı –fıçı, torba veya balya– tekildi ve onun hacmini hemen ve tamı tamına hesaplayabilmek iş hayatının bir parçasıydı."[21] Aynı durum, kumaş ticaretinde olduğu gibi, uzunluklar için de geçerliydi; komisyonculukta paylar veya yer ölçümünde oranlar için olduğu gibi. İnsanın bu yetenekleri olmadan ticari hayatta kalabilmesi söz konusu değildi ve resim siparişlerini verenler çoğunlukla tüccarlardı, bazen de ölçüm üstüne bir matematik elkitabı yazan Piero della Francesca gibi resim yapanlar çıkıyordu içlerinden.

Her durumda, ressamların ve patronları olan tüccarların bu konularda benzer bir eğitimleri vardı – okur yazar olmak bir bakıma nesnelerin ölçülerini hesaplamaya yarayacak teknikleri kullanabilmek demekti. Katı nesneler söz konusu olduğunda bu yetenekler düzensiz veya alışılmadık kütleleri düzenli ve bildik, böylece ölçülebilir bileşenlerine –silindirler, koniler, küpler vb.– ayırmayı içeriyordu. İki boyutlular için tekbiçimli olmayan yüzeyleri basit düzlemlere, karelere, dairelere, üçgenlere, altıgenlere bölmek de benzer bir yetenekti. Bunun erişebildiği ufukları, Baxandall'ın, Piero'nun elkitabından aldığı bir bölüm göstermektedir:

> "İki ucunun çapı 2'şer kol olan bir fıçı var; karnında çapı $2^{1}/_{4}$ bir kol ve karnıyla ucu arası ise $2\ ^{2}/_{9}$ kol. Küpün uzunluğu 2 kol. Hacmi ne kadardır?
>
> Bu, kesik koni gibidir. Uçlarda çapın karesini al: 2 x 2 = 4. Sonra ortanın çapının karesini al $2^{2}/_{9}$ x $2^{2}/_{9}$ = $4^{76}/_{81}$. Hepsini topla, $8^{76}/_{81}$ [eder]. Çarp, 2 x $^{2}/_{9}$ = $4^{4}/_{9}$. Bunu $8^{76}/_{81}$'le topla = $13^{31}/_{81}$. 3'e böl = $4^{112}/_{243}$... Şimdi $2^{1}/_{4}$'ün karesini al, $5^{1}/_{16}$ [eder]. Bunu karnın çapının karesine ekle: $5^{1}/_{16}$ + $4^{76}/_{81}$ = $10^{1}/_{129}$. Çarp $2^{2}/_{9}$ x $1^{1}/_{4}$ = 5. Bunu önceki toplama ekle: $15^{1}/_{129}$ [verir]. 3'e böl, 5 ve $^{1}/_{3888}$ [çıkar]. Bunu ilk sonuca ekle... = $9^{1792}/_{3888}$. Bunu 11'le çarp ve sonra 14'e böl [yani pi/4'le çarp]: sonuç $7^{23600}/_{54432}$'dir. Fıçının hacmi budur."[22]

Baxandall'ın dediği gibi, bu, özel, entelektüel bir dünyadır; ama Venedik ve Floransa gibi yerlerde bütün eğitimli sınıfların yaşadığı dünya budur.

21) *A.g.e.*, s. 86.
22) *A.g.e.*

Bunun resimle ve resim algısıyla ilgisi, hesaplama sürecinden çok, karmaşık biçimleri daha basit, daha düzenli ve daha kavranabilir bileşimler halinde düzenleyebilmekledir. Resmilerdeki nesneler de –sarnıçlar, sütunlar, tuğla kuleler, döşenmiş yollar vb.– ölçüm sanatını çalışanlara elkitaplarının gösterdikleriyle aynıydı. Yani Piero, ressam şapkasını giydiğinde, *Meryem'e Müjde*'yi sütunlu, çok katlı, inen ve çıkan bir Perugia revakı olarak sunar veya Meryem'i kubbeli, yarım daire kumaş çadırda, kendi elbisesinin çerçevesi içinde sunarken halkının formları öteki formların bileşenleri olarak görme yeteneğine seslenmekte, böylece, resimlerini –veya takdirini– yorumlayarak anlamlarını kavramalarını beklemektedir:

> "Tüccar için her şey yüzey düzensizliklerinin altındaki geometrik figürlere indirgenebilir – hububat kumulu koniye, fıçı silindire veya kesik koniler bileşimine, harmani kumaş konisine sığacak kumaş daireye, tuğla kule hesaplanabilir sayıda daha küçük küplerden oluşan bileşik bir kübik yapıya ve (...) bu çözümleme alışkanlığı ressamın görüntüleri çözümleme biçimine çok yakındır. Tüccarın balyayı tartması gibi, ressam da figürü araştırır. İki durumda da, düzensiz kütleleri ve boşlukları kullanışlı geometrik cisimlerin bileşimlerine indirgeyen bir bilinç vardır... Bunlar oranlarla uğraşma ve bileşik cisimlerin hacim veya yüzeyini çözümlemeyle uygulandığından [onbeşinci yüzyıl İtalyanları] benzer süreçlerin işaretlerini içeren resimlere karşı duyarlıdır."[23]

Rönesans resminin o ünlü mantıklı cisimselliğinin kökenleri en azından kısmen düzlem betimlemelerinden, matematik yasalarından ve iki gözlü görsellikten alınmış özelliklere sahiptir.

Gerçekten de, ana nokta da burasıdır, bütün bu daha geniş kültürel konular ve değinmediğim diğerleri, Quattrocento sanatını oluşturan ve ona kimliğini kazandıran duyarlılığının üretilmesinde birlikte etkin olmuşlardır. (Daha eski bir eserinde, *Giotto and the Orators*'da, Baxandall, görsel kompozisyonun gelişimini betimleyici formları, özellikle de hümanist söylemin zamanlı cümleyle bağlantılarını gösterir. Hatibin zaman, cümlecik, tabir ve sözcük üstündeki egemenliği Alberti ve başkaları tarafından ressamın resim, cisim, öğe ve düzlem üstündeki egemenliğiyle karşılaştırılmıştır.)[24] Farklı ressamlar bu duyarlılığın farklı yönleriyle

23) *A.g.e.*, s. 87-89, 101.
24) M. Baxandall, *Giotto and the Orators*, Oxford, 1971.

oynamışlardır, fakat dinsel vaazın ahlakçılığı, toplumsal dansın törenselliği, ticari ölçümün kurnazlığı ve Latin hitabetinin görkemi bir araya gelip ressamın gerçek ortamını oluştururlar: Bu onun seyircilerinin resimlerdeki anlamı görme kapasitesidir. Baxandall, eski bir resmin, kendisi 'eski' sözcüğünü yutmuş olsa da, insanın farklı bir kütüre ait bir metni okumayı öğrenmesi gibi, okumayı öğrendiği görsel etkinliğin kaydı olduğunu söyler. "Piero della Francesca'nın ölçüm temelli resme, Fra Angelico'nun vaazcı biçeme ve Botticelli'nin dans temalı resme eğilimli olduğunu gözlemlediğimizde, onlar hakkında değil, toplumları hakkında da gözlem yapıyoruz demektir."[25]

Bireyler arasında olduğu gibi kültürden kültüre de değişkenlik gösteren bu resimdeki (veya şiirdeki, melodi, yapı, çömlek, drama ve heykeldeki) anlamı kavrama kapasitesi, kolektif deneyimin ürünüdür ve onu fazlasıyla aşar, çünkü baştan onu gerçekleştirmek çok nadir bulunan bir kapasitedir. Kültür dediğimiz simgesel formların genel sistemine özel katılımı mümkün kılan forma sanat diyoruz ve, gerçekten de, sanat onun bir kesiminden ibarettir. Ve eğer bu sanatın semiyotik kuramıysa, toplumdaki işaretlerin yaşamının peşine düşmelidir, icat edilmiş ikilikler, dönüşümler, koşutluklar ve eşitlikler dünyasının değil.

III

Bir sanatçının, zanaatını aşan semiyotik sistemde yer tutan işaretlerle çalıştığına İslam şairinden daha iyi örnek bulunamaz. Mısralar kuran bir Müslüman, onun niyetleri karşısında kayalar veya yağmurun yağışı kadar nesnel duran, maddi olmadığı için hiç de daha az metin olmayıp, insan yapımı olduğu için hiç de daha az inatçı olmayan bir dizi kültürel gerçeklikle karşı karşıyadır. O daima sanat aracı, dilinin özel, yüceltilmiş bir tür statü sahibi olduğu, Abelam boyası kadar ayırt edici bir önem ve gizem taşıdığı bir bağlamda çalışmıştır ve çalışır. Metafizikten morfolojiye, yazıdan kaligrafiye, toplumsal zikirden formel olmayan sohbete kadar her şey, konuşmayı ve konuşmaları, insan tarihinde tekil değilse de olağandışı biçimde önem yüklü bir konu haline getirir. İslam'da şair rolünü yüklenen kişi, hem de bütünüyle meşru olmayan biçimde, kültürünün ahlaki özüne ilişkin bir yolculuk yapmaktadır.

25) Baxandall, *Painting and Experience*, s. 152.

Bunu göstermeye başlamak için bile elbette önce konuyu kavranabilir hale getirmek zorunludur. Niyetim Peygamber döneminden itibaren şiirin bütün macerasının gelişimini araştırmak değil, yalnızca geleneksel İslam toplumunda –özellikle Arap ve bilhassa da Fas şiirinde ve özellikle popüler, sözlü şiir düzeyinde– şiirin yeriyle ilgili birkaç genel, sistematik olmayan kimi görüşler belirtmek istiyorum. Müslüman kültüründe şiirle merkezi dürtüler arasındaki ilişki, sanırım, her yerde biraz benzerdir ve başlangıçtan beri de aşağı yukarı aynıdır. Ama bunu kanıtlamak yerine basitçe varsayarak ilerlemeye devam edeceğim ve biraz özel bir malzemeye dayanarak bu ilişkinin –belirsiz ve zor olanı da bu– anlamını ortaya koymaya çalışacağım.

Bu açıdan bakıldığında, sorunun gözden geçirilmesi ve ilişkilendirilmesi gereken üç boyutu var. Birincisi, İslami konularda hep olduğu gibi, *Kuran*'ın, "İslam'daki tek mucize"nin özel yapısı ve statüsü. İkincisi, şiirin, yaşayan bir şey olarak, edebi olduğu kadar müzik ve drama sanatı olarak sunulduğu bağlam. Ve, üçüncüsü, kısa bir biçimde resmetmenin en zor olduğu üçüncüsü, yani Fas toplumundaki kişilerarası sohbetin genel –vereceğimiz adla atışmacı– yapısı. Bunlar, birlikte, şiiri bir tür paradigmatik konuşma eylemi, konuşmanın arketipi haline getirirler ve bu da, elden gelse, bütün Müslüman kültürünün ortaya konduğu tam bir çözümlemeyi gerektirir.

Ama, dediğim gibi, bir konunun bittiği yer, *Kuran*'ın başladığı yerdir. *Kuran* (ne ahid, ne öğreti, ne de kitap demektir, anlamı zikretmek, okumaktır) dünyanın öteki önde gelen kitaplarından farklıdır, çünkü o, bir peygamberin ve şakirtlerinin Tanrı hakkındaki sözlerini içermez, doğrudan O'nun sözlerini, Allah'ın hecelerini, sözcüklerini ve cümlelerini içerir. Allah gibi o da ezelidir ve yaratılmamıştır; insan veya toprak gibi onun yaratıklarından biri değil, Rahmet ve Kudret gibi O'nun sıfatlarından biridir. Ezeli bir metinden, Levh-i Mahfuz'dan Allah'ın kafiyeli Arap nesrine çevirisi demek olduğundan bu metafizik bir çapraşıklıktır ve pek istikrarlı biçimde işlenmemiştir. Cebrail tarafından, uzun bir dönem içinde, belirli bir düzen içermeden, teker teker Muhammed'e aktarılmıştır ve o da bunları *Kuran* hafızı denilen, ezberleyerek bütün topluma ileten izleyicilerine aktarmıştır, halk da her gün onları okuyarak bugüne kadar getirmiştir. Ama önemli olan şurası ki, *Kuran* ayetlerini okuyan kişi, Cebrail, Muhammed, hafızlar veya Müslümanlar, bir zincir boyunca, on üç yüzyıldır, Tanrı hakkında sözler söylemiyorlar, O'nun sözlerini tekrarlıyorlar ve gerçekten de bu sözler O'nun olduğundan, Tanrı'nın ağzından konuşuyorlar. *Kuran*, Marshall Hodgson'un dediği

gibi, bir risale, olgu veya normlara ilişkin bir anlatım değildir, bir olay, bir eylemdir:

> "*Kuran* bilgi ve hatta esin kaynağı olmak için düzenlenmiş değildir, inancı kuvvetlendirmek üzere okunması gerekir... *Kuran*'la yapılan, onu incelemek değil, onun aracılığıyla inanmaktır; onu edilgin biçimde kabul etmek değil, onu okumakla, onu kendisi için tekrarlamaktır: Vahiy olgusu, ibadet sırasında, her seferinde yeniden yaşanır, *Kuran*'ın okunmasıyla tekrarlanır."[26]

İmdi, *Kuran*'ın böyle anlaşılmasının bir dizi sonucu vardır –bunların Hıristiyanlık'taki en yakın eşdeğeri *Kitabı Mukaddes* değil, İsa'dır– fakat bizim amacımız açısından önemli olan dili, yedinci yüzyıl Mekke Arapçası, Yunanca, Pali dili, Aramca veya Sanskrit gibi ilahi mesajın aracı olmanın dışında, kendisi de kutsal bir nesne olarak onlardan ayrılır. *Kuran*'ın veya bölümlerinin bir birey tarafından okunması bile yaratılmamış bir varlık olarak kabul edilir; bu, ilahi kimseler çevresinde odaklanan bir inanç için sorunlar yaratır, ama ilahi söyleme odaklanan İslam inancında konuşmanın Allah'ınkine benzediği kadarıyla kutsal olduğunu gösterir. Bir sonuç, Arapça konuşan halkların ünlü dil şizofrenisidir: *Kuran* dili olarak kabul edilmesi gereken 'klasik' (*mudari*) veya 'saf' (*fusha*) yazılı Arapça'nın, sürekliliği ritüel bağlam dışında 'kaba' (*ammiya*) veya 'sıradan' (*darica*) denilen ve ciddi gerçekleri ortaya koyma yeteneği olmadığı kabul edilen, yazılı olmayan halk ağzı yanında, mümkün olduğu kadar az konuşulmasını getirmiştir. Bir diğeri de, sözleriyle, özellikle de seküler amaçlarla statü arayanların fazlasıyla çapraşık durumudur. Onlar Tanrı'ın dilini kendi amaçları için kullanırlar, bu da, küfür değilse de, onun sınırlarındadır, ama aynı zamanda eşsiz bir gücü gösterir ve pek tapınma değilse de ona yaklaşır. Tek rakibi mimarlık olan şiir, İslam uygarlığında, özellikle de Arapça konuşan bölümünde, küfürün en ciddi biçiminin kıyısında dolaşırken güzel sanatların başı olmuştur.

Kuran Arapçası'nın konuşmanın ne olması gerektiğinin modeli olarak anlamı ve insanların gerçekten konuşma biçimlerinin daimi bir kınama aracını oluşturması, geleneksel Müslüman yaşamının bütün örüntüsü ile kuvvetlendirilir. Hemen herkes (ve son zamanlarda birçok kız da) *Kuran* ayetlerini okuma ve ezberlemeyi öğrendikleri talim okullarına gider. Eğer yetenekli ve gayretli ise 6200 kadar ayetin tamamını ezberler ve hafız olur, ebeveynine belirli bir övünç kaynağı haline gelir, çokça da

26) M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, c. 1, Chicago, 1974, s. 367.

böyle değildir ve en azından duaları okumayı öğrenir, tavuk kesebilir ve ibadete katılır. Özel bir dindarlığı varsa, Fez veya Marakeş gibi bir şehir merkezinde daha yüksek bir okula gider ve ezberlediklerinin anlamına ilişkin daha açık bilgiler edinir. Ama birkaç ayetin anlamını kavramış veya bütünü hakkında açık bilgi sahibi olmuş olsun, ana gerilim daima ezberlemekle bunun için gerekli ezber bilgisi arasındadır. Hodgson'un Ortaçağ İslam'ı için söyledikleri –bütün cümlelerin yanlış veya doğru görüldüğü; *Kuran*'dan yayılan sabit bir kitle oluşturan ve en azından zımni olarak onların içeriğinde bulunan bütün doğru cümleler toplamının bilgi olduğu ve bilgi edinmenin yolunun sözlerin geçtiği metinleri ezberlemek olduğu– bugün de, inanç ne kadar zayıflamış olsa da, gene de, tutkusunu kıraat edilebilen gerçek ile rahatlatması zorunluluğu, Fas'ın büyük kesimi için doğrudur.[27]

Böyle bir yaklaşım ve böyle bir eğitim günlük yaşamı *Kuran*'dan ve öteki klasik sözlerden alınan satırlarla keser. Özellikle dindar bağlam –günlük dualar, Cuma namazları, cami toplantıları, mistik tarikatlardaki tespih çekme ilahileri, Ramazan gibi özel zamanlarda bütün kitabın okunması, cenazelerde, düğünlerde ve sünnetlerde ayetlerin okunması– dışında, sıradan sohbetler, en dünyevi konuları bile kutsal bir çereveye oturtan *Kuran* formülleri ile bağlantı içindedir. En önemli toplumsal konuşmalar –örneğin tahttan gelenler– çoğunlukla dinlenmesi ama muğlak biçimde anlaşılması için kullanılan bir Arapça ile yapılır. Arapça gazeteler, dergiler ve kitaplar benzer bir tutumla yazılır, sonuçta onları okuyabilen insan sayısı azdır. Araplaştırma çağrısı –eğitimin klasik Arapça'yla yapılması ve hükümet ve idarede onun kullanılması yönündeki, dinsel tutkuyla ileri sürülen popüler talep– gizil bir ideolojik güçtür, siyasal seçkinler adına belirli bir dil ikiyüzlülüğü ve bu ikiyüzlülük çok açık hale geldi mi belirli derecede toplumsal huzursuzluğu yaratır. Dilin bu kadar simgesel bir ortam oluşturduğu, konuşma tarzının ahlaki bir konu olduğu ve Tanrı'nın belagatına yönelik deneyimin iletişim ihtiyacıyla çatıştığı bu tür bir dünyada saz şairleri vardır ve kullandıkları formüller ve şarkılarındaki duyarlılık, Piero'nun İtalya'da torba ve fıçılar için kullandıklarıyla benzeşir. Sanatını açıklamakta zorlanan bir şair şöyle demişti: "Ben *Kuran*'ı ezberledim. Sonra ayetleri unuttum ama sözcükler aklımda kaldı."

Şairlere esin veren bir ermişin türbesinde üç gün tefekküre daldığında ayetleri unutmuştu, ama eylem bağlamında sözcükleri anımsıyordu.

27) *A.g.e.*, c. 2, s. 438.

Burada şiir önce yazılıp sonra ezberlenmez, okunurken oluşturulur, kamusal bir alanda şarkı söyleme eylemi sırasında dizilir.

Genellikle burası bir düğün evinde veya sünnet töreninde, evin önündeki, lambayla ışıtılan yerdir. Şair bir ağaç kadar dik, ortada durur, yardımcıları onun iki yanında tambur çalarlar. Dinleyicilerden erkek tarafı doğrudan onun önünde oturmaktadır, zaman zaman içlerinden bazıları kalkıp sarığına para sıkıştırır, kadın tarafı ise ya çevredeki evlerin diplerine gizlice yerleşmiştir veya çatının karanlığından aşağı bakarlar. Şairin arkasında iki saf halinde dans eden erkekler vardır, elleri birbirlerinin omuzlarındadır ve birlikte birkaç adım sağa, birkaç adım sola giderlerken başlarını çevirirler. Şair dize dize şiirini okur, figan eden, metalik bir falsetto halinde tamburlarıyla onu izleyen yardımcıları ona nakaratlarda katılırlar ve nakaratlar genellikle değişmez ve metinle ilişkileri çok geneldir. Bu sırada dans eden erkekler ani ritmik ve tuhaf haykırışlarla işi süslerler.

Albert Lord'un ünlü Yugoslavları gibi, elbette, şair metnini sadece hayal dünyasından yaratmaz, artistik bir Markov süreci içinde, mevcut sınırlı sayıda formül arasından seçerek, onu parça parça, zaman içinde inşa eder. Bazıları tematiktir: Ölümün kaçınılmazlığı ("bir seccadede yaşasanız bile"), kadınların güvenilmezliği ("ey o gözlere kapılan âşık, Tanrı yardımcın olsun"), tutkuların umutsuzluğu ("bu ateşle yanarak çok insan mezara gitti"), dini bilginin beyhudeliği ("havayı boyayabilecek hoca nerede?'). Bazıları figüratiftir: Bahçe olarak kızlar, zenginlik olarak kumaş, dünyevilik olarak piyasa, bilgelik olarak seyahat, aşk olarak mücevher, şair olarak at. Ve bazıları formeldir – ritim, ölçü, satır ve kıtaların katı, mekanik şemaları. Şarkı söyleyiş, tamburlar, dans eden erkekleriyle bu tarz, dinleyicilerin alkış yerine sen-sen diye seslenmelerini veya sansür olarak ıslıklamalarını gerektirir ve bütün bunlar etkin biçimde bir araya gelerek kaynaşmış bir bütün yaratır ve şiir, *Kuran*'ın kıraatinden soyutlanamaması gibi, bu bütünden soyutlanamaz. O da, daima yeni, daima yenilenebilen bir olay, bir eylemdir.

Ve *Kuran* için olduğu gibi, bireyler, en azından birçoğu, sıradan konuşmalarına saz şiirinden, bazen belirli bir şiir, bazen eserlerini bildikleri bir şairle bağlantılandırılan, bazen de, geniş olmakla birlikte, oldukça belirli, sınırlı formülleri olan genel hazineden alıntı satırlar, beyitler, mecazlar, anıştırmalar sıkıştırırlar. Bu anlamda, bütün olarak bakıldığında, şiir, özellikle kırsal kesimde ve şehirlerdeki orta sınıflarda yaygın ve düzenli karşılaşılan bir etkinlik olarak, kendi başına, daha düşük bir

paye verilen ama daha az değerli olması gerekmeyen, ezberlenen doğrulardan oluşan bir tür 'kıraat', bir külliyat oluşturur; şehvet devasız hastalıktır, kadınlar hayali tedavi; tevekkül toplumun temeli, sözünde ısrar baş erdem, gurur eylemin dürtüsü, dünyadan geçmek ahlaki ikiyüzlülük, zevk yaşamın çiçeğidir, ölüm zevkin sonu. Gerçekten de, şiir, yani *ş'ir* 'bilgi' demektir ve hiçbir Müslüman açıkça böyle demese de Vahye karşı bir tür seküler denge unsuru yerine geçer, dünyevi bir dipnottur. İnsan *Kuran*'da Tanrı'yı ve O'na karşı borçlarını dinler, sabit-sözlü olguları, şiirde ise insanları ve insan olmanın sonuçlarını dinler.

Şiirin etkinlik çerçevesi, kolektif konuşma eylemi temelindeki karakteri, yalnızca onun bu ikili ve arada olma –yarı ritüel şarkı, yarı sıradan konuşma– niteliğini, onun formel, yarı litürjik boyutu Kuransı müzikselliği anımsatırken, retorik, yarı toplumsal olan da günlük konuşmayı anımsattığı için kuvvetlendirir. Söylediğim gibi, Fas'taki kişilerarası ilişkinin genel tonunu burada somut olarak tanımlamak mümkün değil, ancak savaşkanlığın, göz dikileni elde etme ve sahip olunanı savunma ve kaybedileni yeniden ele geçirme mücadelesinde bireysel iradenin daimi sınanmasının her şeyden önce geldiğini iddia etmek ve inandırıcı olmayı ummak söz konusu olabilir. Konuşmak söz konusu olduğunda, bu, bütün ve en serbest sohbetlere bile sözcüklerde olanı yakalayabilmenin, lanetlerin, yeminlerin, yalanların, özürlerin, yalvarmaların, emirlerin, atasözlerinin, savların, benzetmelerin, alıntıların, tehditlerin, kaytarmaların, yağcılıkların çatışmacı niteliğini verir ve sözlere yalnızca konuşma akışkanlığının müthiş önemini değil, doğrudan zorlayıcı bir kuvvetin retoriğini katar; *andu klâm*, "söyleyeceği, sözleri, özdeyişi, belagati" var demek, aynı zamanda ve yalnızca metaforik olarak değil, "iktidarı, etkisi, ağırlığı, otoritesi var" demektir.

Şiir bağlamında bu atışmacı ruh bütünüyle ortaya çıkar. Bu biçimde tartışılır olan yalnız şairin söylediklerinin içeriği –şehirlilerin sığlığı, tüccarların hilekârlığı, kadınların vefasızlığı, zenginlerin cimriliği, siyasetçilerin dönekliği ve ahlakçıların ikiyüzlülüğüne saldırmak– değildir, genellikle mevcut dinleyenlere doğrudan yönelmiş olmasıdır. Düğün yemeklerini (ve orada söylenen şiirleri) eleştiren ve bunların günah olduğunu söyleyen bir yerel *Kuran* hocası açıkça ayıplanmış ve köyü terk etmeye zorlanmıştır:[28]

28) Bu şiirlerin çoğunu derleyen ve kullanmama izin veren Hildred Geertz'e şükran borçluyum.

Bak, hoca, ne kadar günahkâr işler yaptı:
Sadece ceplerini doldurmaya çalıştı.
Çok hırslı, rüşvetçi biri.
Allah için, bütün bu kargaşada
Parasını verin de, ona "git" deyin;
"Git kedinin yemeğini ye, peşinden köpeğin yemeğini."
...

Anlaşıldı ki, hoca *Kuran*'dan yalnızca dört sure ezberlemiş [bu, hocanın tamamını ezberlemiş olduğu iddiasına göndermedir]:

Kuran'ı ezbere bilse ve kendisine hoca diyebilse,
Dualarda o kadar hızlı gitmez.
Yüreğinde kötü düşünceler var.
Çünkü duanın ortasında bile aklı kızlarda;
Bir tane bulsa hemen peşine düşer.

Cimri bir ev sahibinin durumu daha iyi değil:

Cimri ve zayıfa gelince, o öylece oturur ve bir şey demeye cesaret edemez.

Yemeğe gelenler mahpuslar gibiydiler [yemek kötüydü]
Herkes bütün gece aç kaldı ve doymadı.

Ev sahibinin karısı geceyi keyfine göre geçirdi
Allah için, kalkıp da kahve yapmayı bile istemedi.

Ve bir halk doktoru, şairin bozuştuğu eski bir arkadaş, aşağıdaki türden otuz mısrayla karşılaşır:

Ah, şifacı artık makul biri değil.
Zengin olma yolunu tuttu,
Ve çılgın bir haine dönüştü.
Şeytanın yolunu tuttu; başarılı olduğunu söyledi
Ama ben ona inanmıyorum.

Ve niceleri. Şairlerin eleştirdikleri yalnızca bireyler de değildir (veya eleştirmesi için para verenler; çünkü bu sözlü suikastların çoğu sözleşmeyle alınan işlerdir): Rakip köyün halkı, bir fraksiyon, bir aile, siyasal

parti (bu tür partilerin üyeleri arasındaki, her biri kendi şairleri tarafından yönlendirilen şiir karşılaşmalarının, sözler yumruklara döndüğünde polis tarafından engellenmesi gerekir), her sınıftan insan, fırıncılar ve memurlar hedef olabilir. Ve şair o anki dinleyicilerini etkinliğin ortasında değiştirebilir. Kadınların tutarsızlığına üzülürken, çatılardaki karaltılara yönelir, erkeklerin cinsellik düşkünlüklerine saldırırken bakışları ayakları dibindeki kalabalığı dolaşır. Gerçekten de, bütün şiir etkinliği, seyirciler beğeniyle bağırır (ve şaire para sıkıştırırken) veya hoşnutsuzluğunu göstermek için ıslık çalıp yuhalar, bazen bunu onu sahneden indirecek noktaya kadar vardırırken, atışmacı tona sahiptir.

Herhalde, bu tonun en saf ifadesi, şiirleriyle birbirlerini bastırmaya çalışan şairler arasındaki doğrudan atışmalardır. Atışma için bir konu seçilir –bu her türlü konu olabilir, bardak veya ağaç gibi bir nesne bile– ve şairler sırayla söylemeye başlarlar, bu bazen bütün gece sürer ve kalabalık bağırarak yargısını gösterirken biri öteki tarafından bastırılıp pes eder. Üç saatlik bir atışmadan kısa bölümler vereceğim; çeviri nedeniyle her şey kaybolmuş olsa da, işin ruhu anlaşılıyor:

Savaşın ortasına gelindiğinde, Şair A ayağa kalkıp meydan okuyor:

Tanrı ona [rakip şaire] ne bağışlamışsa, o gidip hepsini
bir kız için naylon elbiseler almaya harcadı, aradığını böyle bulacak,
Ve de istediğini alacak [yani cinsellik] ve
her türlü [kötü] yeri ziyaret edecek.

Şair B cevap veriyor:

Tanrı ona ne bağışlamışsa [yani kendisi, şair B],
ibadet, zekat ve hayır için kullandı,
Ve şeytana da moda kızlara da uymadı, dövmeli kızlara da
Cehennem ateşinden kaçmayı aklından çıkarmadı.

Bir saat kadar sonra, Şair A, hâlâ meydan okuyarak ve hâlâ etkin biçimde cevabını alarak, metafizik bilmecelere geçer:

Bir gökten öteki göğe 500.000 yıldır,
Ve bundan sonrası ne olur?

Şair B, temkinli davranarak, doğrudan cevap vermez ama zamanı iyi kullanarak, tehditler savurur:

Onu [Şair A'yı] benden uzaklaştırın,
Yoksa bombalar atacağım,
Uçaklar getireceğim,
Korkusuz askerler.

Ah, beyler, savaş açacağım,
Küçük de olsa,
Çünkü bakın, benim gücüm daha fazla.

Daha da sonra, canlanan Şair B gökler hakkındaki bilmeceyi çözer ve doğrudan cevabı söylemeden, cevapsız karşı bilmecelerle, kurnaz bir aptallıkla hicvederek, karşılık verir:

"Göğe çık da bak, gökten göğe yolun uzunluğu ne kadar" diye sorana cevap verecektim,
"Dünyada ne varsa bana bir say" diyecektim.
Deli de olsa şaire cevap vereceğim.
Söyle bana, uğradığımız baskıların ne kadarı öbür dünyada cezasını görecek?
Söyle bana, dünyada ne kadar tahıl var, kendimize ziyafet çekebileceğimiz?
Söyle bana, ormanda ne kadar odun var, yakabileceğimiz?
Söyle bana, doğudan batıya kadar kaç tane elektrik ampulü var?
Söyle bana, kaç çaydanlık çayla dolu?

Bu noktada, Şair A, hakaret görmüş, yuhalanmıştır ve yenilerek şöyle der:

Çaydanlığı bana ver,
İbadet etmek için abdest alacağım.
Bu akşam bana yetti.

Ve atışmayı terk eder.

Kısacası, konuşma veya daha doğrusu konuşma-oynama anlamında, şiir, *Kuran*'ın ilahi emirleri ile günlük yaşamın retorik dürtüleri ve karşı dürtüleri arasında bir yerdedir ve ona belirsiz statüsü ile garip gücünü veren de budur. Bir yandan, şiir bir tür yarı-*Kuran*, günlük dilden çok incelenen, klasikten az anlaşılan, daha fazla geçici, daha az ezeli bir dil türü olarak kıraat edilen doğrular oluşturur. Öte yandan, günlük yaşamın ruhunu ilahi değilse de esinlenen bir diyara yansıtır. Şiir ahlak olarak belirsizdir, çünkü sahip olduğu gücü meşrulaştıracak kadar kutsal, bu gücü sıradan belagatla eşitlenecek kadar seküler değildir. Faslı saz şairleri

aynı zamanda dünyalar arasında bir bölgede, Tanrı'nın söylemi ile insanın ağız dalaşı arasında, konuşma tarzları arasında bir yerde bulunurlar. Ve bu anlaşılmadan, dilbilgisi açısından şiir biçimleriyle ne kadar uğraşılsa veya gizli yapılar ortaya çıkarılsa, ne onun ne de berikinin şiirinin anlaşılması mümkündür. Şiir veya en azından bu şiir, onu çevreleyen seslerden bir ses inşa eder. Bir 'işlev'i olduğu söylenebilirse, işte budur.

Kullanışlı, orta yolcu sözlüğüm, "sanat" diyor, "renklerin, formların, hareketlerin, seslerin veya başka öğelerin, güzellik duygusunu etkileyecek biçimde bilinçli olarak üretimi veya düzenlenmesidir." Konu, insanların, şakaları anlama gücüyle doğmaları ve geriye ancak onu deneme fırsatını yakalamaları kalmış gibi, sanat zevkiyle doğduklarını öneren bir ifade biçimiyle sunulmuş. Burada söylediklerimin anlatmış olacağı gibi, bunun doğru olduğunu düşünmüyorum (bunun mizah için de doğru olduğunu düşünmüyorum); ama, daha çok, "güzellik duygusu" veya yüz yaralarına, boyanmış ovallere, kubbeli çadırlara veya kafiyeli hakaretlere zekice karşılık verme yeteneğini sağlayana her ne diyeceksek, kültürel olarak onu 'etkilemek' üzere hazırlanan nesne ve düzeneklerden daha az yapay değildir diyorum. Sanatçı seyircisinin kapasitesiyle –görme, işitme veya dokunma, hatta bazen tat alma ve koklama kapasitesiyle– çalışır. Ve bu kapasitelerin öğeleri gerçekten doğuştansa da –renk körü olmamak gerçekten de yardımcı olan bir durumdur– gerçek varoluşları bakılacak, dinlenecek, ele alınacak, düşünülecek, uğraşılacak ve tepki verilecek, belirli türde nesneler, belirli lahana türleri, belirli türde krallar ortamında yaşama deneyimiyledir. Sanat ve onu kavrama donanımı aynı dükkânda imal edilir.

Semiyotik denilebilecek –yani işaretlerin nasıl gösterdiğiyle ilgilenen– bir estetiğe yaklaşım sağlamak açısından bunun anlamı, bunun mantık veya matematik gibi bir bilim olamayacağı, ama tarih veya antropoloji gibi toplumsal bir bilim olması gerekeceğidir. Uyum veya manzumecilik, kompozisyon veya sentaks kadar vazgeçilmezdir, fakat bir eserin yapısını serimlemek ve etkisini açıklamak aynı şey değildir. Nelson Goodman'ın "estetik deneyimin ayrıksılığının saçma ve faydasız miti" dediği, sanatın mekanizmasının onun anlamını ürettiği kavramı, işaretlerin veya başka bir şeyin bilimini üretemez, sadece sözel çözümlemelerin boş virtüözlüğünü üretir.[29]

Sanatın semiyotiğine (veya buradaki anlamıyla aksiyomatik olarak kendine dönüşlü olmayan bir işaret sistemine) sahip olacaksak, işaret

29) N. Goodman, *Language of Art*, Indianapolis, 1968, s. 260.

ve simgelerin bir tür doğal tarihiyle, anlamın araçlarının etnografyasıyla uğraşmamız gerekecek. Bu tür işaret ve simgeler, anlamın böyle araçları, toplumsal yaşamda veya toplumun bir kesiminde bir rol oynarlar ve gerçekte onlara yaşam veren de budur. Burada da anlam kullanımdır, veya daha özenle söylendiğinde kullanımdan doğar ve bu kullanımları, sulama tekniklerine veya düğün âdetlerine alıştığımız gibi, sonuna kadar izlediğimizde, onlar hakkında da genelleştirilebilir bir yön bulabiliriz. Bu bir tümdengelim çağrısı değil –elbette örnekler kataloguna ihtiyacımız yok– ama Peirce'ın, Saussure'ün, Lévi-Strauss veya Goodman'ın olsun, semiyotik kuramın çözümleyici gücünü, işaretleri soyutlayarak değil, onları doğal ortamlarında –insanların baktığı, ad taktığı, dinlediği ve eylediği sıradan dünyada– incelemeye yöneltme çağrısıdır.

Bu, formun göz ardı edilmesi çağrısı da değildir, ama formun köklerini fakülte psikolojisinin günü geçmiş bazı değişkeleriyle araştırmak yerine, benim ikinci bölümde "imgelemin toplumsal tarihi" adını verdiğim yerde aramak –yani, bireylerin ve birey gruplarının karşılaştıkları işler bolluğuna anlam verme çabası olarak simgesel sistemleri kurma ve çözümleme– çağrısıdır. Bir Bamileke şefi görevine başladığında, Jacques Maquet'nin bize bildirdiğine göre, heykelini yaptırmıştır. "Ölümünden sonra heykele saygı gösteriliyordu, fakat heykel yavaş yavaş, anısının insanların belleklerinde aşındığı gibi, aşındı gitti."[30] Burada form nerdedir? Heykelin biçiminde mi, kariyerin biçiminde mi? Elbette ikisinde de. Ama heykelin kaderini, onun hacmi ve yüzeyinin parlaklığı kadar bilinçli olan kaderini çözümlemesine katmayan hiçbir yaklaşım onun anlamını kavrayamayacak ve gücünü anlamlandıramayacaktır.

Sonuçta, ele almamız gereken yalnız heykeller (veya resimler ya da şiirler) değil, bunları, yapanlar veya sahip olanlar için önemli kılan – yani önem yükleyen– etkenleri görmeliyiz ve bu etkenler yaşamın kendisi kadar çeşitlidir. Eğer her yerdeki her türlü sanatın (Bali'de paralardan heykel yaparlar, Avustralya'da çamurla çizerler) herhangi bir ortaklığı var da, onları tek, Batı ürünü bir kural altında toplamak haklılık kazanıyorsa, bu onların evrensel bir güzellik duygusuna karşılık geldiklerini göstermez. Bu olabilir de, olmayabilir de, ama varsa, benim deneyimlerime göre, bu sanatların ne hakkında olduğu bilgisi olmadan ve içinden geldikleri bu kültürü anlamadan, insanların egzotik sanatlara etnomerkezci bir duygusallık dışında bakmalarını sağlıyor

30) J. Maquet, "Introduction to Aesthetic Anthropology", *A Macaleb Module in Anthropology*, Reading, Mass., 1971, s. 14.

görünmemektedir. ('İlkel' motiflerin Batılı kullanımı, kendi içindeki anlamıyla taşıdığı bariz değer bir yana, yalnızca bunun önemini ortaya koymaktadır: Çoğu insanın Afrika heykelini vahşi Picasso olarak gördüğüne ve Cava müziğini gürültülü Debussy diye dinlediğine eminim.) Eğer ortaklık varsa, bu, belirli etkinliklerin her yerde fikirlerin görünür, dinlenebilir ve –insanın burada bir söz uydurması gerekiyor– saygıyla karşılanabilir olduğunu göstermeye yönelik özel tasarımlar olarak ortaya çıkması ve duyguların, duygular aracılığıyla da tutkuların forma dökülebilmesi sayesinde derin düşüncelerle onlara seslenebilmesi olgusudur. Sanatsal ifadenin değişkenliği insanın kavramlarının yaşamın neliğine ilişkin değişkenliğinden kaynaklanır ve gerçekte bu da aynı değişkenliktir.

Sanat araştırmalarında etkin bir yararı olabilmesi için, semiyotiğin, işaretlerin iletişim aracı olarak değerlendirilmesinin, çözülecek kodlar olarak görülmesinin ötesine geçmesi, onları düşünce kipleri, yorumlanması gereken deyimler olarak görmesi gerekir. Özellikle de bir şifrenin yerine daha az entelektüel olanı koyacak olan yeni bir kriptografiye ihtiyacımız yok, ama yeni bir teşhise, şeylerin anlamını onları çevreleyen yaşamla birlikte saptayacak bir bilime ihtiyacımız var. Elbette, bu bilim, patoloji değil de işaretler üstüne çalışacak, semptomları değil fikirleri ele alacaktır. Ama bu bilim kazınmış heykelleri, boyalı Hintirmiği palmiyelerini, freskli duvarları ve şarkı olarak söylenen şiirleri cangıl temizlemekle, totem ritleriyle, ticari çıkarımlarla veya sokak tartışmalarıyla bağlantılandırarak, belki de, sonunda bu ortamların ürettiği genel anlamdan onların büyüsünün kaynağını keşfetmeye başlayabilir.

6
Merkezler, Krallar ve Karizma: İktidar Simgeleri Üstüne Düşünceler

Giriş

Weberci toplumbilimin birçok anahtar fikri –*verstehen*, meşruiyet, iç dünya sofuluğu, akılcılık– gibi, karizma kavramı da belirsiz bir atıf haline gelmek sıkıntısını çekiyor: Karizma kültürel bir olguyu mu gösteriyor, psikolojik mi? Varoluş kaynaklarıyla ilişkisinde ayrıcalıklı bir konumda "belirli nitelikler" sahibi olarak, tutkuları yönlendiren ve zihinlere egemen olan hipnoz gücüne sahip "belirli kişilikler"e atıf yaptığında, karizmanın statü mü, heyecan mı, yoksa ikisinin belirsiz bir kaynaşması mı olduğu açık değil. Aynı birkaç cümleyle kültür sosyolojisi ve sosyal psikoloji yazma girişimi Weber'in eserine orkestra karmaşıklığı ve uyumlu bir derinlik vermektedir. Fakat özellikle çokseslilige alışkın olmayan kulaklar için kronik anlaşılmazlığı ona veren de bu nitelikleridir.

Weber'de, kendi kategorisinin klasik örneği olarak, bu karmaşıklıkla başa çıkılmış ve anlaşılmazlık onun olağandışı bir yeteneği olan çatışan fikirleri bir arada tutma becerisiyle def edilmiştir. Daha yakın ve o kadar kahramanca olmayan zamanlarda ise, eğilim, onun düşüncesinin ağırlığını, onun boyutlarından birini, en yaygın olarak da psikolojiyi ekleyerek hafifletmek yönünde olmuştur ve bu durum hiçbir yerde karizma konusu için

olduğu kadar doğru değildir.[1] John Lindsay'dan Mick Jagger'a kadar herkese karizmatik denilmiştir; bunun temeli de en çok kişiliğinin parıltısı ile belli sayıda insanın ilgisini çekmiş olması, karizmatik önderliğin Yeni Devletler'de biraz daha ciddi patlama göstermesinin ana yorumu da onun toplumsal düzensizlik karşısındaki psikopatolojinin ürünü olmasıdır.[2] Çağın genel psikolojizmine bağlı olarak, Philip Rieff tarafından çok güzel ortaya konduğu gibi, kişisel otorite kendini sunmanın ve kolektif nevrozun araştırılması yönünde daralmakta, huşu veren yön gözden yitmektedir.[3]

Öne çıkan birkaç bilimadamından biri olarak Edward Shils ise bu zorlu zenginliğin yeni Freudcu klişeye indirgenmesine karşı durmaya, Weber'in karizma kavramında, çoğu geliştirilmiş olmaktan çok dile getirilmiş birçok tema bulunduğu ve kavramının gücünün korunmasının bunları geliştirmeye ve dolayısıyla etkileşimlerinin dinamiğini tam olarak açıklamaya dayandığı olgusuyla yüzleşmeye çalıştı. Aynı anda birçok şey söylemeye çalışmanın ürettiği muğlaklıkla gizemi yok saymanın ürettiği bayağılık arasında, bazılarının başkalarında aşkınlık bulmalarının nedenlerini ve ne bulduklarını açık seçik ortaya koyabilme imkânı duruyor.

Shils'in tutumunda, karizmanın kaybedilen boyutu, bireylerin sahip olduğu simgesel değerlerle bunların toplumsal düzenin etkin merkezleriyle ilişkisi arasındaki bağlantıyla korunmaya çalışılıyor.[4] "Geometriyle ilişkisi olmayan, coğrafyayla da ilişkisi bulunmayan" bu merkezler, özünde ciddi eylemlerin yoğunlaştığı yerlerdir, bir toplumdaki öncü düşüncenin öncü kurumlarıyla, üyelerinin yaşamlarının geçtiği yeri en fazla etkileyen olaylar için bir arena yaratmak üzere bir araya geldikleri nokta veya noktalardan oluşurlar. Bu tür arenalara ve oralarda ciddi sonuçlar yaratacak olayların yaşanmasına dahil oluş, hatta karşı çıkarak

1) Bu konunun mükemmel bir gözden geçrilişi için, S. N. Eisenstadt'ın, Weber'in karizma yazıları derlemesine yazdığı girişe bkz., *Max Weber on Charisma and Institution Building*, Chicago, 1968, s. ix-lvi. 'Meşruluk' psikolojisi için bkz. H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley ve Los Angeles, 1972. 'İç dünya sofuluğu' için bkz. D. McClelland, *The Achieving Society*, Princeton, 1961. 'Akılcılık' için bkz. A. Mitzman, *The Iron Cage*, New York, 1970. Bütün bu belirsizlik, hatta yorum karışıklığı, belirtilmesi gerekir ki, Weber'in kendi eşleştirmelerinde de yok değildir.

2) Bazı örnekler için bkz. "Philosophers and Kings: Studies in Leadership", *Daedalus*, Yaz, 1968.

3) P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, New York, 1966.

4) E. Shils, "Charisma, Order and Status", *American Sociological Review*, Nisan 1965; a.g.k, "The Dispersion and Concentration of Charisma", *Independent Black Africa*, W. Hanna, New York, 1964; a.g.k., *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Londra, 1961.

dahil oluş, karizmayı doğurur. O, halkın beğenisi veya yaratıcı delilik değil, işlerin yüreğine yakın oluşun işaretidir.

Konunun böylesi bir parıldayan merkez görüşüyle ele alınmasının bazı sorunları vardır. Karizmatik kişiler, yeterince odaklanıldığında yaşamsal görünecek kadar hayatın her alanında ortaya çıkabilirler – bilimde, sanatta veya aynı derecede dinde ve siyasette. Karizma yalnızca aşırı biçimlerde ve kısa süreli anlarda ortaya çıkmaz, toplumsal yaşamın zaman zaman alevlenen ve açıkça tutuşan yönlerinde barınır. Tek ahlaki, estetik, bilimsel duygu olmadığı gibi, tek karizmatik duygu da yoktur; sıklıkla çarpıtılmış olmakla birlikte, tutku inkâr edilemez biçimde işin içindeyse de, her durumda çok farklı olabilir. Benim burada ilgilendiğim konu bağlamında, toplumsal otoritenin genel kuramı açısından önemli olmakla birlikte, bunların peşine düşmeyeceğim. Shils'in yaklaşımının yol açtığı araştırma, bir başka konuya yeni bir ışık tutmaktadır: Egemen gücün kalıtımsal kutsallığına.

Yöneticilerin ve tanrıların belirli niteliklerinin ortak olduğu olgusu, elbette, epey süredir biliniyor. Bir onyedinci yüzyıl siyaset kehaneti "kralın iradesi çok esrarengizdir" der, "onun engin bir evrenselliği vardır" – ve o bunu ilk dile getiren de değildir. Konu çalışılmadan da kalmamıştır: Ernst Kantorowicz'in olağanüstü eseri *The King's Two Bodies* –onun ifadesiyle "Ortaçağ siyaset teolojisi'ne ilişkin hakimane tartışma– Batı'da ve bir düzine ülkede iki yüzyılı aşkın süre boyunca kraliyet karizmasının aldığı değişik biçimlerin peşine düşer. Ve daha yakınlarda, şimdi biraz üstü kapalı biçimde iktidarın simgesel yönü deme eğilimi gösterilen bu konuya duyarlı bir küçük kitap patlaması oldu.[5] Ama bu özünde tarihi

5) E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Thought*, Princeton, 1957; R. E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Cenevre, 1960; R. Strong, *Splendor at Court: Renaissance Spectacle and the Theater of Power*, Boston, 1973; M. Walter, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Mass., 1965; M. Walter, *Regicide and Revolution*, Cambridge, İngiltere, 1974; S. Anglo, *Spectacle, Pageantry and Early Tudor Policy*, Oxford, 1969; D. M. Bergerson, *English Civic Pageantry, 1558-1642*, Londra, 1971; F. A. Yates, *The Valois Tapestries*, Londra, 1959; E. Straub, *Representatio Maiestatis oder Churbayerische Freuden feste*, Münih, 1969; G. R. Kernodle, *From Art to Theatre*, Chicago, 1944. Amerika başkanlığı hakkında bu konuda yakın zamanlarda çıkan popüler bir kitap, M. Novak, *Choosnig Our King*, New York, 1974. Antropolojik çalışmalar, özellikle Afrika'da yapılanlar, elbette bu konulara uzun zamandır duyarlılık göstermişlerdir. Örnek olarak bkz. E. E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge, İngiltere, 1948 ve E. Cassirer, *Myth of the State*, New Haven, 1946 ile M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, 1961, öz olarak Kantorowicz'inkinin yanında anılmalıdır. Alıntı, N. Ward, OED, "Numinous" başlığından.

ve etnografik çalışma ile modern toplumbilimin analitik kaygıları arasındaki bağlantı en azından zayıf kaldı. Sanat tarihçisi Panofsky bu durumu, konuyu çok farklı bir bağlamda ele alarak, aynı mesafeden ateş etme hakkı bulunan, ama birinin silaha ötekinin mermilere sahip olduğu iki komşunun durumuna benzetmişti.

Halen gelişim sürecinde olmakla ve bazen fazlasıyla söz götürmez bir düzey sunmakla birlikte, Shils'in yeni formülleştirmeleri bu yararsız yabancılaşmayı aşma yolunda çok değerli görünüyor, çünkü tanrılara bakar gibi, onun kendisini gösterdiği ritlerdeki ve imgelerdeki kralların (başkanların, generallerin, führerlerin ve parti sekreterlerinin) iradesine çok geniş bir evrensellikten bakma yönünde bizi cesaretlendiriyorlar. Daha açık olursak, eğer karizma toplumun canlandırıcı merkezlerine dahil olmanın işareti ise ve eğer böyle merkezler kültürel olgularsa ve dolayısıyla tarihsel olarak kotarılmışlarsa, iktidarın simgeselliğine ve yapısına ilişkin araştırmalar çok benzer girişimlerdir. Kuralların tuzaklarıyla özü arasındaki kolaycı ayrım keskinliğini yitirir, o kadar incelir ki gerçeklik olmaktan çıkar: Önemli sayılan, biraz kütle ve enerji ilişkisine benzer bir yolla, onların birbirlerine dönüşüm biçimlerdir.

Karmaşık biçimde örgütlenmiş her toplumda (şu an için odak noktamızı daraltırsak) siyasal merkezde yönetici seçkinler ve onların yönetiminin doğru yönetim olduğunu ifade eden simgesel formlar dizgesi vardır. Seçkinler grubunun üyeleri ne kadar demokratik biçimde seçiliyor olurlarsa olsunlar (genelde pek öyle değildirler) veya kendi aralarında ne kadar derin bir bölünme bulunursa bulunsun (genelde dışarıda kalanların sandığından daha derindir), kendi varoluşlarının haklılık temelini ve eylemlerinin düzenlenişini bir hikâyeler, törenler, nişanlar, formaliteler ve bağlılıklar toplamı ile açıklarlar ve bunları ya miras almışlar veya daha devrimci durumlarda icat etmişlerdir. Bunlarda, merkezi merkez olarak belirleyen ve varoluşun yalnız önemli değil, biraz eski biçimde dünyanın yaradılış düzeniyle ilgili olduğunu hissettiren –taç ve taç giymeler, limuzinler ve konferanslar– bir aura vardır. Yüksek politikanın ciddiliği ve yüce inançların vakarı görüldüklerinden daha benzer dürtülerden kaynaklanıp çıkarlar.

Elbette, bu durum geleneksel monarşilerde, insanın iktidarı insan biçimleştirmesini sağlayan o doğuştan gelen eğilimin daha iyi saklandığı siyasal rejimlerde daha görünür durumdadır (ve sonunda ileri süreceğim gibi, daha gerçek değildir). Kral figürü üstündeki yoğun odaklanma ve onun çevresinde bir kültün, bazen bütün bir dinin içtenlikle inşa edilişi, egemenliğin simgesel karakterini, Hobbesçu ve Faydacılar için bile

fazlasıyla aşikâr kılar. Saray törenlerinin ince işlenmiş mistik yapısı bile bunu –haşmetmeapın doğmayıp yapıldığını– gizlemek için tasarlanmıştır. "Bir kadın arabasından yüz metre uzakta bir düşes değildir" ve şeflerin racaya dönüşümü yönetimlerindeki estetik sayesindedir.

Bu durumun her kralın ülkesinin simgesel sahipliğini edindiği tören biçimleri kadar açık göründüğü bir yer yoktur. Özellikle kraliyet resmi gezileri (ve bulunduğu yerlerde öncelik taşıyan taç giyme törenleri) toplumun merkezini belirler ve belirli bir toprak parçasını egemenliğin ritüel işaretleriyle damgalayarak onun aşkın şeylerle ilişkisini perçinler. Krallar ülkede gezmeye çıktıklarında, halka görünüp bayramlara katıldıklarında, onur dağıttıklarında, armağan alışverişine girdiklerinde veya rakiplerine meydan okuduklarında, bir kurt veya kaplanın bölgesine kokusunu bırakmasına benzer biçimde, kendi fiziki parçaları gibi bu aşkınlığı gösterirler. Bu, göreceğimiz gibi, onaltıncı yüzyıl İngiliz Protestanlığı, ondördüncü yüzyıl Cava Hinduizmi ve ondokuzuncu yüzyıl Fas Müslümanlığı gibi çeşitli ifade ve inanç biçimleriyle yapılır ve hangi biçimde olursa olsun vardırlar ve kraliyetin işgali, basitçe, kutsallıkla sarılmış olmaktan çok daha iyi biçimde ifadesini bulur.

Elizabeth İngiltere'si: Erdem ve Alegori

14 Ocak 1559'da, taç giyme töreninden önce –"doğumu babasının veliaht sahibi olma konusundaki umutlarını kıran kız çocuğu ve böylece dolaylı olarak annesinin ölümüne yol açan, tahtın meşru prenseslik hakları reddedilen, gene de, üvey erkek ve üvey kız kardeşi kadar geçerli olan Mary'in hükümdarlığı boyunca hoşnutsuzluk odağı olan, İmparatorluk ve İspanya elçilerinin daima ortadan kaldırılması yolundaki teşviklerinin kalıntısı"– Elizabeth Tudor büyük bir alayla (bin tane at vardı ve o, mücevherler ve altından elbisesi içinde dalgalanarak, açık bir tahtırevanda oturuyordu) Londra şehirinin tarihi mahallelerinden geçti. O geçerken, engin bir didaktik tören, beş yıl önce İspanyol Felipe adına onca hizmet etmiş veya etmek istemiş sölpük başkentin ahlak manzarası içine onu yerleştirerek adım adım açılıyordu.[6]

Kule'den başlayarak (kendisinin gün yüzü görmesini, ustaca Tanrı'nın Danyal'ı aslanlardan kurtarmasına benzetiyordu) Fenchurch'e kadar ilerledi ve burada küçük bir çocuk ona şehir adına iki armağan sundu – onu yücelten kutsayıcı diller ve ona hizmet edecek sadık kalpler.

Gracechurch Sokağı'nda "Lancaster ve York hanedanlarının birleşmesi" yazılı bir *tableau vivant* gördü. Kırmızı ve beyaz güllerle kaplı, sokağın üstünü kapatan bir kemer biçimindeydi ve üç bölüme ayrılmıştı. En alttakinde, iki çocuk, kırmızı güllerle kaplı olan VII. Henry'yi ve beyaz güllerle kaplı olan karısı Elizabeth'i temsil ediyor, el ele oturuyorlardı. Orta bölümde iki çocuk daha vardı, VII. Henry ile Ann Boleyn'i temsil ediyorlardı, Lancaster tarafından yükselen kırmızı ve York tarafından yükselen beyaz gül yığınları tepelerinde buluşuyordu. Ve üst bölmede, kavuşmuş kırmızı ve beyaz ortasında tüneyen tek bir çocuk vardı, onurlandırılan (ve meşru) Elizabeth'in kendisini temsil ediyordu. Cornhill'de üstündeki çocuğun yeni kraliçeyi temsil ettiği bir başka kemer vardı, ama bu çocuk dört erdemi –Saf Din, Tebaya duyulan Sevgi, Bilgelik ve Adalet– temsil eden dört hemşehrinin taşıdığı bir tahtta oturuyordu. Bu erdemler de, zıtları olan, kabaca ayaklar altına alınmış ahlaksızlıklar üstünde yükseliyorlardı – Batıl İnanç ve Cehalet, İsyan ve Saygısızlık, Budalalık ve Mağrurluk, Yaltakçılık ve Rüşvet (bunlar da kostüm giymiş hemşehriler tarafından temsil edilmekteydi). Ve ikonografinin kapalı bulunması olasılığına karşı, çocuk karşısındaki hükümdarına mesajı dile getiren öğütleyici şiiri okudu:

Bu din saf oldukça, cehalet baş kaldıramaz
Ağır ayağı altında batıl inancın başını ezer
Tebaya sevgi duyuldukça isyan rahatsız edemez
Prense duyulan saygıyla saygısızlığın işi biter

Adaletle dalkavuk diller ve rüşvet yıkılır
Budalalık ve mağrurluğun bilgelikle elleri kırılır

6) Elizabeth'in Londra geçit alayı (veya şehre 'giriş'i) hakkında birkaç anlatım vardır; bunlardan en ayrıntılı olanı şudur: Bergeron, *English Civic Pageantry*, s. 11-23. Ayrıca bkz. R. Withington, *English Pageantry: An Historical Outline*, c. I, Cambrigde, Mass., 1918, s. 199-202 ve Anglo, *Spectacle, Pageantry*, s. 344-59. Alıntılanan metin Anglo, *Spectacle, Pageantry*, s. 345'tendir. Şehir de şaşaa içindedir: "Yol boyunca evler süslenmişti: Sokağın iki yanında, Blackfriars'tan St. Paul'e kadar, üstlerinde tüccar ve her zanaattan zanaatkârların kırmızı ve siyah kumaştan başlıklarıyla, uzun siyah önlükleriyle (...) armaları, bayrak ve flamalarıyla (...) üstüne çıktıkları ahşap barikatlar kurulmuştu" (alıntı Venedik'in Londra elçisinden, Bergeron, *English Civic Pageantry*, s. 14). Mary ve Felipe'nin 1554'te şehre girişleri için bkz. Anglo, *Spectacle, Pageantry*, s. 324-43 ve Withington, *English Pageantry: An Historical Outline*, s. 189.

Uzun yaşar hükümet, doğru soydan uzaklaşmaz
Yanlışlık çürür gider, doğruluk ayağa kalkar.[7]

Böyle bilgilendirilen kraliçe Sopers-Lane'e doğru yoluna devam etti ve burada üç grup halinde hazırlanmış en az sekiz çocuk vardı. Bunlar, başlarının üstüne asılı tabletlerin gösterdiği gibi, Aziz Matta'nın sekiz güzelliğini temsil ediyorlardı ve orada söylenen bir şiir de taht yolunda ilerleyen kraliçenin mizacına uygun olarak onu bekleyen acı ve tehlikeleri tanımlıyordu ("sekiz kez kutsandın, ey ünü büyük kraliçe, ruhunun saflığıyla, seni özenip kollar o").[8] Kraliçe oradan Cheapside'a geçti, Alemde ona kadar gelen bütün kral ve kraliçelerin kronolojik sıra ile gösterildiği bir resimle karşı karşıya geldi. Upper End'te şehrin seçkinleri ona altınla yazılmış iki bin imzayı sundular (teşekkür ederek, "ruhunuz emniyet içinde olsun" diye bunu kabul etti, "sizin güvenliğiniz ve huzurunuz için kanımı dökmem gerekse bundan çekinmeyeceğim")[9] ve Little Conduit'e vardığında imgelerin en tuhafıyla karşılaştı – iki suni dağ, biri "yozlaşmış ülke"yi temsil eden "engebeli, çıplak ve taşlık"tı, öteki hoş, taze, yeşil ve güzeldi, "gelişen ülke"yi temsil ediyordu. Çıplak dağda ölü bir ağaç vardı, dibinde kötü giyimli bir adam avutulamaz biçimde çökmüştü; yeşil olanda çiçekli bir ağaç vardı, yanında iyi giyimli bir adam mutlu halde dikiliyordu. İkisinin de dallarına asılmış tabletlerde siyasal dirlikle ilgili iki durumun ahlaki nedenleri sıralanmıştı: Birinde, Tanrı korkusu ihtiyacı, prenslere dalkavukluk, yöneticilerin acımasızlığı, tebaya şükran duymamak; ötekinde, bilge bir prens, eğitimli yöneticiler, itaatkâr teba, Tanrı korkusu vardı. Tepeler arasında bir mağara vardı ve içinden tırpanıyla Zaman Baba'yı temsil eden bir adam, yanında kızıyla çıktı. Bu Doğruluk'tu ve kraliçeye İngilizce *Kitabı Mukaddes*'i sundu ("Ey değerli kraliçe (...) sözler uçar, yazı kalır"), Elizabeth kitabı aldı, öptü ve başının üstüne kaldırarak dramatik biçimde göğsüne bastı.[10]

Saint Paul avlusunda bir çocuğun Latince nutkundan sonra, kraliçe, Fleet Sokağı'na doğru ilerledi ve burada, herkesle birlikte, "İsrail evinin yargıç ve onarıcısı" Debora'yı* buldu, bir palmiye ağacının gölgelediği

7) Bergeron, English Civic Pageantry, s. 17'den alıntı. Kraliçenin şöyle cevap verdiği kabul edilir: "Bana iletmek istediğiniz doğru sözlerin farkındayım ve sizin beklentilerinizi yerine getirmek için çalışacağım" (*a.g.e.*, s. 18).

8) Anglo, *Spectacle, Pageantry*, s. 349.

9) Bergeron, *English Civic Pageantry*, s. 15.

10) Alıntı, Anglo, *Spectacle, Pageantry*, s. 350'den.

* Debora: Eski Ahit'e göre Kenanilere karşı İsrailoğullarının zafer kazanmasına esin kaynağı olan kadın peygamber. (ç.n.)

bir kuleye kurulmuştu, çevresini almış altı kişi, ikişer ikişer, soyluluk, ruhban ve sıradan halkı temsil ediyordu. Önlerindeki tablette efsane yazılıydı: "Debora toplumsal zümrelerle İsrail devletinin iyiliğini görüşüyor." Bütün bunlar, tasarlayıcısının yazdığına göre, kraliçeyi "kadın olduğu için" korkmasına gerek olmadığını göstererek teşvik etmek amacını taşıyordu, "çünkü hazır ve nazır Allah'ın kudretiyle, kadınlar, Debora gibi, onurlarıyla ve iyi siyasetle yöneticilik yapmışlardır".[11] Saint Dunstan Kilisesi'nde, bu kez İsa'nın Hastanesi'nden bir başka çocuk başka bir nutuk çekti. Sonunda, Temple Bar'da, iki dev –Gogmagog, Albion'la Briton Korineus*– sergilenen bütün geçit törenlerini özetleyen şiirler yazılı bir tablet taşıyorlardı ve alay böylece sona erdi.

Alay tamamlanır. 1565'te kraliçe Coventry'ye gider; 1566'da Oxford'a, 1572'de bütün eyaletleri dolaştığı, soyluların evlerinde "şenlik ve geçit törenleri için" konuk olduğu uzun bir yolculuğa çıkar. O yıl Warwyck'e de gider ve öbür yıl yaldızlı ejderha ve aslanlar, altın bir kadeh ve Yunanca bir *İncil*'le karşılandığı Sandwich'dedir. 1574'te sıra Bristol'dedir (burada "Cılız Siyaset" kalesinin "Mükemmel Güzellik" tarafından fethedildiği bir "savaş oyunu" sergilenir). 1575'te Coventry yakınındaki Kenilworth kontluğu şatosunu ziyaret eder, burada bir denizkızı üstünde Triton, yunus üstünde Arion, Gölün Hanımı ve sevgilileri ağaca döndüren Zabeta adlı bir peri vardır; daha sonra Worcester'e geçer. 1578'de kırmızı ve beyaz güllerle Debora, İffet ve Felsefe'yle birlikte Cupid'i bozguna uğratarak Norwich'te tekrar ortaya çıkarlar. Ve "bakanlarını çaresizlik içinde bırakan bu sonsuz yolculuklar devam eder" – 1591'de Sussex'e ve Hampshire'a, 1592'de Sudeley'e ve bir kez daha Oxford'a giderler.[12] 1602'de, ölmeden bir yıl önce, sonuncusu Harefield Sarayı'nadır. Cheapside'daki ilk gününde olduğu gibi Zaman ortaya çıkar, ama kesik kanatlıdır ve kum saati durmuştur.[13] Kraliyet törenleri, Strong'un Elizabeth için dediği üzere, –"bütün simgelerin en efsanevi ve başarılısı"– "emperyal bakire kültünün sistematik olarak övülmesinin

11) Grafton, *a.g.e.*, s. 352'den alıntı. Öngörülü değildi, Debora kırk yıl, Elizabeth kırk beş yıl hüküm sürdüler.

* Gog ve Magog, Eski Ahit'te geçen efsanevi kişiler, Yecücmecüc. IV. Henry zamanında Londra'da, Romalıların işgalinden önce Britanya'ya yerleşmiş devler ırkından devlerin başkanı Gogmagog ile Romalı işgalci Korineus'u temsilen dikilen iki heykel. (ç.n.)

12) Alıntı Strong, *Splendor at Court*, s. 84'ten.

13) Elizabeth'in Londra dışındaki geçit törenleri için bkz. Bergeron, *English Civic Pageantry*, s. 25 vd.; Withington, *English Pageantry*, s. 204 vd.

aracıdır".[14] Merkezin karizması (biraz da aslında bilerek), onu, pragmatik bakanlarının itiraz ettiğinden daha güvenli bir hikmet-i devlet zihniyetiyle yüklendiği erdem, inanç ve otoritenin popüler simgeselliğiyle biçimlendirerek kırsal kesime taşımış, Londra'yı hükümetinin olduğu kadar Britanya'nın siyasal imgeleminin de başkenti yapmıştı.

Bu imgelem alegorik, Protestan, didaktik ve görseldi; amblemlere dökülmüş ahlaki soyutlamalarla yaşıyordu. Elizabeth kraliçe olduğu kadar da İffet, Bilgelik, Huzur, Mükemmel Güzellikti (hatta Hertford'daki bir malikânede Denizdeki Güvenlikti) ve kraliçe olduğu için bunlardı. Bütün kamusal yaşamı –veya, daha kesin ifadeyle, yaşamının kamunun gördüğü kısmı– her şeyin engin bir fikir yerine geçtiği ve hiçbir şeyin söylen yüklenmeden kalmadığı bir tür felsefi maskeye dönüştürülmüştü. Herhalde evliliğe en fazla yaklaştığı erkek olan Anjou ile buluşması bile ahlaki bir konuya dönüştürülmüştü; adam huzuruna bir kayaya oturtulmuş biçimde alınmıştı ve kraliçeye doğru Aşk ve Kader adı verilen altın zincirlerle çekilmişti.[15] Buna romantizm veya neo-Platonizm adını yakıştırmanız çok önemli değil; önemli olan, Elizabeth'in inançların görünür olduğu bir ülkede hükümdarlık yapması ve en bariz olanın da kendisi olmasıdır.

Elizabeth yalnız merkezin merkezinin ahlaki fikirlere dönüştürülmesini onaylamakla kalmamış, etkin biçimde bu konuda işbirliğinde olmuştur. Karizması böylelikle büyümüştür – Tanrı için değil ama onun emrettiği erdemlere, özellikle de Protestan olanlara vekalet etme isteğiyle. Bu büyüyü olanaklı kılan alegoriydi ve tekrarlanan alegori onu besliyordu. Bergeron, kraliçeye Zaman'ın kızı tarafından İngilizce İncil hediye edilmesiyle ilgili olarak, "doğruluğun yeni hükümdarlarıyla görünür bir birlik içinde olması izleyiciler için ne kadar çarpıcı ve anlamlı olmuştur" diye yazıyor, "Ahlaki Doğruluk iyi –yeşeren tepe, gelecek, Elizabeth– ile kötü –yoz tepe, geçmiş, sahte din ve sahte kraliçe– arasında bir seçim yapmıştı. Selamete giden yol budur."[16]

14) Strong, *Splendor at Court*, s. 84. Geçit törenleri, elbette, bütün Avrupa'ya yayılmış bir olguydu. İmparator V. Karl, örneğin, tahttan feragat ederken dinleyicilerine anımsattığı üzere, Hollanda'ya beş, Almanya'ya dokuz, İtalya'ya yedi, İspanya'ya altı, Fransa'ya dört, İngiltere'ye iki ve Afrika'ya iki ziyaret yapmıştı (*a.g.e.*, s. 83). Ziyaret onaltıncı yüzyılla da sınırlı değildi, onbeşinci yüzyıl Tudor geçit törenleri için bkz. Anglo, *Spectacle, Pageantry*, s. 21 vd.; onyedinci yüzyıl Stuart geçit törenleri için bkz. Bergeron, *English Civic Pageantry*, s. 65 vd. ve Strong, *Splendor at Court*, s. 213 v.

15) Yates, *The Valois Tapestries*, s. 92.

16) Bergeron, *English Civic Pageantry*, s. 21.

Hayam Wuruk'un Cava'sı: İhtişam ve Hiyerarşi

Hükümdarın karakteri ile ülkesi arasında bağlantı kurmanın, onu resmedilmiş nasihatlere sarmaktan başka yolları da vardı; ahlaki imgelem değişince siyasal olan da değişir ve her törensel alayın hac yolculuğu olması gerekmez. Klasik Endonezya'nın Hint kültüründe dünya çok daha az düzeltilebilir bir yerdi ve kraliyet yolculukları ruhsal olarak hiyerarşik ve mistikti ama sofu ve didaktik değildi.[17] Tanrılar, krallar, seçkinler ve avam, Siva-Buda'dan –"dünyanın yöneticileri üstünde yöneticiler (...) ruhların ruhları (...) kavranılamazların kavranılamazları"– ışığa doğrudan bakamayan, yüksek mevkilerin aşağıdakiler için çok daha büyük gerçeklikler olarak göründüğü sıradan köylüye kadar uzanan kesintisiz bir dinsel statü zinciri oluşturuyorlardı.[18] Elizabeth'in İngiltere'si ülküselleştirilmiş tutkuların karışımı ise, Hayam Wuruk'un Cava'sı ruhsal onurun sürekliliğidir. Bir ondördüncü yüzyıl ruhban metni, "köylüler şeflere saygı gösterir" der, "şefler lordlara saygı gösterir, lordlar bakanlara, bakanlar krala saygı gösterir, krallar ruhban sınıfına, ruhban sınıfı tanrılara saygı gösterir, tanrılar kutsal güçlere saygı gösterir, kutsal güçler Yüce Hiçliğe saygı gösterir."[19]

Ama bu popülist olmayan dizgede bile kraliyet yolculukları, Hindu Cava'nın en büyük siyaset metni olan ve yalnızca kraliyet yolculuğuna odaklanmayıp aslında onun bir parçası olan, ondördüncü yüzyıl mensur şiiri *Negarakertagama*'da görüldüğü gibi önemli bir kurumdur.[20] Endo-

17) Cava dördüncü yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar Hindu'ydu, sonunda en azından resmen İslamlaştı. Bali bugüne kadar Hindu kaldı. Bundan sonra yazılanların çoğunluğu kendi çalışmalarıma dayanmaktadır, bkz. C. Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, 1980. Hindu Cava için genel olarak bkz. N. J. Krom, *Hindoe-Javanische Geschiedenis*, 2. basım, Lahey, 1931.

18) T. Pigeaud, *Java in the 14th Century: A Study in Cultural History*, 5 c., Lahey, 1963, 1:3 (Cava dili), 3:3 (İngilizce). Zincir gerçekte aşağı doğru hayvanalara ve cinlere kadar gider.

19) *A.g.e.*, 1: 90 (Cava dili), 3 : 135 (İngilizce). Çeviride açıklık sağlamak amacıyla değişiklikler yaptım. O zaman bile "kutsal güçler", "Yüce Hiçlik" (yani Siva-Buda) gibi zor dinsel kavramlara zayıf göndermeler, burada ele alınamayacak bir konu olarak kalıyor. Daha farklılaşmış bir hiyerarşi için bkz. *Nawantaya* metni, *a.g.e.*, s. 3: 119-28.

20) *A.g.e.* (Başlığına karşın, bu eser, özünde *Negarakertagama*'nın metni, çevirisi ve yorumudur.) Şiirin 1.330 satırından en az 570'i özel olarak kraliyet yolculuğuna adanmıştır ve kalanların çoğu da bunların tamamlayıcısıdır. Sözlük anlamıyla *Negarakertagama* "devletin kozmik düzeni elkitabı" demektir ve gerçekten ilgili konuya ait değil de sıklıkla Macapahit tarihine ait olduğu kabul edilir. Metin 1365'te, Kral Hayam Wuruk'un (h. 1350-89) sarayında kalan bir Budist din adamı tarafından yazılmıştır.

nezya hikmet-i devletinin temel ilkesi –sarayın kozmosun bir izdüşümü ve ülkenin sarayın bir izdüşümü olması gerektiği, kralın, tanrılarla insanlar arasında, eşikte asılmış olarak, iki yönde de iletişim kuran imgesiyle– neredeyse dramatik bir biçimde sergilenmektedir. Merkezde ve zirvede kral vardır, çevresinde ve ayaklarının dibinde saray, sarayın çevresinde "güvenilir ve söz dinleyen" başkent, başkentin çevresinde "çaresiz, boyun eğmiş, kamburunu çıkartmış, gösterişsiz" ülke, ülkenin çevresinde "itaat göstermeye hazırlanan" dış dünya yer alır. Hepsi mıknatıs düzeni içindedir, yalnız toplumun yapısını değil, siyasal mandalayı, bütün olarak evreni gösteren iç içe daireler biçimindedir:

Macapahit'teki kraliyet sarayı Güneş ve Ay'dır,
Eşsiz
Çevresindeki ormanlardaki sayısız malikâne
Güneşle ayın çevresindeki halelerdir;
Ülkenin öteki sayısız şehri (...) yıldız ve gezegenlerdir;
Ve takımadaların öteki sayısız adası
Çevre krallıklar, bağımlı devletlerdir,
Kraliyetin varlığına doğru çekilirler.[21]

Şiirin kutsadığı bu yapı, kozmosun bu derin geometrisidir ve yarı rit yarı siyaset olarak kraliyet yolculuklarıyla uyum içindedir.

Şiir kralın ululanmasıyla açılır. O Siva'nın maddi biçimi –"doğumuyla yanardağların patladığı ve dünyanın sallandığı 'Gündüz Getiren'in Dengi"'– ve dünyadaki bütün karanlığı yok eden ("Yok edilmiştir düşmanlar... Ödüllendirildi iyiler... Kötüleri yola getirdi")[22] muzaffer büyük efendi olmuştur. Sonra, saray anlatılır: Kuzey, kabul sahası; Doğu, dinsel alanlar; Güney, aile bölümü; Batı, hizmetçilerin mahalleleri; merkezde, "İçerinin İçerisinde", kişisel köşk. Sonra, merkezde saray olmak üzere, çevresindeki külliye: Doğuda Siva ruhbanları, Güneyde Budist ruhbanları, Batıda kra-

21) *Negarakertagama*, şarkı 12, beyit 6. Pigeaud'nun İngilizcesi'ni bu kez bence metnin anlamını daha iyi verebilmek için değiştirdim. Endonezya'da mandala kavramı "kutsal daire", "kutsal din" ve "dinsel cemaat" demek olduğu kadar evrenin de simgesidir. Bkz. J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur, 1952, s. 131, 218, 227; Pigeaud, *Java*, 4-485-86. Genel olarak Asya devletlerindeki bu tür geleneksel imgelem için bkz. P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, Chicago, 1971.

22) Şarkı 1-7. Kraliyet ailesi de kral dışına doğru açılan ilk daire olarak övülür: "Gündüz Getiren", elbette, güneşin mecazıdır, Siva-Buda, Hindu Endonezya'nın "Yüce Hiçliği" ile özdeşleştirilir.

lın akrabaları, Kuzeyde kamuya açık meydan. Sonra, külliye merkezde olmak üzere, genel olarak başkent: Kuzey, önemli bakanlar; Doğu, küçük kral; Güney, Siva ve Buda ruhban önderleri; Batı, doğrusu aslında değinilmemişse de, herhalde rütbe sahibi sıradan insanlar.[23] Sonra, başkent merkezde olmak üzere, Kuzeyde Malaya ve Borneo'dan, Doğuda Timor'a ve Güneyde Yeni Gine'ye ve Batıda, son olarak, halkanın en dışında yer alan Siyam, Kamboçya, Campa ve Annam'a kadar – "Işıldayan Prens tarafından korunan Öteki ülkeler."[24] Gerçekte, bilinen bütün dünya (Çin'in ve Hindistan'ın kalan parçaları da dahil olmak üzere) Cava'ya dönük olmak üzere zikredilmiştir ve Cava, Macapahit'e ve bütün Macapahit Hayam Wuruk'a dönük olarak anlatılır; ülkenin bölgelerinden doksan sekizi sayılır, "Güneş ve Ay" dünya dairesinin üstünde parlamaktadır.[25]

Gerçeğin soğuk yüzüne bakarsak, Cava'nın doğu kesiminden ötesi pek böyle konuşlanmış değildir ve çoğu da tanımlandığı gibi çaresiz veya boyun eğen bir yaklaşım içinde değildir.[26] Ancak krallığın, ne kadar omurgasız olsa da, en azından şiirsel bir kibirden daha fazlasını ifade ettiği yer bu bölgedir ve kral yolculuğu buraya yöneliktir: Pajang'ın batısına, bugünün Surakarta'sının yakınına 1353'te, Cava Denizi'ndeki Lasem'in kuzeyine 1354'te, güneyde Lodaya'ya ve Hint Okyanusu'na 1357'de, doğuda Bali'ye yakın Lumajang'a 1359'da.[27]

Ancak bunlardan yalnız sonuncusu ve herhalde en büyüğü ayrıntısıyla anlatılmıştır – dört yüzden fazla satır buna ayrılmıştır. Kral başkentten

23) Şarkı 8-12. Burada ayrıntılar konusunda çok anlaşmazlık vardır (bkz. W. F. Stutterheim, *De Kraton van Macapahit*, Lahey, 1948; H. Kern, *Het Oud-Javaansche Lofdicht Nagarakertagama van Prapanca*, Lahey, 1919) ve hiçbiri açık değildir. Burada en azından örüntü basitleştirilmiştir (gerçekte merkez için 16-8-4 sistemi söz konusudur ve elbette tam olarak coğrafi değil, kozmolojiktir). "Rütbe sahibi sıradan insanlar" benim sonraki örneklerden sağlanan bilgiye dayanan eklemem. "Küçük kral" en büyük geline değil, ülkede ikinci derecede gelen hanedana atıftır. Bu "çifte kral" sistemi Endonezya'da, Hindu devletlerde yaygındır, fakat burada konuya girilemeyecek kadar karışık bir sistemdir. Tam olarak tartışılması için bkz. benim çalışmam *Negara*.

24) Şarkı 13-16.

25) Şarkı 92.

26) Macapahit'in büyüklüğünün abartılması konusunda dikkatli biçimde bkz. C. C. Berg, "De Sadeng oorlog en de mythe van Groot Majapahit", *Indonesie* 5 (1951): 385-422. Ayrıca, benim yazım: "Politics Past, Politics Present: Some Notes on the Uses of Anthropology in Understanding the New States", C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York, 1971, s. 327-41.

27) Şarkı 17. 1360'lardaki özel amaçlı diğer küçük yolculuklar da anlatılmıştır, bkz. şarkı 61 ve 70.

kuru mevsimin başında çıkar ve on binle on beş bin mil kare kadar bir alana dağılmış 210 yeri iki buçuk ayda ziyaret eder, batı musonları yağmur getirmeye başlamadan kısa süre önce döner. Öküzlerin çektiği dört yüz kadar yekpare tekerlekli araba vardır; her şeyden önce yaratacağı etki nedeniyle filler, atlar, eşekler ve hatta (Hindistan'dan ithal edilen) develer bulunmaktadır; bazıları yük taşıyan, bazıları kıraliyet nişanlarını sergileyen, bazıları kuşkusuz dans edip şarkı söyleyen –dar ve engebeli yollarda kalabalıkların ve şaşkın köylülerin sıralandığı arkaik bir trafik sıkışıklığı gibi saatte bir veya iki mil yol yapabilen– kalabalık bir yaya topluluğu da onunla beraberdir. Alayın çekirdeğine, ortada olduğu anlaşılan ünlü başbakan Gajah Mada'nın arabası öncülük etmektedir. Onun arkasından ülkenin sırayla en önemli dört prensesi –kızkardeş, teyze kızı, teyze ve kralın annesi– eşleriyle birlikte gelmektedir. Ve onların arkasında, tahtırevana oturmuş ve bir düzine karısıyla, muhafızıyla ve hizmetçisiyle çevrelenmiş, "altın ve mücevherlerle süslenmiş, parıldayan" kral vardır. Prenseslerden her biri (geleneksel simgelerle arabasında ve unvanı kendi üstünde belirtilmiş ve onu başkente göre ülkenin tekabül eden yöndeki bölümüyle bağlantılandıran) dört yönden birini ve kral hepsinin toplandığı merkezi temsil ettiğinden, yürüyüş düzeni de kırsal kesime –saray örgütlenişinde yansıyan– kozmosun yapısını sergilemektedir.[28] Göksel simetriyi dünyanın karışıklığına denk getirmek için yapılan bütün bu düzenleme kırsal kesim içindir, örneğin etkisinde kalarak, kendisine biçim vermesi ve aynı tasarımı uygulaması içindir.

Bu hantal kervanın durakları –inziva ormanları, kutsal sular, dağ tapınakları, ruhban yerleşimleri, ata tapımları, devlet tapınakları (kralın cinleri yatıştırmak için "denize el sallayarak" birkaç dize okuduğu), kıyılar– bu metafizik yol gösterisi imgesini kuvvetlendiriyordu.[29] Hayam Wuruk gittiği her yerde lükse boğuluyordu –kumaşlar, baharatlar, hayvanlar, çiçekler, davullar, ateş gösterileri, bakireler– ve sonuncular hariç hespini, belki de taşıyamayacağı için, yeniden dağıtıyordu. Her yerde törenler vardı, kalabalıklar adaklar sunuyordu; Budist yerlerde Budistler, Sivacı yerlerde Sivacılar ve ikisinin olduğu yerlerde ikisi de. Münzevi

28) Şarkı 13-18. Yön sistemi renk simgeselliğiyle birleştirilmiştir; dört ana renk – kırmızı, beyaz, siyah ve sarı– rengârenk merkezde sergilenir. Haftanın beş günü, günün bölümleri ve yaşam döngüsü evreleri, bitkiler, tanrılar ve bazı doğal ve toplumsal simgesel formlar aynı örüntüyle kaynaştırılmıştır ve böylece bütün kozmosun fazlasıyla incelikli bir resmi ortaya konur.

29) Şarkı 13-38, 55-60. Dört, beş durak ayrıntısıyla anlatılmıştır, ama bundan on, on beş kat fazlası olmalıdır.

tarikatçılar, bilimadamları, rahipler, manastır yöneticileri, şamanlar, bilgeler onun huzuruna çıkıyor, kutsal enerjiyle temas kurmaya çalışıyorlardı; hemen her şehirde, bazen basit kamplarda bile, yerel otoriteler, tüccarlar ve avamın önde gelenleri için büyük törenler düzenlenerek kalabalık seyirciler toplanıyordu. Ulaşamadığı yerler olduğunda –Bali, Madura, Blambagan– onların şefleri onun yanına geliyor, armağanlar getiriyor, saygıda "birbirleriyle yarış ediyorlar"dı. Her şey, yukarıdan gelen ululukla ve kendisinden aşağıdakilere görünerek tam da tanrıları taklit eden kralla yüzleşerek toplumsal dünya düzeninin peşindeki engin bir ritüeldi.

Kısacası, Hıristiyan ahlakçılığına karşılık Hindu sofuluğu. Onaltıncı yüzyıl İngiltere'sinde toplumun siyasal merkezi, iktidarın harekete geçirdiği tutkularla hizmet edeceği varsayılan ülküler arasındaki gerilimin son haddine götürüldüğü noktadaydı ve yolculuğun simgeselliği, dolayısıyla, uyarıcı ve sözleşmeciydi. Teba uyarıda bulunuyor, kraliçe söz veriyordu. Ondördüncü yüzyıl Cava'sında merkez, gerilimin kozmik simetrinin parıltısıyla yok olduğu noktadaydı ve simgesellik, dolayısıyla, örnekleyici ve taklide dayalıydı. Kral sergiliyor ve teba taklit ediyordu. Elizabeth yolculuğu gibi, Macapahit yolculuğu da siyasal düşüncenin saltanat temalarını ortaya koymaktaydı – saray dünyanın taklit etmesi gereken aynasıdır, toplum bu olguyu anladığı oranda gelişir ve bu aynanın kullanıcısı olan kralın görevi bunu güvence altına alır. Burada büyüyü yaratan alegori değil, analojidir:

> Bütün Cava Kralın ülkesinin başkenti gibi olmalıdır,
> Köylülerin binlerce kulübesi sarayı saran saraylıların malikâneleri gibi olmalıdır,
> Öteki adalar ekili topraklar gibi, mutlu, sakin olmalıdır,
> Ormanlar ve dağlar parklar gibi olmalı, hepsi Onun adımıyla huzur bulur
> Onun Zihniyle.[30]

Hasan'ın Fas'ı: Hareket ve Enerji

İktidarın, çıkarın hizmetindeki güçten başka türlü kavranması için, elbette, erdem giysilerini giymesi veya kozmolojiyle dolaşması zorunlu

30) Şarkı 17, beyit 3. Burada da çeviriyi değiştirdim; özellikle negara'yı "şehir" değil, "başkent" olarak aldım. Bu sözcüğün birçok anlamı için bkz. Geertz, *Negara*.

değil, ruhani yönü doğrudan da simgeleştirilebilir. Geleneksel Fas'ta, Walter Harris'in verdiği adla "Fas'ın Fas olduğu yerde", kişisel iktidar, insanın işlerin istediği gibi olmasını sağlama –hüküm sürme– yeteneği, kendi adına en iyi izzet işaretidir.[31] İradenin iradeleri yönettiği ve Allah'ın hepsine egemen olduğu bir dünyada kuvvetin aşkın anlam için yeterli olduğundan başkaca temsil edilmesi gerekmiyordu. Tanrı gibi, kral da arzular ve ister, yargılar ve hükmeder, zarar verir ve ödüllendirir. *C'est son métier* (Onun mesleğidir bu): Yönetici olmak için bahaneye gerek yoktur.

Elbette, yeteneğe ihtiyaç vardı ve geniş ve kaygan bir zeminde, büyük veya küçük her birinin kendileri için kişisel destek oluşturmaya çalıştığı, sözcüğün gerçek anlamıyla yüzlerce siyasal girişimci arasında bu öyle kolay elde edilmiyordu. Fas egemenliği meşrulaştırmak için ne Ortaçağ Hinduizm'inin hiyerarşisine ne de Reformasyon Hıristiyanlığının selametçiliğine sahipti; orada yalnızca Tanrı'nın iktidarına ilişkin şiddetli bir duygu ve onun iktidarının dünyada kuvvetli insanların eliyle gerçekleştiği inancı vardı ve bu insanların en önemlileri krallardı. Siyasal yaşam her yerde kişiliklerin çatışmasıdır ve en merkeze odaklanmış devletlerde bile daha az önemli insanlar merkeze direnirler; ama Fas'ta bu tür bir mücadeleye düzenle çatışan, biçimi yıkan, erdemi bozan bir durum olarak bakılmaz, onun en saf ifadesi olarak değerlendirilir. Toplum çatışmacıdır, bir iradeler turnuvasıdır; krallık ve onu yücelten simgesellik de öyle. Burada yolculukların yağma akınlarından farkını görmek o kadar kolay değildir.

Siyasal olarak onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl Fas'ı Atlantik Düzlüğü'nde yerleşmiş bir savaşçı monarşidir, en azından zaman zaman boyun eğen aşiretlerin onun hemen elinin eriştiği verimli bölgelerde yerleşmiş olduğu bir bulut ve ancak zaman zaman boyun eğen aşiretlerin ülkenin sınırlarındaki dağlara, bozkıra ve vahalara dağıldığı daha ince bir buluttur.[32] Dinsel olarak şeriflik (yani Hz. Muhammed soyundan geldiğini

31) W. B. Harris, *Morocco That Was*, Boston, 1921. Aşağıdaki tartışma Alevi handeanı dönemiyle sınırlıdır, yani onyedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar olan dönemi kapsar ve malzemenin çoğu onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllardan sağlanmıştır. Burada da ağırlıklı olarak kendi araştırmama dayanıyorum (bkz C. Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968; C. Geertz ve L. Rosen, *Meaning and Order in Morocco Society*, Cambridge, İngiltere ve New York, 1979).

32) Geleneksel Fas toplumuyla ilgili en iyi çalışma E. Aubin, *Morocco of Today*'dir, Londra, 1906. Toplumsal grupların istikrar ve tanımı olmayan Fas'ta 'aşiret' terimini kullanmak zorluklar içerir. Bkz. J. Berque, "Qu'est-ce qu'un 'tribu' nord-africaine?", *Eventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1953.

iddia eden) hanedanıyla bir dizi *Kuran* hocası, kadı, öğetmen ve ulemadan ve yaşayan ve ölü mucizevi kuvvetleri olan ermişlerden, ünlü marabutlardan oluşur.[33] Kuramsal olarak, İslam kuramında, siyasal ve dinsel alanlar aynıdır, kral halife ve ikisinin de başıdır, devlet teokrasidir; ama herhangi birinin, kralın bile, karizmatik maceracıların daima her yandan ortaya çıktığı bir durum karşısında bunu kaybedilmiş bir ülkü olarak görmekten başka yapacak bir şeyi olmaması kuramda yoktur. Fas toplumunun kılavuzu olan temel bir ilkesi varsa, bu, herhalde, insanın sahip olduğu her neyse, toprak, su, kadın, ticaret ortağı veya kişisel otorite, onu savunma yeteneğidir: Kral hangi büyüye sahip olursa olsun, onu tüm gayretiyle korumalıdır.

Büyü, bir başka ünlü Kuzey Afrika düşüncesi olan *baraka* terimiyle anlaşılmalıdır.[34] *Baraka*, terimin netleştirilmesi gayretiyle bir dizi şeye –mana, karizma, "ruhsal elektrik"– benzetilmiştir, çünkü, doğal olmanın ötesinde, bir iktidar yeteneğidir ve onu edinen insanlar doğal ve pragmatik biçimlerde, istedikleri gibi kendi çıkarları ve dünyevi amaçları için onu kullanabilirler. Fakat *baraka*yı en fazla tanımlayan ve benzer kavramlardan ayıran, köklü biçimde bireysel oluşudur; *baraka* kuvvet, cesaret, enerji veya şiddetin bireysel özelliklerini gösterir ve onlar gibi keyfi olarak dağılmıştır. Gerçekten de, bir anlamda, bu özelliklerin özetini, bazı insanları ötekilere üstün kılan etkin erdemleri ifade eden bir terimdir. Sarayda veya dağ kampında olsun, böyle bir üstünlüğü sağlamak, *baraka* sahibi olduğunu, Tanrı'nın yönetme yeteneği verdiğini göstermektir; bu yeteneği saklamak sözlük anlamıyla ölüme yol açabilir. O iffet gibi bir durum, gurur gibi bir karakter değildir, kendi başına parıldamaz, irade gibi, eylemle onun varlığı, etkisi ortaya konur. Kralın yaptığı her şeyde olduğu gibi, yolculuklar da bu etkiyi, özellikle kendilerininkinin karşılaştırılabilir olduğunu düşünenlere hissettirmek için düzenlenir.

Fas'taki süreç tesadüfi veya periyodik değildir –bir dizi programdan oluşur– ve dolayısıyla neredeyse süreklidir. Bir deyişe göre, "kralın tahtı onun eğeridir, gökyüzü divanı". Bir başkası, "kral çadırları asla kalkmaz" der. Hanedanın onyedinci yüzyıl sonu onsekizinci yüzyıl başındaki büyük ihyacısı, *baraka*yı gerçek kılan kişi, Mulay İsmail, hükümdarlığının çoğunu "çadır altında" geçirmiş görünmektedir (bir kroniğe göre, hüküm-

33) Bkz. A. Bel, *La Religion Musulmane en Berbérie*, Paris, 1938, c. 1; E. Gellner, *Saints of the Atlas*, Chicago, 1969; C. Geertz, *Islam Observed*. Ulema ve marabutların çoğu da şeriftir. Genel olarak Fas şerifleri hakkında bkz. E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, Paris, 1922.

34) Baraka için bkz. E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, 2 c., Londra, 1926; C. Geertz, *Islam Observed*.

darlığının ilk yarısında sarayında kesintisiz tek yıl geçirmemiştir) ve hatta Mulay Hasan (ö. 1894), Fas'taki eski rejimin son kralı, yılın altı ayını olağan biçimde hareket halinde geçirmiş, egemenliğini kuşkuculara göstermiştir.[35] Hatta kralların tek başkenti olmamış, bunun yerine, hiçbirinde kendilerini evlerinde duyumsamadıkları emperyal şehirlere –Fez, Marakeş, Meknes ve Rabat–taşımışlardır sarayı. Hareket etmek kuraldı, istisna değil; bir kral, Tanrı gibi her an her yerde olamasa da, en azından bu izlenimi verecek biçimde buna çalışırdı. "Hiç kimse bir sabah sultanın birliklerinin başında çıkıp gelmeyeceğinden emin olamaz. Böyle durumlarda en dikbaşlı kişiler onun egemenliğiyle uyuşan sonuçlara ulaşmak üzere [onun] görevlileriyle görüşmelere otururlardı."[36] Rakipleri gibi, merkez de dolaşırdı: Bir başka Fas atasözü şöyle der, "dolaş, düşmanları şaşırt, yerleş, onlar seni şaşırtsın."

Hareket halindeki saraya, idari veya askeri yönlerinden hangisi vurgulanmak isteniyorsa ona bağlı olarak *mahalle*, sözlük anlamıyla "durak", "kamp", "konaklama" veya *harka*, sözlük anlamıyla "hareket", coşku", "eylem" denirdi. Kral olağan durumda birkaç günden birkaç aya kadar değişen süreyle bir kampta kalırdı ve sonra da aşamalar halinde bir başkasına giderek orada da benzer süreyle kalır, yerel şefleri ve öteki soyulukları kabul eder, şölenler verir, gerektiğinde cezalandırıcı gruplar gönderir ve genel olarak varlığını hissettirirdi. Bu sonuncusu pek de zor değildi, çünkü kraliyet kampı etkileyici bir görüntüydü, büyük bir çadır, asker, köle, hayvan, mahpus, silah ve kampı izleyenler deniziydi. Harris, Mulay Hasan'ın 1893'te Tafilalt'taki kampında ("birbirini hızla takip eden (...) sınırsız karışıklık ve mükemmel düzenin garip karışımı") yaklaşık 40.000 kişinin bulunduğunu ve yalnız kraliyete ait olan elli altmış çadır

35) Mulay İsmail'in şaşırtıcı hareketliliği için bkz. O. V. Houdas, *Le Maroc de 1631-1812 par Ezziani*, Amsterdam, 1969, s. 24-55; metin atıfları s. 46. Mulay Hasan için bkz. S. Bonsal, *Morocco As It Is*, New York ve Londra, 1893, s. 47 vd; ayrıca bkz. Harris, *Morocco That Was*, s. 1 vd.

36) S. Schaar, *Coflict and Change in Nineteenth-Century Morocco*, doktora tezi, Princeton Üniversitesi, 1964, s. 72. Sürekli hareketlilik, aynı zamanda ve benzer biçimde, sarayın doğasını da biçimlemiştir: "[Sarayın] üyelerinin çoğunluğunun sürdürmesi gereken yaşam onları kendi aşiretleri ve şehirlerinden de uzaklaştırır, onlarla temaslarını keser ve onları bütün diğer bağları dışlamaya götürür, dayandıkları kurumlara bağlar. [Sarayın] büyük bölümü (...) sultan çevresinde odaklanmıştır ve onunla birlikte göçebe yaşam sürer. Yaşam çadır altında veya eşitsiz fasılalarla emperyal şehirlerden birinde geçer – hiçbir yerle bağlantı bırakmayan sürekli değişimle. Ufuk daralır, dışarıdaki her şey yok olur ve [sarayın] üyeleri bu güçlü mekanizma, yaşamlarının ve talihlerinin efendisi dışında hiçbir şeyi göremezler" (Aubin, *Morocco of Today*, s. 183).

olduğunu tahmin eder. 1898 gibi, bütün bunların az çok devrinin geçmeye başladığı geç bir tarihte bile, Weisgerber, Mulay Abdül Aziz'in kampındaki "binlerce insan ve hayvan"dan söz eder, fakat daha az bir romantizimle, onu kocaman bulaşık bir çamur olarak tanımlar.[37]

Kralın hareketliliği, iktidarının merkezi öğesi durumundadır; çoğunluğu çatışmacı, sözlük anlamıyla yüzlerce daha küçük iktidar odağı bulunan ülke, durmadan temas arayışıyla –birleştiği ve ülke oluşturduğu o çok kısmi derecede– birleştirilir. Yerel büyük adamlarla mücadelenin şiddet içermesi gerekmez ve çoğunlukla da içermez (Schaar, popüler "kral doksan dokuz hile bilir, ateşli silahlar yüzüncüsüdür" deyişini aktarır), ama bu, özellikle de hırslı, devlet yaratmak isteyen bir kral için sonu gelmez bir mücadeledir – bir çekişme öbürünü, bir entrika, bir görüşme diğerini izler.[38] Bu yorucu bir uğraştır, ancak yorulmak bilmeyenler bu siyaseti izleyebilirler. Elizabeth için erdemlilik, Hayam Wuruk için görkem ne anlama geliyorsa, Mulay İsmail veya Mulay Hasan için enerjinin anlamı odur; hareketi sürdürebildikçe, bir muhalifi bir yerde kovalayıp bir ittifakı bir yerde sağlamlaştırdıkça kral Tanrı tarafından bildirilen egemenlik iddiasını inanılır kılabilir. Ama ancak o sürece. Geçmekte olan krala karşı geleneksel seslenme biçimi olan *Allah ybarak f-'amer Sidi* ("Allah sana sonsuz *baraka* versin efendimiz") göründüğünden de anlamlıdır; 'sonsuz'luk, efendilik bitince sona erer.

Mulay Hasan'ın son yolculuğu kadar Fas yöneticilerinin bilinçlerine bu derece egemen olan bir başka dokunaklı olgu örneği ve onun gerçekliğine ilişkin daha acı bir tanıklık yoktur. İdari, askeri ve ekonomik reformlarının sonuçsuz kalmasından dolayı uğradığı başarısızlıktan tükenmiş olan Mulay Hasan, her yönden müdahaleye başlayan Avrupa

37) W. B. Harris, *Tafilet*, Londra, 1895, s. 240-43. F. Weisgerber, *Au Seuil du Maroc modern*, Rabat, 1947, s. 46-60 (kampın planı da bulunmaktadır). Hareket halindeyken yılan oynatıcılar, akrobatlar, cüzamlılar ve palalarla başlarını yaran insanlarla daha az etkileyici değildir, bkz. Harris, *Morocco That Was*, s. 54-60. Harkalar, birden falza aşiret içeren girişimlerdir, çekirdeğini askeri –cayş– denilen, toprak ve imtiyaz karşılığı saraya hizmet eden aşiretler oluşturur. Burada bir başka atasözünü zikretmeden durmak mümkün değil: "*f-l-harka, baraka*" (nerede hareket, orada bereket).

38) Schaar, *Conflict and Change in Morocco*, s. 73. Şiddet, yerleşimlerin yakılmasını ve özellikle dikkafalı muhaliflerin başlarının kesilmesini içerir (Yahudilerce tuzlanan bu başlar kralın çadır veya sarayının girişinde teşhir edilir). Daha yaygın olan arabuluculuk kraliyet görevlileri veya daha çok özel olarak görevlendirilmiş çeşitli türde dini önderlerce yürütülür. Schaar (*a.g.e.*, s. 75) kralların veya hiç olmazsa kurnaz olanların, acımasız görünmemeye dikkat ettiklerini belirtir: "Arzulanır olan, düşmana hafif bir darbe indirmek, haraç toplamak ve aralarında sıkı bir yönetim kurarak bir sonraki hedefe yürümektir."

güçleri tarafından tehdit ediliyordu ve yirmi yıldır ülkeyi öncelikle kendi kişiliğinden gelen bir güçle bir arada tutma gayretinden yorgun düşmüştü. 1893'te hanedanının kurucusunun kutsal mekânı Tafilalt'a, Fez'in üç yüz mil güneyindeki çöl kenarındaki vahaya ziyarette bulunmaya karar verdi. Uzun, çetin, tehlikeli, pahalı bir yolculukla, neredeyse herkesin tersi yöndeki öğütlerine karşı çıkarak, herhalde Fas'ta yapılan en büyük *mahalla* gezisine çıktı. Bu, kendini yenilemeye dönük dramatik, umutsuz ve sonuçta görüldüğü gibi felaket getiren bir çaba oldu.

Atlas Ovası'nın sadık aşiretlerinden toplanan otuz bin kişiyle, katırlar üstünde, Nisan ayında Fez'den çıkıldı, yaz ve sonbahar boyu Orta ve Yüksek Atlaslar geçildi ve Kasım'da Tafilalt'a varıldı.[39] Yalnızca bir Avrupalı'nın, bir Fransız doktorun katılmasına izin verildiği ve o da kayıtsız bir gözlemci olduğu için (yerli bir kaynak da görülmediğinden), gezi hakkında çok yorucu olduğu dışında bir şey bilmiyoruz. Basit fiziki engeller (en yüksek geçitler yaklaşık sekiz bin fit yüksekliktedir ve yol kayaların dibinden giden bir izden ibarettir) ve eşya, çadır ve silah yükü (toplar bile peşleri sıra sürüklenmişti) dışında, lojistik sorunlar bu kadar insanı ve hayvanı beslemeyi de içeriyordu ve bütün arazi, biraz tehdit, biraz rüşvetle, biraz da "kervanı yememeleri için" kuvvetle engellenmeleri gereken kavgacı Berberi aşiretlerle doluydu. Ama tehlikeli anlar yaşanmasına ve ciddi bir gecikmeye rağmen, talihsiz bir olay yaşanmadı. Düzinelerle aşiret adamıyla birlikte şeyhler geldiler, kraliyetin konukseverliği gösterildi ve ihtişamlı binicilik ve atıcılık yetenekleri arasında armağanlar değiş tokuş edildi, çaylar içildi, boğalar kurban edildi, vergiler toplandı ve sadakat sözleri verildi. Kutsal mekâna erişilip dualar edildikten sonradır ki dertler başladı.

Kralın, Atlas geçişi ve ordusundaki hastalık ve kötü beslenme nedeniyle takvimi aksadığı için kış boyu vahada kalmayı yeğlemiş olması büyük ihtimaldir, ama birçok etkenin birleşmesi nedeniyle bir aydan az

39) Tafilalt mahallasıyla ilgili malzeme şurada bulunabilir: Harris, *Tafilet*, s. 213 vd.; R. Lebel, *Les Voyageurs français du Maroc*, Paris, 1936, s. 215-20; R. Cruchet, *La Conquéte paicifique du Maroc et Tafilalet*, 2. b., Paris, 1934, s. 223-41; G. Maxwell, *Lords of the Atlas*, New York, 1966, s. 31-50; F. Linarés, "Voyage au Tafilalet", *Bulletin de l'Institut de la Hygiéne du Maroc*, no: 3-4, 1932. Ayrıca, bkz. R. E. Dunn, *Resistance in the Desert*, Madison, Wisconsin, 1977; gezinin amacı olarak kralın Tafilalt'ı Fransa müdahalesine karşı hazırlaması arzusunu vurgular. Kral hareminden on kadın krala eşlik etmiştir ve Cruchet 10.000 kadar satıcının geziye katıldığı tahmininde bulunur, ayrıca, "et autres parasites qui sont la rançon d'une troupe, n'est pas une sinécure" (bir topluluğun arpalığı değil de kefareti olan diğer parazitler), *La Conquéte pacifique*, s. 223.

bir süre burada kalabildi. Berberi aşiretler, özellikle güneydeki daha kavgacı olanlar hâlâ endişe kaynağıydı; Güney Cezayir'den yönlendirilen Fransız ajanların suikast girişiminde bulunmaları ihtimali vardı ve Faslılarla İspanyollar arasında ülkenin Akdeniz'e bakan öteki ucunda şiddetli çatışmalar olduğu haberleri geliyordu. Ama böyle uygunsuz bir zamanda ovalara geri dönme kararının alınmasında belki de en önemli etken, Mulay Hasan'ın kendi iktidarındaki zayıflamaydı. Kralı Tafilalt'ta görmüş olan Harris, onu iki yıl içinde fazlasıyla yaşlanmış bulmuştu (kral ancak kırklarının ortasındaydı) – yorgun, sağlıksız, erken bir solgunluk içindeydi; ve onu güneye yönelten aynı son fırsat duygusu, kökenlerine yaptığı seyahat iktidarını güçlendirmeye yetmeyince, onu tekrar kuzeye yönlendirdi.

Her durumda, şimdi on bin kişilik bir kuvvete erişmiş olan gezi kolu Aralık'ta Marakeş'e doğru yola çıktı – daha önce geçmiş olduğu bölgeden coğrafi ve siyasal olarak daha da tehditkâr bir bölgeden geçerek Yüksek Atlaslar'dan doğuya doğru üç haftalık bir yürüyüşe koyuldu:

> "Ordusu yamaçlara ulaştığında kar başlamıştı; dağların sırtlarına doğru daha yükseğe çıktıkça, açlıktan daha da zayıf düşen daha fazla sayıda deve, katır ve at derin karlara gömülüp ölüyordu. *Harka*dan ve açlıktan geriye kalan onların leşlerinden ibaretti ve kalan hayvanlar yoldaşlarının cesetlerinden kurtarılabilen biraz eti taşıyarak yukarıya doğru sürüklemeye çalışıyorlardı. Orduya kuzgun, çaylak ve akbaba sürüleri dadanmıştı. Her gün yüzlerce asker ölüyordu; askerleri, üstlerinde kalmış çaput olarak ne varsa alıp gömülmeden karlarda bırakıyorlardı."[40]

Marakeş'e ulaştıklarında ordunun üçte birinden çoğu çoktan kaybedilmişti ve onları bekleyen, kendisi de hayli yer değiştiren Harris (*London Times*'ın muhabiriydi), kralı artık yaşlı değil, ölüm halinde bulmuştu:

> "Tafilet'te farkına varılabilen durum şimdi bütünüyle ortadaydı. Sultan artık yaşlı bir adamdı. Seyahatin yükü üstünde ve bitkin, yeşil ve altın renkli koşumlarıyla alay eder gibi görünen yüksek beyaz atını sürerken, acının resmi haline gelmiş başının üstünde kırmızı emperyal şemsiyesi sallanıyordu. Peşinden şehre dağılan, yarı aç insan ve hayvanlardan oluşan ordu, sonunda berbat seyahatlerinin bitmesinden hoşnut olmaya çalışıyordu ama bunu başaramayacak kadar hasta ve açlardı."[41]

40) Maxwell, *Lords of the Atlas*, s. 39-40.
41) Harris, *Tafilet*, s. 333.

Kral bahara kadar Marakeş'te kaldı, gücünü toparlamaya çalıştı ve sonra, Kuzey'de bozulan durumdan duyduğu telaş ve orada bulunma zorunluluğundan, tekrar harekete geçti. Marakeş'ten yüz mil kadar mesafedeki Tadla'ya ulaştığında çöktü ve öldü. Ama ölümü bakanları tarafından gizlendi. Bakanlar, kralın ölmesi nedeniyle kervanın dağılmasından, aşiretlerin üşüşmesinden ve başka adayları destekleyen komplocuların Mulay Hasan'ın seçtiği veliahtın, on iki yaşındaki oğlu Mulay Abdülaziz'in tahta çıkmasını önlemeye çalışmalarından endişelenmişlerdi. Dolayısıyla, kral sadece keyifsizmiş ve dinlenmeye çekilmiş gibi yaptılar; cesedi perdeyle çevrili tahtırevana yatırılarak yürüyüş kolu, acımasız yaz sıcağında, Rabat'a doğru cebri yürüyüşe zorlandı. Kralın çadırına yemek götürülüyor ve oradan kral yemeğini yemiş gibi çıkılıyordu. Durumu bilen az sayıdaki bakan, iş danışıyorlarmış gibi huzuruna girip çıkıyorlardı. Birkaç yerel şeyhe, uyuduğu uyarısıyla, ona bakma izni bile verilmişti. Yolcular Rabat'a yaklaştığında, iki gün sonra, kralın cesedi kokmaya başladı ve ölümünü ilan ettiler; ama artık tekinsiz aşiretler geride kalmıştı ve destekçilerinin gönderdiği ulak tarafından bilgilendirilmiş olan Abdülaziz şehirde kral ilan edilmişti. İki gün daha geçtiğinde eski kralın bakanları ve muhafızlarından ibaret kalmış olan yolcular –ötekiler dağılmışlar veya arkada kalmışlardı– ölü kralın kokusuna bulanan Rabat'a girdiler:

> "Oğlu Abdülaziz'in bana anlattığına göre, tüyler ürpertici bir yolculuk olmuş [diye yazıyor Walter Harris]; yazın müthiş sıcağında, beş günlük bir ölüden oluşan korkunç yükünü taşıyan tahtırevan aceleyle şehre girmişti; yüzlerinde yara izleri taşıyan –ama bu önlemin bile kendilerini sürekli hastalıktan koruyamadığı– refakatçileri ve hatta tahtırevanı taşıyan katırlar bu korkunç ortamdan etkilenmiş görünüyor ve zaman zaman kaçıp kurtulmak istiyorlardı."[42]

Ve, böylece, bir yıldan uzun süre önce başlayan yolculuk sona erdiğinde, yirmi yıl ülkenin bir ucundan ötekine koşturmakla dini monarşi düşüncesini savunma hareketi de tükenmiştir. Gerçekten de, bu yolculuk az veya çok bütün örüntünün de sonudur, çünkü sonraki –biri on dört yıl, öteki dört yıl hüküm süren– iki kral, ancak hızlı dağılma sürecinde biraz amaçsız kalan birkaç *harka* girişiminde bulunmuşlar ve onlardan sonra iktidara el koyan Fransızlar izleyen krallara sarayı hapishane yapmışlardır. Hareketsiz kalan Fas kralları Hasan kadar ölüydüler; onlar ne

42) Harris, *Morocco That Was*, s. 13-14; tam anlatımı için bkz. Harris, *Tafilet*, s. 345-51.

kurtarıcı erdemin vücut bulması ne de kozmik düzenin yansımasıydı, ama Fas krallarının kendilerini tebalarına ilahi enerjinin patlaması gibi sunmaları karşısında, en ufak enerjinin bile patlama için mekâna ihtiyacı olduğundan *baraka*ları yetersiz ve teorikti.

Sonuç

İmdi, bütün bu monarklar, donanımlar ve seyahatler meselesine verilecek kolay tepki, bunun geçmişe, Huizinga'nın ünlü cümlesiyle, dünyanın beş yüz yıl daha genç ve her şeyin daha açık seçik olduğu bir zamana ait olduğudur. Bütün altın çekirgeler ve arılar gitmiştir, monarşi, kelimenin gerçek anlamıyla, Whitehall'da 1649'da bir darağacında yok olmuş, bir diğeri Place de la Révolution'da 1793'te ritüel olarak yıkılmıştır ve Üçüncü Dünya'da kalan birkaç kırıntısı da ardıllarının zamana uyarak yok olmaya yüz tuttuğu parçalardan, kutsal emanetlerden ibarettir.[43] İngiltere birincisi kadar –muhtemelen daha da fazla– erdemli bir ikinci Elizabeth'e sahiptir ve o da düzenli olarak halkın beğenisini kazandığı kamusal gösterilere çıkmaktadır; ama benzerlik de burada sona ermektedir. Fas'ın II. Hasan'ı vardır ama o da Arap prensi olmaktan çok Fransız albayıdır ve Cava büyük Hindu krallar soyunun sonuncusu, Hamengku Buwono IX, resmi makamına hukuken son verildiğinden (1977), Endonezya Cumhuriyeti'nin kendini geride tutan, biraz etkisiz, bulanık biçimde sosyalist başkan yardımcısıdır ve çevresinde dönen küçük gezegenler bile kalmamıştır.

Bütün bunlar doğru olmakla birlikte üstünkörüdür. Tarihsel olguların sosyolojik çözümlemeler için geçerliliği, doğru olmayan *şimdi*nin varlığından iz kalmamış *geçmiş*te mevcut olduğu önermesine veya ardı gelmeyen toplumsal kurumlarla şimdi yaşadıklarımız arasındaki kolay ben-

43) Monarşinin ritüel olarak yıkılışı tartışması için bkz. Walzer, *Regicide and Revolution*. Walzer'in Charles ve Louis'nin yargılanıp idam edilmelerinin, yalnız kralın değil, krallığın da sonunun geldiğini gösteren simgesel eylemler olduğu savına katılmakla birlikte, bütün İngiltere ve Fransa siyasal yaşamlarını kalıcı ve açık biçimde değiştirdikleri –yani bu ritüellerin yararı olduğu– görüşü beni o kadar ikna etmiş değil. Bu tür bir savın öteki yönü, elbette, demokrasinin iktidarın insanbiçimleştirilmesini imkânsız kıldığıdır: "Die Repräsentation [yani haşmetmeaplık] verlang eine Hierarchie, die der Gleichheit des demokratischen Staates widerspricht, in der jeder Bürger Soverain ist und Majestas hat. So aber alle Könige sind, da kann keiner mehr als König auftreten, und die Repräsentation wird unmöglich" (Straub, *Repräsantatio Maistatis*, s. 10). Ama Tocqueville'den Talmon'a kadar birçok insan gibi ben de buna ikna olamıyorum.

zetmelere dayanamaz. Geçerlilik, toplumsal yaşamın yapısı ve ifadesi değişse de, ona can veren içsel zorunlulukların değişmediği kavrayışına dayanır. Tahtların da, resmi yolculukların da modası geçmiş olabilir, ama siyasal otorite hâlâ kendini tanımlamak, iddialarını sürdürmek için, muhalefet kadar, kültürel bir çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Bütünüyle gizemden arındırılmış bir dünya bütünüyle siyasetten arınmış bir dünyadır. Weber bize bunların ikisinin de sözünü vermiştir; bürokratik demir kafes içindeki ruhsuz uzmanlar – o zamandan beri gelişen olaylar dizisinde Sukarnolar, Churchiller, Nkrumahlar, Hitlerler, Maolar, Rooseveltler, Stalinler, Nasırlar ve de Gaulle gibileri, 1793'te ölmüş olan monarşinin (olduğu kadarıyla), insanları harekete geçiren iktidarla dağları harekete geçiren iktidar arasındaki bağlantıya ilişkin görüş olduğunu göstermektedirler, yoksa böyle bir gücün olduğu duygusunu değil.

Yirminci yüzyılın (Kantorowicz'in terimini tersine çevirirsek) "siyasal teolojisi" yazılmamıştır, ama türlü parıltılı çabalar vardır. Ama bu bir gerçekliktir –veya, daha doğru bir ifadeyle, çeşitli biçimleri mevcuttur– ve en azından Tudorlarınki, Macapahit veya Alevilerinki kadar anlaşılıncaya değin, zamanımızın kamusal yaşamının önemli bölümü karanlıkta kalacaktır. Modern siyasette olağandışı olan geçip gitmiştir, ama çok daha banal olan devreye girmiştir; iktidar yalnız zehirlemeye değil, yüceltmeye de devam etmektedir.

Bu nedenledir ki, ne kadar çevreye ait, geçici veya genel geçer de olsa, ilgileneceğimiz karizmatik kişiliği –en geniş anlamıyla peygamber, en sapkın haliyle devrimciyi– anlamak ve anlamlandırmak istiyorsak, merkezden ve orada geçerli olan simge ve kavramlardan başlamalıyız. Stuartların Cromweller ve Medicilerin Savonarolalarla karşı karşıya gelmesi tesadüf değildir – veya bu anlamda Hindenburglar Hitlerlerini bulur. Alevi Fas'ta ortaya çıkan her ciddi karizmatik tehdit, kralların kendilerini durdurma gücü olmadığını kanıtlamaya yönelerek onların zayıflığını sergilemek için tasarlanan belirli eylemlerle –*siba*, sözlük anlamıyla "küstahlık"– kendilerinin olağanüstü *baraka* sahibi olduğunu gösteren yerel iktidar figürleri olarak görülür. Cava'da da kendilerini kaybedilen düzen ve belirsizleşmiş formun doğru imgesi ve dünyanın 'Örnek Yönetici'si (*Ratu Adil*) olarak sunan tefekkür translarından çıkmış yerel mistiklerin sürekli çıkardıkları huzursuzluklar söz konusudur.[44] Her şeyin kalbine

44) Dominyon döneminin sonundaki *siba* eylemlerinden bazılarının anlatımı için bkz. E. Burke, *Prelude to Protecturate in Morocco*, Chicago, 1976. Ratu adil için kbz. Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java*, Singapur, 1973.

yakın olma, vakar aleminde yer alma anlamını taşımakla, en karakteristik ve sürekli biçimde gerçekte toplumsal konulara egemen olanlarca, törende bulunanlarca ve seyircilere hitap edenlerce hissedilen bir duygu olmakla birlikte, en görkemli ifadesini merkeze belirli bir mesafede görünenlerde, gerçekten de, çok daha yakın olmayı isterken sıklıkla biraz fazla mesafede olanlarda bulması, karizmanın paradoksudur. Siyasette sapkınlık, dinde de olduğu gibi, ortodoksi kadar meşru bir çocuktur.

Ortodoksi ve sapkınlık, gizli polis ne kadar yetenekli olursa olsun, Doğu Almanya'da işçiler isyan ettiğinde, Rusya'da Tolstoyvari romantikler çıktığında veya hepsinden tuhafı, Portekiz'de asker popülistler ortaya çıktığında öğrendiğimiz gibi, evrenseldir. Gerçekliğin genel kavramlarla bir araya getirildiği siyasal yaşam bohçası hanedanın sürekliliği ve ilahi hak ortadan kalkınca yok olmamıştır. Kim, neyi, ne zaman, nerede ve nasıl elde eder sorusu, siyasetin ne olduğu kadar kültürel olarak ayırt edilmiş bir konudur ve kendi yolu içinde, "bilgelik ve doğruluk", "Gündüz Getiren'in Dengi" kutlamaları veya *baraka*nın değişken bahtı kadar aşkındır. Gösteri sergileme, merkezi övme veya merkeze tehdit oluşturma yeteneği de daha az değildir:

> "Hubert'in duraklarından birinde, özürlü çocuklar, sağırlar ve gerizekâlılar için bir okulda Humphrey basın görevlilerine yoldaşlık ediyorum. Her bir hemşireyle el sıkışıyor. Her biriyle. Ve ulaşabildiği her çocukla. Program yirmi dakikaya izin veriyor. On üçü el sıkmaya gidiyor. Konuşma yirmi dakika, yirmi beş dakika, otuz dakika sürüyor. Konuşmayı işaret diline çevirmeye çalışan zavallı rahibin elleri yoruluyor... Otuz beş dakika – çeviriyi bir başka kişi yükleniyor... 'Ve tarihteki bazı en büyük insanların sakatlıkları vardı' – birini hatırlamaya çalışıyor, gözleri parlıyor, yanakları bildik ışıkla, bildik bakışla parlıyor – 'Thomas Edison. *Hepimiz*in sakatlıkları var...' 'İngilizce'nin en önemli kelimesi nedir?' 'Hizmet!' 'Ve bizim en önemli kelimemiz 'sevgi'dir'. 'Ve Amerikan kelimesinin son dört harfi ne der? I CAN. Bakın, heceleyin. I can [Yapabilirim]. You *can* [Yapabilirsiniz]. Siz büyüksünüz. Harikasınız. Tanrı sizi korusun.' Gözyaşları gözlerinin uçlarında, televizyonda ona o kadar acı veren gözyaşları. Başı, çarpılmış, belirsiz, anlayışsız çocukların arasından süzülüp giderken sanki mutlulukla oynuyor.
>
> "Madison Meydanı'nda, sonra, 14 Temmuz'da, ahlaki saflık kutlaması yapılıyor. Kutlamaya 'McGovern'la Bahçede' adı verilmiş. Amacı para toplamak. Mike Nichols ile Elaine May sadece bu etkinlik için geri geliyorlar; Peter, Paul ve Mary de, ve Simon ve Garfunkel da. Böyle bir kampanya ile Wallace kampanyası arasındaki fark –veya Bop Hope ve Billy Graham'ın

Richard Nixon için çıkagelmesi arasındaki fark– akıl devrelerini yerinden oynatır. Karşılaştırmalı ayinler! 14 Temmuz Bayrak Günü. Ama sahnede bayrak yok. Bahçeyi saran bayraklar yok. Akşam gençlik kültürünün canlanışı kutlanıyor. Yeni bir sınıfın ayin düzeni gerçekleştiriliyor. Peter, Paul ve Mary, Dionne Warwick, Simon ve Garfunkel her şarkısında hareketli, yalnız, hassas orta sınıf yaşamını kutsuyorlar. Dionne Warwick mavi çiçekli, pamuklu, beyaz elbisesiyle şakıyor: 'Imagine! – No heaven – no hell – no countries – no religions! When the world will live as one.' Simon ve Garfunkel 'Jesus loves you, Mrs. Robinson'u sunuyorlar ve en açıcı cümle: 'I'd rather be a hammer than a nail.' Lawrence Welk yok. Johnny Cash yok. Benny Goodman yok. Müzik tek taraflı biçimde sekter. 11: 05'te bütün kadro sahnede toplanıyor, banş işareti yanıp sönüyor. Sonra büyük haykırış başlıyor: 'McGovern'i istiyoruz!' McGovern, 'birlikte olmanın muhteşem olduğunu' söylüyor. Onlara, bu ülkeyi 'şimdi Güneydoğu Asya'da devam eden cinayetler, ölüm ve yıkımdan uzak tutacak, yüksek standartlara kavuşturacak kadar' nasıl sevdiğini anlatıyor. 'Bu ülkeyi seviyor ve geleceğine özen gösteriyorum. Bu ülkeyi yüce, makul ve iyi bir ülke yapmak istiyorum... Savaştan barışa uzanan bir köprü... Kuşaklar arası kopmayı kuşatan bir köprü... Bu ülkedeki adalet boşluğunu kapatan bir köprü... Peygamberin yazdığı gibi: 'Dolayısıyla yaşamı seçin... Lanet değil kutsama tarafında olun... Ümit, sağlık, yaşam tarafında. Kendimiz için ve dünyadaki bütün halklar için barış!'

Racine'de kampanya devam ediyor, bu kez Memorial Hall'da, mesai saati bittikten ve radyo spotlarıyla yayınlandıktan epey sonra. Kalabalık erkenden toplanıyor; bazıları kapıdan çevriliyor. 1200 kişi içeride oturuyor, 330 kişi balkonda, ayakta durma yeri 250 kişilik. Heyecan dorukta. Hoparlörler tam ayarlanmış ve sonra en yükseğe çıkarılmış. 'I've laid around and played around this old town too long' diye Billy Grammer şarkı söylüyor, mavi gözleri parlıyor. Ve 'nal gibi elmas yüzüklü' Bay Karl Prussian, yirmi yıllık karşı casus, George Magnum tarafından mümkün olan en yüksek burun homurtusuyla takdim ediliyor: 'ABD'deki muhafazakâr hareketi takip ettiyseniz, size takdim edeceğim adamı tanımışsınızdır.' 'George Wallace,' diyor Karl Prussian, 'Tanrı'nın seçtiği bir kişi.' 'Tanrı seni korusun!' diyor George Magnum. Şimdi Protestan toprağındayız ve bayraklar sallanıyor, kıvılcımlar saçılıyor. Buluşma zamanı ve herkes huzur içinde. George Wallace Jr., saçı John Lennon'unki kadar uzun, yumuşakça içeri kayıyor. Koyu elektrik gitarını yumuşakça, dizginleyerek sallıyor. Vahşi, kaba rock yok, Mick Jagger yok, ama yanlış anlaşılan bir adamın oğlu, genç, sabırlı ve kararlı bir Alabamalı var, 'Gentle on my mind...' onun bir becerisi ve ikincisi

de şu: 'I shot a man in Reno just to watch him die.' Sonra Vali, yarı pişman, yarı neşeli, sahnede patlıyor. Pandomim. Kalabalığı seviyor. Gözleri parlamaya başlıyor. Öfke gidiyor ve hareketleri akıcılaşıyor, güven doluyor. Her hareketi bir karşılık görüyor. 'Size söylüyorum, Demokrat Parti önderliğinde bir Aziz Vitus dansı partisi vereceğiz.' 'Bu toplumdaki hoşgörü beni hasta ediyor. Sahte liberallerden usandım.' 'Gelirimin yüzde ellisini Birleşik Devletler'e vermekten ve bunun yarısının bize tüküren milletler, yarısının da refah için ziyan edilmesinden bıktım usandım.' 'Ve şimdi bize Vietnam hataydı diyorlar. Ortalama bir yurttaş için 50.000 yaşama, 300.000 yaralıya, 120 milyar dolara mal olan bir yanlış. Ah, buna yanlış demeyin, bu bir trajedi.' David Halberstam gibi, suçu en iyilere ve en parlaklara atıyor – 'onlar'a. 'İşte bizim hayatımızı böyle yönetiyorlar.'"[45]

Yani resmi geçit devam ediyor. Örnek Almanya'dan veya Fransa, Hindistan, Tanzanya'dan (Rusya ve Çin'e diyecek yok) olsaydı, deyimler, dayandıkları ideolojik varsayımlar gibi farklı olurdu. Ama deyim mevcut olurdu ve toplumdaki egemen figürlerin ve bu egemenliğe karşı kendilerini öne çıkaranların karizmasının aynı kaynaktan, merkezi otoritenin kutsallığının mirasından çıktığını yansıtırdı. Egemenlik artık devletlerde veya Humphrey, McGovern ve Wallace'ın aynı biçimde varsdaydıkları gibi o devletlerin halklarında olabilir, ama miras aldığı "geniş evrensellik" onun içindedir ve kralların iradesinin dönüşmüş biçimidir. Ne milliyetçilik, ne popülizm bunu değiştirir. Ne de olsa, o, siyasal örıderi gizemli yapan ama bu düzeni yaşatan başlıca hayallere derinden, içten –ister savunmacı ister yıkıcı olsun, doğrular veya nefret eder olsun– katılmasını sağlayan, kendini önemseyen bir heyecan içindedir ve toplumsal düzenin dışında durmamaktadır.

45) Novak, *Choosing Our King*, s. 211, 224-28 ve 205-8; metinlerde, kısalık adına ve Novak'ın bazıları fazlasıyla zekice, bazıları basit alternatif klişelerden oluşan kişisel görüşlerini mümkün olduğu kadar ayıklamak için, sayfayı eksik anlatımla doldurmamak amacıyla, belirtmeden, büyük atlamalar yaptım ve baştan yazım işaretleri koyup paragrafları düzenledim, hatta cümleleri birbirine bağladım. Böylece, bütün kelimeler ona ait (veya onun alıntısı) olmakla ve anlamı değiştirecek hiçbir müdahale yapılmamakla birlikte, bunlar gerçek alıntı olmaktan çok özetleme olarak kabul edilmelidir. 1972 başkanlık seçim kampanyaları tiyatrosunun ormanın bir başka tarafındaki benzer canlılıkta anlatımı için bkz. H. Thompson, *Fear and Loathing on the Campaign Trail, '72*, San Francisco, 1973.

7
Şimdiki Düşünme Biçimimiz: Modern Düşüncenin Etnografisine Doğru

I

Sözlüğüm (durumun niteliği göz önüne alındığında yeterince uygun kaçan *American Heritage*), "düşünce", diyor, iki temel anlama sahiptir: 1) "düşünme eylemi veya işlemi, "tefekkür", ve 2) "düşünmenin ürünü; fikir, kavram". Birinciyi netleştirirken, anlama "işlemi" olarak bir dizi içsel psikolojik olgu da listelenmiş: "dikkat", "beklenti", "niyet", hatta "ümit"; dizinin bellekten rüyaya kadar, imgelemden hesaplamaya kadar bir bakıma "zihinsel eylem"i içeren her şeyi kapsayacak biçimde genişletilecebileceğine de işaret edilmiş. İkinci netleştirilirken, "ürün" anlamını kavramamız için, kültürün bütün yüce ve neredeyse ayrım gözetilmemiş erdemleriyle karşılaşıyoruz: "Entelektüel etkinlik veya belirli bir zaman ve toplumsal sınıfın ürünü." Düşünce, kafamızdan geçenlerdir. Düşünce, özellikle onları bir araya getirdiğimizde ortaya çıkan sonuçtur.

Aynı terimin çelişkili anlamları, elbette, en azından günlük dil açısından şaşırtıcıdır; dilbilimcilerin verdiği adla çokanlamlılık sözcüklerin doğal durumudur. Bu örneği gündeme getiriyorum, çünkü bizi toplumsal bilimlerde, yirmiler ve otuzlardan beri olduğu gibi, birlik ve çeşitlilik

temasının tam kalbine götürüyor. Bu dönem içinde, bu bilimlerdeki bütün hareketlerde insan düşüncesinin köktenci birliğine ilişkin istikrarlı bir gelişim yaşanmıştır; içsel oluşum anlamında "psikolojik" olarak kavranan düşünce, hiç de daha az istikrarlı olmayan, toplumsal olgu anlamında "kültürel" olarak kavranan köktenci çoğulculukla karşılaştırılmıştır. Ve bu durum uyumu tehdit edecek derecede derinleşen sorunlar çıkarmıştır. En azından, laboratuvarda, klinikte, gecekonduda, bilgisayar merkezinde veya Afrika köylerinde çalışıyor olalım, düşünce hakkında gerçekten ne düşündüğümüz konusunda bizi zorlamıştır.

Bu konuya toplumsal bilimlerin benim alanımdaki, antropolojideki yaklaşım, er veya geç özellikle cesaret kıracak biçimde bizimle birliktedir. Malinowski, Boas ve Lévi-Bruhl, disiplinin oluşum aşamasında, Whorf, Mauss ve Evans-Pritchard onlardan sonra, Horton, Douglas ve Lévi-Strauss şimdilerde bu konuda endişelenmekten kendilerini kurtaramamışlardır. Önce 'ilkel düşünce' olarak formüle edilen konu, daha sonra 'düşünsel görelilik' adını almıştır ve en son olarak da 'kavramsal ölçülemezlik' denilen sorunla –bu tür konularda hep görüldüğü gibi, jargonun haşmetidir bu– insan zihninin en küçük ortak paydası arasındaki uyumsuzluk ("Papualılar bile ortalama olanı dışlar, nesneleri ayırt eder ve sonuçlara neden atfederler") ve "başka yabanıllar başka kavramlar" ("Amazonlular kendilerini papağan olarak görürler, kozmosu köy yapısına indirgerler ve hamileliğin erkekleri sakatladığına inanırlar") perspektifi o kadar istikrarlı biçimde gelişmiştir ki göz ardı edilmesi çok zordur.

"İlkel düşünce" formülünün ilkel biçimi –yani, biz, medeni olanlar, bizim matematiğimizde, fiziğimizde, tıbbımızda veya hukukumuzda görülebildiği gibi, konulara analitik olarak yaklaşır, onlarla mantıklı bir bağ kurar ve onları sistematik olarak sınarken, onlar, vahşiler, mitlerinde, ritüellerinde, büyülerinde ve sanatlarında görülebildiği gibi, somut imgelerin keşmekeşi, mistik katılım ve doğrudan tutkular çevresinde dolanırlar temelli görüş– diğer yarının nasıl düşündüğü daha bilinir oldukça (ve daha çok da mantığın nasıl bakire olmadığı görüldükçe) düzenli biçimde değer kaybetti elbette; ama halen gelişim psikolojisinin belirli türlerinde, karşılaştırmalı tarihin belirli üsluplarında ve diplomatik hizmetin belirli çevrelerinde varlığını sürdürüyor. Hata, biraz farklı yollarla Boas ile Malinowski'nin kariyerlerinin önemli bölümünü onu göstermeye ayırdıkları gibi, kültürel malzemeyi toplumsal kurumlardan çok bireysel ifadeler olarak yorumlamaktan kaynaklanmıştır. İşlem olarak düşünce ile ürün olarak düşünce arasındaki bağlantı ne olursa olsun, Rodin modeli –olguları ölçüp biçen veya fanteziler ören tek başına düşünen adam–

onu netleştirmekte yetersizdir. Mitler rüya değildir ve matematik kanıtlarının akılcı güzellikleri matematikçinin deliliğinin kanıtı olamaz.

İkincisi, konunun "düşünsel görelilik" biçimindeki az veya çok umutsuz formülleştirilmesi, kültür geniş anlamda zihnin emrindedir şeklindeki yanlıştan ve onunla birlikte gelişen mantıklı-biz ve kafası karışık-siz ayrımından kaçınmak girişimlerinden oluşur. Belirli kültürel ürünler (Amerika Kızılderililerinin dilbilgisi formları, Kutup yerleşim örüntülerinin mevsim değişiklikleri, Afrika tanrısallaştırma teknikleri) belirli zihni işlemlerle (fiziki algı, zaman duygusu, nedensel atıf) ilişkilendirilir. Belirli bir hipotezin ortaya konmasının gerçek değeri –Hopilerin doğal dünyayı nesnelerden değil, olaylardan oluşmuş kabul etmesi; Eskimoların zamanı doğrusal değil, çevrimsel olarak anlaması, Azandelerin nedensel zinciri mekanik anlamda kavraması fakat etkileşimlerini ahlaki olarak açıklaması– sorunsal olabilir. Fakat bu tür çalışmalar en azından kişilerin kim olduklarına, nerede bulunduklarına göre kullanmaları gereken düşünme araçlarıyla ve gerçekten yaptıklarıyla ilgili olarak algılama, imgeleme, anımsama ayrımını yapmayı sağladı.

Bu ayrımı yaptıklarında, daha başarısız oldukları yer, bu yaklaşımla birlikte gelişen "herkes hak ettiği psikolojiye sahiptir" özgeciliğinden kaçınmak oldu. Fiil formları, kamp düzenleri veya kuş zehirleme ritüelleri zihni etkinliğin özel kiplerini gerektiriyorsa, bir kültürle sarılı bireyin bir başkasıyla sarılı bireyin düşüncelerini nasıl kavrayabildiği sorunu fazlasıyla belirsiz kalır. Düşünsel görelilik çalışmalarının kendileri bu tür bir kavrayış ve biraz da bu tür bir kavrayışın derinleştirilmesi üstüne kurulu olduğuna göre, bu durum rahatsız edici bir sorun olarak kalır ve kalmıştır. Hopi tansörleri (özerk olgular olarak yoğunluk, eğilim, süre veya kuvvet gösteren sözcükler) akıl yürütmeyi o kadar soyut hale getirir ki Whorf bizim neredeyse izleme yeteneğimizin dışında kalacak ve Evans-Pritchard'ın Yukarı Nil'de inek şiirleri ve salatalık kurbanları karşısında iç çekişine benzer biçimde, "Bir gölge tiyatrosunda sahnedeki önemsiz gölgelerin seyircileri gibi kaldığımızı hissediyoruz," diyor, "gözün gördüğü, kulağın duyduğu ile zihnin algıladığı aynı şeyler değil."

Durum, belirttiğim gibi, daha da zorlaştı, çünkü düşüncenin 'ürün' yanının köktenci çoğullaştırılması da, yalnız antropolojide değil, tarihin, felsefenin, edebiyatın ve toplumbilimin belirli alanlarında ve "ürün" yanında bir dizi güçlü girişimle, özellikle psikoloji, dilbilim ve oyun kuramı ve bilgisayar bilimi gibi sonraki orijinalliklerde aynı zamanda gerçekleşiyordu. Bu yaklaşımların kendileri de bütünüyle farklıydı. Freud, Piaget, von Neumann ile Chomsky (Jung'la B. F. Skinner'i bırakalım) arasında

tek bağlantı noktası insan düşüncesinin mekaniğinin zaman, mekân, kültür ve çevreye göre değişkenliğine ve onun ne olduğunu kendilerinin bildiğine duyulan inançtı. Ama, düşünebildiğim en tarafsız sözcüklerle, evrensel kavramsallaştırmalara ilişkin genel gelişim anlayışı da doğal olarak çoğulculuk üstündeki etkisini gösterdi. *Homo sapiens*in zihni işlevinin temel kimliği, "insan türünün ruhsal tekliği" adı verilen konu, bu inancı en fazla sahiplenenlerde bile, ilkel zihniyet veya kültürel ırkçılık kavramlarından uzaklaşmak endişesi içinde olduklarından, art-alandaki başlık olarak kaldı. Fakat bu tekliğin içeriği en genelleştirilmiş genel yeteneklerin, en çok öğrenme, hissetme, soyutlama ve benzetme yeteneklerinin sınırları içinde kaldı. Bu konuların daha kapsayıcı ancak birbirleriyle çelişkili ve bütünü kapsaması zor resimlerinin ortaya çıkmasıyla, bu türden kaçamaklar –genelde her şey genel ama özelde özeldir– artan derecede zoraki görünmeye başladı.

Çalışma koşullarının *en plain air* bu olguyu görmezden gelmeyi zorlaştırdığı kişilerin (etnograflar, bilgi toplumbilimcileri, bilim tarihçileri, günlük dile kendilerini adayanlar) tepkisi ise, bilgisayar nasıl çalışıyor, dilbilgisi nasıl doğuyor veya eros nasıl ortaya çıkarılıyorsa, düşünmek de, onu 'doğa'da bulduğumuz biçimiyle, değişkenliği dışında bir anlam taşımıyorsa, bu konuyu zihnin örümcek ağı dünyası dışında ele almak ve anlamın daha gerilimli olduğu varsayılan terimleriyle yeniden ifade etmektir. Yapısalcılara göre, Lévi-Strauss *cum suis* düşüncenin ürün yanı tesadüfi kültürel kodlara dönüşür ve jaguarları, dövmeleri ve çürüyen etiyle gerçekten de fazlasıyla farklılaşır, fakat doğru biçimde deşifre edildiğinde açık metinler olarak işlem yönünün psikolojik sabitlerini de ortaya serer. Brezilya miti veya Bach füg, ancak algısal zıtlıkların, mantık karşıtlıklarının ve ilişkiye bağlı dönüşümlerin konusudur. Mary Douglas gibi Yeni Durkheimcılara göre, bunun ikna ediciliği sosyal antropolojinin, toplumsal tarihin ve toplumsal psikolojinin ortodoksi noktasına kadar yayılsa da, ürün yanı ile işlem yanı, yeni bir türde ve yeni adla geliştirilmiş toplumsal belirlenimcilik yoluyla yeniden bağlantılandırılır ve anlam sistemleri değişken toplumsal yapılarla değişken olmayan psikolojik mekanizmalar arasında bir aracı terim haline gelir. Yiyecekleri sonuna kadar sınıflandıran İbrani diyet hukuku, her yandan toplumsal özümlenme tehdidi altındaki hermenötik toplumun sınırlama takıntılı bilincinin temsilcisi olur. Simgesel eylem kuramcılarına (küçük ama sıkı ve bazı çekincelerle benim de bağlılığımı bildirebileceğim bir grup) göre düşünmek kültürel formların niyete bağlı olarak yönlendirilmesidir; arzulama ve pişman olma deneyimlerine yakın örnekler olarak açık hava etkinlik-

lerinden saban sürme ve seyyar satıcılık verilebilir. Ama yaklaşım (ve başkaları da var) ne olursa olsun, daha önce bir halktan ötekine psikolojik işlemlerin karşılaştırılması sorunu olarak görünen soru, bunu reddetmekle insanın ne kadar çok şeyi reddetmek durumunda olduğunun görüldüğü bugün, bir söylem topluluğundan ötekine kavramsal yapıların ölçülebilirliği sorunu, araştırmaları benim gördüğüm kadarıyla pratik epistemoloji adını vermemiz gereken bir yola sokan formül değişimi sorunu olarak görülmektedir. Victor Turner, Edmund Leach, Mircea Eliade veya Melford Spiro, örneğin, görelilik nedeniyle ve başkaları, Thomas Kuhn, Michel Foucault, Nelson Goodman ve ben, örneğin, çok daha karmaşık haliyle bunu yapmaktayız.

Düşüncenin ürün olarak görsel çoğulluğu ve işlem olarak mucizevi biçimde tekilliği, böylece, toplumsal bilimlerde daha da güçlenen canlı bir paradoks olmakla kalmamış, kuramı bazıları akılcı olmak üzere her yönde zorlayarak, ama bu paradoksun yapısını bir ifade sistemindeki anlamın bir başkasında ifade ediliş biçimi olarak daha da fazla çeviri bulmacaları haline getirerek, kavramsal mekanizma değil de kültürel hermenötik sorununa dönüştürmüştür. Bu haliyle, daha önce olduğundan daha kolaylaşmış değildir, ama en azından çatışma geri dönmüştür çünkü Copernicusçu birinin Batlamyusçu birini, beşinci cumhuriyetten bir Fransızın *ancien régime*den birini, bir şarin bir ressamı nasıl anlayabildiği sorusu, bir Hıristiyanın bir Müslümanı, bir Avrupalının bir Asyalıyı, bir antropologun bir Aborijini ve onların da öbürlerini nasıl anlayabildiği sorusuyla aynı görünmektedir. Şimdi hepimiz yerliyiz ve yalnız bizden biri değil herkes egzotik. Bir zamanlar vahşilerin olguyu fanteziden ayırt etme yetenekleri olup olmadığını bulma sorunu olarak görünen konu şimdi denizin ötesinde veya koridorun dibinde başkalarının kendi anlam dünyalarını nasıl kurduklarını keşfetme sorununa dönmüştür.

II

Şimdi, benim biraz üstünde durmak istediğim, modern düşüncenin mevcut çeşitliliğinin nasıl anlaşılması gerektiği sorunudur. Bunun nedeni böyle bir anlayış üretmeyi hedeflemem değil. Bu yalnız benim yeteneğimi aşmakla kalmaz, herkesinkinin de ötesindedir. Şiir veya paleontoloji gibi, hızlı okuyucuların kötüye kullandığı terimler üretmeye devam eden Kuhn'un "disiplin matrisi" adını verdiği araçlarla çalışan bir dizi bilimadamının sürekli çalışmasını gerektirir. Benim görüşlerim, bazı karakte-

ristiklerinin neler olması gerektiğine ilişkin bir taslağını düşündüğüm gibi, gerçekten de, böyle bir matrisin oluşumuna yönelmiştir. Düşüncenin etnografyasının düşüncenin ne olduğuna ilişkin bir duruş oluşturması için, şimdi yapacağım çağrı gibi, düşüncenin ne olduğu üstünde düşünülmelidir.

Düşünme çalışmasını, modern yaşamın forum ve agoralarında denildiği gibi, 'etnografya' olarak adlandırmak kendi disiplinlerarası matrisim antropoloji adına bir iddia olarak anlaşılabilir. Bu hiç de benim niyetim değil. Herkesin konuyu bizden daha iyi bilmesi nedeniyle, biz hâlâ horoz dövüşleri ve pullu karıncayiyenlerle eğlenir haldeyiz. Benim niyetim onun belirli bir özelliğine vurgu yapmak, yani onun, belirsiz konuları bilgilendirici bir içerik sağlayarak elle tutulabilir hale getirme amacını sağlayabilmesi için, tarihi, toplumbilimsel, karşılaştırmalı, yorumlayıcı ve fırsatları kaçırmayan bir girişim olduğu (veya olması) yönünde eğmeye çalışmaktır. Victor Turner'ı, geçiş ritlerinin renk simgeciliği arasında dolaşarak, ölüm imgeleriyle cenazeler veya çocukluğun okul imgeleri arasında gezinen Philippe Ariès'le ve yağ lekelerinden temalar çıkartan Gerald Holton'la buluşturan, tasarımın, zekice veya değil, kültürel bir yapıntı olduğu inancıdır. Sınıf ve iktidar gibi, o da terimlerini onları besleyen etkinlikleri ifade ederek daralıp sıkışmayla özelliğini kazanır.

Düşünmenin (Lord Russell veya Baron Corvo, Einstein veya bir Eskimo avcı) etnografik olarak anlaşılması, yani dünyayı anlamlı olduğu her yerdeki anlamıyla tanımlamak gerektiği kavramından hemen doğrudan çıkarılması haklı olan bir dizi pratik ima vardır. Ama aynı zamanda daha da yaygın olarak uyardığı, bir dizi güçlü, içine çeken ve şimdiye kadar sakinleştirilmesi olağandışı zorluk çıkaran korku da söz konusudur. Bazıları için toplumsal olgu geleneklerinin mirasçıları ve onların çoğulluğunun tepkileri, düşünmenin neye benzediğini düşünmek için daha yararlı bir giriş gibi gösterilebilirken, başkaları için içsel olaylar geleneğinin mirasçıları ve onun birleştiriciliği mantığın temellerini havaya uçurmaya götürür.

Güdümlü imaların en açığı, düşüncenin bu görüşle simgesel formların trafiği olarak ele alınmasının, şu veya bu toplulukta geçerli bu formların ve toplulukların (dil, sanat, mit, kuram, ritüel, hukuk ve atasözleri, öğütler, önyargılar ve kibarların sağduyu dediği akılcı hikâyeler toplamının) çözümlenmesinin onu yorumlamakla iç içe geçtiğidir, onu tamamlamak değil. Bilginin sosyolojisi, burada hep başvurulduğu gibi, bana göre fazlasıyla Kantçı olmakla birlikte, kurala uyarsak, bilinç farklılıklarını toplumsal örgütlenme tipleriyle eşleştirme ve sonra birincinin genel yönle-

rinden ikincinin gizli köşelerine doğru her yönde oklar çıkartmak sorunu –Stevens'in dediği gibi, kare şapkalar giyip, kare odalarda oturarak kare düşünceler üreten akılcıların sombrero denemesi– değildir. Bu, düşünselliği, duyguları, dürtüleri, algıyı, imgelemi, belleği her ne iseler kendileri olarak ve doğrudan toplumsal bir konu olarak kavrama sorunudur.

Bu tam olarak nasıl becerilir, toplumsal bir eylem olarak simge nasıl çözümlenir ve açık hava psikolojisi olarak nasıl yazılabilir; bu, elbette, Kenneth Burke'den J. L. Austin'e ve Roland Barthes'tan Gregory Bateson, Jürgen Habermas ve Erving Goffman'a kadar herkesin bir biçimde eğilmek zorunda kaldıkları fazlasıyla zor bir iştir. Ama açık olan bir şey varsa, bunu yapmak çoğul/tekil, ürün/işlem paradokslarını topluluğu düşüncelerin yapılıp bozuldukları bir dükkân, tarihi muhasara edilip teslim alınan bir toprak ve dolayısıyla bu tür ızbandut gibi konuları otoritenin temsili, sınırların işaretlenmesi, ikna etme retoriği, sadakat ifadesi ve karşı çıkma kayıtları gibi kabul ederek rotasını çizme girişimidir.

İmgelem burada siyasallaşır veya, daha kötüsü, zihnin (veya 'id'in) ayrışıp huzurunu yitirdiği yer burasıdır, Ryle'ın gizli mağarası, Rorty'nin camsı özü burada ciddilik kazanır – hiç de ahenkli olmayan yollarla ifadesini bulan bir huzursuzluktur bu: Özgecilik korkusu, öznellik korkusu, idealizm korkusu ve elbette görelilik korkusu. Eğer düşünmek dünyada bu haliyle bu kadar gündemden çıkmışsa, onun genelliğini, nesnelliğini, etkinliğini veya doğruluğunu sağlayan nedir?

Bir parça akademik nevroz olarak gördüğüm (artık bu açıklığa kavuşmuştur sanıyorum) bu özgecilik korkusu, benim alanımda, antropolojide özellikle belirgindir; bizden biri özel, genellikle tuhaf durumlara özenle dahil olduğunda, ona sürekli söylenen genel bilginin olanaklılığını küçümsediğimiz ve karşılaştırmalı seksoloji veya kültürel enerji bilimi gibi açıkça bilimsel olan bir konuyu ele almasıdır, ama tarihle ilgili olarak da ortaya çıktığı gibi, bu konu da, özelliklerinden biri yazıldığında, korkunun basitçe bütün özelliklerin bilinmesinin özel olarak bir şey bilmemek sonucunu vermesidir. Öznellik suçlaması, herhalde, belirli türde sosyolog ve bilim tarihçilerine bizden daha fazla çekici gelmektedir, yani ideolojileri veya kuramları insan sahip olduğu kavramsal bakış açılarıyla yorumlarsa, ne onların inandırıcılığını yargılamak, ne de birinin ötekine göre gelişim derecesini saptayacak bir aracı kalır. Ve idealizmle, genellikle belirli, tanımlanabilir bir felsefi bağlantısı olmamak anlatılmak istenir, *esse est percipi*, fakat insan açıklamaları, simgeleri vb. büyük dikkatle ortaya koymaya çalıştığında, gerçekliklerin daha derinleri ve nevroz güçsüz görüntülerle bulanıklaşacaktır. Görelilik, bütün bu günahlarla birlikte, her-

kesten yükselen ahlaki savsaklık ve mantıki karışıklık suçlamalarını (bu noktada genellikle Hitler ileri sürülür) uyandıracaktır. Düşünce nerede buluyorsanız oradadır görüşü ve onu her türlü kültürel biçim ve toplumsal boyutta bulmanız ve bu biçim ve boyutların üstünde çalışmanız gereken konular olması, bir biçimde, onun hakkında, Roma'nın dışında, Pireneler'de ve Güney'de söylenecek bir şey olmadığı iddiası olarak alınır.

Ama daha söylenecek çok şey vardır. Sözünü ettiğim gibi anlamın nasıl elde edildiği veya bir tür söylemden ötekine geçerken bireyle nasıl akılcı biçimde bütünleşip bütünleşmediği, bilinçler arasında ayrı ayrı bireylerin nasıl aynı derecede akılcı sonuçlar elde ettiği veya etmediği, düşünce çerçevelerinin nasıl değiştiği (devrimler ve diğerleri), düşünce alanlarının sınırlarının nasıl çizildiği ("bugün tarlalarımıza ad vereceğiz"), düşünce normlarının nasıl uygulandığı, düşünce kiplerinin elde edilişi, düşünce emeğinin bölüşümü gibi çevrilecek birçok konu vardır. Düşünce etnografisi, öteki etnografi türleri –inanç veya evlilik, hükümet, veya alışveriş– gibi, çeşitliliği yüceltme girişimi değil, kendi başına ciddi bir analitik tanımlama konusu olarak nesnesiyle ve yorumlayıcı düşünsellikle uğraşmaktır. Ve bu niteliğiyle, ne bizim ahlaki dokumuza ne de dilbilimcilere, psikologlara, nörologlara, primatologlara veya yapay zekâ mimarlarına, algı, etki, öğrenme veya bilgilenme süreci hakkındaki sadakatlarına ihanet etmelerine yönelik bir tehdit oluşturur. Oluşturduğu tehdit, hepimizde ortak olan düşünme biçimimizin (Theodore Schwartz'ın terimini ödünç alırsak) asli güçlerinin, şu yerde veya şu zamanda toplumsal olarak inşa ettiğimiz (Nelson Goodman'ın terimini ödünç alırsak) değişke ve görüntülerden daha açıklayıcı olduğu önyargısına yöneliktir.

III

Bu türden araştırmacılardan birinin diğer türden birinin neyi temsil ederken neyi açıkladığı, elbette, hiç de küçük bir çeviri sorunu değildir; gerçekten, tartışılabildiği ve topluluklarla kavramsal olarak bağlantılandırılabildiği deredece, kuşkusuz, ikisinin düşünce denizine de büyük değişim getirecektir. Fakat, çok fazla teknik ayrıntı içerebilecek ve olgunlaşmamış olan bu konunun peşine gitmektense, etnografik yaklaşımı, buradaki tartışmamızın genel konusunu, zihnin çok cepheli ve tekil yaşamını izlediğimizde nasıl sonuçlar verebileceğini kovalayarak biraz daha görünür kılmak istiyorum. Benim savım, konunun çeşitlilik yanının, saha araştırması tilkilerine çekici gelenin, hipotez kirpilerine çekici gelen tekil yanıy-

la ilgili olarak da bize söyleyecek çok şeyi olduğu ve en azından yöntembilimsel kabuller ve araştırma süreçleri terimleriyle daha fazla dile getirilmesi veya gösterilmesinin açıkça gerekmesidir.

Bu tür kabullerin ilki ve en önemlisi, modern bilimselliğin dağılmış olan söylemini oluşturan beşeri, doğa bilimi ve toplumsal bilimler açısından aynı olmak üzere çeşitli disiplinlerin (veya disiplin matrislerinin) yalnızca entelektüel üstünlük icatları olmanın ötesinde, Heidegger formülüne başvurursak dünyada var olma, Wittgenstein'ınkini kullanırsak yaşam biçimi, James tarzı olanı benimsersek akli deneyim çeşitleridir. Papua veya Amazonluların imgeledikleri dünyada yaşadıkları gibi, yüksek enerji fizikçileri ve II. Felipe devri Akdeniz dünyası tarihçileri de veya en azından antropologlar da imgeledikleri dünyada yaşamaktadırlar. Bunu görmeye başladığımız zaman, Yeats'in imgelem dünyasının yapıbozumuna koyulmanın insanı kara delikler içinde soğurduğunu veya okullaşmanın ekonomiye etkisini ölçmenin yalnızca teknik bir görev olmadığını, fakat insanın yaşamının büyük bir bölümünü tanımlayan kültürel bir çerçeve kurmak olduğunu görmeye başladığımız zaman, modern düşüncenin etnografisi zorunlu bir proje olarak görülmeye başlanacak. Sahip olduğumuzu düşündüğümüz rollerin, kendimizi sahip olarak bulduğumuz zihinler olduğu ortaya çıkacak.

Böylesi meslek yapımı zihniyetleri açıklamaya yönelen araştırma yöntemlerinin gelişimi ve onları yabancı veya daha kötü görünenler (ve, gerçekten de, aynı zamanda onlara sahip olanlar ve basitçe kaçınılmaz görünenler) için zekice diye takdim etmek, elbette, ona kılavuzluk edecek seleflerinden yoksundur. Bulmacanın konulara alışılmadık yollardan bakış karşısında indirgenmesi benim disiplinimin en azından bir kolunun özelliği olmuştur; çünkü bu disiplin Tewalar, Türkler veya Truk Adalılarla muammalar içindeki bilmeceleri azaltmak için ilgilenir. Ama onunla muhatap olan başkaları da, tarihçiler, özellikle eskiden olduğumuzdan nasıl daha akıllı olduğumuzla ilgilenenler, edebiyat eleştirmenleri, özellikle Twain ve Melville yanında orijinal bir şeyler okuyanlar ve son zamanlarda dilbilgisinin İngilizce (veya öbür yüzde Almanca) konuşanlar dünyasını nasıl aydınlattıysa aynı derecede Çince konuşanlar için de aydınlatması gerektiğini anlayan filozoflar da vardır. Gene de, şimdiye kadar bir başkasının deneyim eğrisine nasıl ulaşıldığı ve en azından onu kendi eğilimleri oldukça farklı olanlara ulaştırma konusunda öğrenilenler, tarihçilerle sosyologları, psikiyatrlarla hukukçuları veya, bir yarayı kaşıyacaksak, entomolojistlerle etnografları farklı bilinçlerle bağlantı içine sokmakta pek fazla ilerleme sağlamamıştır.

Gene de, kendi alanıma bağlı kalırsam, modern düşüncenin etnografik açıdan anlaşılması yolunda tartışmak istediğim geçerli birkaç yöntembilimsel tema var. Ama kendimi tutacağım ve yalnızca, kısaca, üçünden söz edeceğim: Yaklaşık verilerin kullanımı, dilbilimsel sınıflandırmaların açıklamaları ve yaşam çemberinin incelenmesi.

Yaklaşık veri ile fırsat kollayarak derlenen ve farklı farklı resmedilen, buna karşılık, gene de onları tanımlayan, ölçen ve gözlemleyen bireyler doğrudan birbirlerinin yaşamlarına dahil oldukları için birbirine ışık tutan ve Alfred Schutz'un harika anlatımıyla "birlikte büyüyen" olguların, kesinlik ve genellik bakımlarından tip ve derece olarak farklılık, hatta çeşitlilik gösteren tanımları, ölçümleri ve gözlemlerini anlatmak istiyorum. İnsanın sayımlardan, anketlerden veya oylamalardan elde ettiği, başka türlü atıfta bulunulamayacak, 1960'larda ekonomide doktora yapmış olan kadınlar, Henry James hakkında İkinci Dünya Savaşı'ndan beri iki yılda bir yayınlanmış bütün makaleler gibi, birey grupları hakkındaki veriler birbirlerinden çok farklıdır. Antropolojinin odağından doğal toplulukların birbirleriyle birçok yönden ilişki içindeki insanlar olması, basitçe, farklı türden malzemelerin karşılıklı olarak toplumsal anlayış ağını kuvvetlendiren bir bütün olarak görünmesini mümkün kılmaktadır. Ve modern bilimadamları artık Buşmanlar gibi tek başına oyuncular olmadıkları için, aynı durum onlar için de mümkündür.

Gerçekten de, 'edebiyat', 'toplumbilim' veya 'fizik' gibi örtülü terimlerle bunalmadan işlerin özüne indiğimizde, en etkin akademik toplulukların çoğu köyden daha büyük değillerdir ve ancak onlar kadar kendi içlerine dönüktürler. Bazı disiplinlerin bütünü bu örüntüye uyar: Bütün yaratıcı matematikçilerin (bir zamanlar Quattrocento estetinin entelektlerini kanıtlarla susturan insanlar diye incelikle bir tarafa bıraktığı kişiler) her biri hakkında her şeyi bildiklerinin doğru olduğu ve Durkheim dayanışmacılığı içinde, aralarında Zulu gururu duyacak biçimde etkileşim bulunduğu anlaşılmaktadır. Aynı durum plazma fizikçileri, psikodilbilimciler, Rönesans bilimcileri için de aynı derecede doğru görünmektedir ve Boule'un eski tanımlamasını kullanırsak "görünmez fakülteler" diye daha birçoklarını niteleyebiliriz. Bu tür birimlerden, isterseniz entelektüel köyler diyelim, yaklaşık veriler derlenebilir, çünkü sakinleri arasındaki ilişkiler yalnız entelektüel değil, tipik biçimde siyasal, ahlaki ve geniş anlamda kişiseldir (bugünlerde artan biçimde de evlilikle ilgili). Laboratuvarlar ve araştırma enstitüleri, bilimsel dernekler, temel üniversite bölümleri, edebiyat ve sanat klikleri, entelektüel fraksiyonlar, hepsi aynı örüntüye sahiptir: Birbirlerini çok uzun süre ve çok iyi tanıdıkları

için ve birbirlerinin biyografilerinde yer alan karakterler oldukları için, A hakkındaki bir bulgunuzun size B hakkında da bilgi verdiği çok yönlü ilişki içindeki bireylerden oluşan topluluklardır.

Genel etnografiden düşünce etnografisine aktarılabilecekmiş gibi görünen ikinci yöntembilimsel tema olan dilbilim kategorileriyle ilgilenmek, elbette, antropolojinin bir özelliği değildir; denildiği gibi, bugünlerde herkes dil 'işi'ndedir. Fakat kuruluş günlerine kadar uzanan ve 'mana', 'tabu', 'potlaç', 'lobola' gibi konular hakkında uzun tartışmalar yaşamış olan antropolojik yaklaşımın kendi özel eğilimleri vardır. Anlamları açık olmadığında, dünyanın bütün yollarına ışık tutmak üzere anahtar terimlere odaklanma eğilimindedir.

Bu tür konularla ilgilenmeye çoktan hazır olduğumdan, çeşitli disiplinlerin kendileri hakkında kendi kendilerine doğal biçimde söz ettikleri sözcük hazineleri onların zihinsel işleyişini anlayabilmek açısından beni büyüler. Birçok şarap tadıcı gibi, farklılık söylemini kullanan isterse matematikçi olsun, 'derin', 'seçkin', 'güzel', 'güçlü', 'açık' kanıtlar onlar için fazlasıyla gerçek ve onların dışındakiler için görünmezdir; fizikçiler övgü ve suçlama sözleri olarak 'ince' ve 'krema'yı kullanırlar ve edebiyat eleştirmenleri, en azından gruptan olmayanlar için gizemli bir özelliğin görece varlığından 'gerçekleştirme' diye söz ederler. Bu terimlerle bilimsel araştırmaya kendilerini adayanlar amaçlarını, yargılarını, onaylamalarını dile getirirler ve uzun vadede bu kullanımlar bana, doğru anlaşıldığında, neyi elde etmek istediklerini kavramaya yardımcı olacak gibi gelir.

Daha geniş, büyük sınıflamalar bile, içi boşalmış 'Fen Bilimleri'ne karşı 'Beşeri Bilimler' ayrımı dahil, güçlü, 'ikna edici tanımlar' tipi öğeler içerdiklerinde, bu tür bir inceleme için olgunlaşmış demektirler. Bizim orta sınıf yüce alt-alanımızda 'Üçüncü Kültür' Kar Fırtınasının bütün bu girişime Toplumsal, Davranışsal, Yaşamsal ve Beşeri Bilimler demek mi (yoksa gerçekten 'Bilim' şanını hepten reddetmek mi) istediği, bütün bu girişim hakkında insanın ne düşündüğü veya en azından ne olması gerektiğini veya en azından azimle ne olmaktan korunması gerektiği konusunda çok fazla ipucu veriyor. Ve doğa bilimlerindeki 'sert/yumuşak', 'saf/uygulamalı', 'olgun/gelişmekte' veya beşeri bilimlerdeki 'yaratıcı sanatlar/eleştirel çalışmalar' ayrımları, think-tank teknokratlarının veya New Haven mandarinlerinin zaman zaman infial şeklindeki akla gelmelerinden çok daha fazla üstünde durulması gereken, benzer ideolojik tonlamalar taşıyorlar.

Üçüncü temam, yaşam çevrimiyle ilgilenmek, insan varoluşunun biyolojik temellerine karşı duyarlılıktan kaynaklanmış görünse de, tam olarak biyolojik bir anlam içermiyor. Kariyer bağlamında toplumsal, kültürel ve

psikolojik olgularla ilgilenmekle birlikte, tam olarak biyografik de değil. Geçiş ritleri, yaş ve cinsiyet rollerinin tanımları, kuşaklararası bağlılıklar (ebeveyn/çocuk, usta/çırak) etnografik çözümelemelerde önem taşımıştır, çünkü hemen herkesin yaşadığı konum ve ilişkileri belirlemek en azından malzememizin girdabı içinde makul sabit noktalar oluşturmaya yardımcı olmaktadır.

Düşünce hakkında düşünürken bu bakış açısının bize yararlı olacağı birçok yön vardır. Sadece ikisini belirteceğim.

Birincisi akademik disiplinleri belirleyen fazlasıyla özel kariyer örüntüsüdür. Yani, insan merkezden yola çıkar ve sonra kenarlara doğru ilerler. Topluluğa dahil olmak tepe veya merkezde ya da yakınlarında gerçekleşir. Ama çoğu insan tepe veya merkezde ya da yakınlarında kalmaz ama biraz daha aşağılara, uzaklara yerleşir – bu imge her neyse. Somut olarak konulduğunda, mesleğimdeki doktora tezlerinin ezici çoğunluğu, örneğin, halen yedi veya sekiz üniversitede verilmektedir ama bu unvanı alanların çok düşük bir oranı bu üniversitelerde çalışmaktadır. Bunlar, elbette, başka üniversitelerde kabul edilen doktoralardır ve belki de (son rakamlar pek bu fikri desteklemese de) son yıllarda bir dağılım olmuştur. Her şeye rağmen, insanların çoğunun hâlâ, birkaç yıl her şeyin, algılandığı biçimiyle merkezinde yer aldıkları ve sonra, farklı derecelerde ve farklı hızlarda, jargondaki ifadesiyle –veya en azından kendilerini algıladıkları biçimiyle– "aşağı doğru" harekete geçtikleri bir kariyer örüntüsü izlediği doğrudur. Ve bazı disiplinlerde bu olgu daha da belirgindir. Bütün ülkede fizik bölümleri "bir süre MIT (veya Cal Tech) çevresinde" kalmış insanlarla doludur ve İngiliz tarihini Princeton'da okuyup Louisiana Devlet Üniversitesi'nde öğretmek, yaşamınıza özel bir tonlama verir.

Bu eski örüntünün nasıl işlediğini anlamak için (bunun adaleti konusuna girmek istemiyorum), poliste, herkesin tabanda göreve başladığını ve derece derece tepeye doğru yükseldiğini veya orduda iki kast halinde, subaylar ve orduya girenlerin izlediği kariyer yolunu veya mahalle papazıyla piskopos arasında neredeyse başka bir derecenin bulunmadığı ve büyük sayıda kişinin otuz veya kırk yıl hiyerarşinin aynı genel düzeyinde bulunduğu Katolik Kilisesi'ni düşünün. Bildiğim kadarıyla, insanların akademiye dahil olduğu bu özel örüntünün yarattığı sonuçlar üstüne araştırma yapan kimse olmamıştır. Ama birinin bunu yapması gerektiğine ve "Cennet'ten kovulma sendromu" diyebileceğimiz bu örüntünün bizim genel zihniyet oluşumumuzu biçimlendirmekte sandığımızdan daha önemli olduğuna (ve örneğin profesyonel toplantılarla ritüel yaşamımızın doğasına ilişkin birçok öğeyi açıklayabileceğine) inanıyorum.

Bu bağlamda sözünü etmek istediğim ikinci ve oldukça yakından ilişkili olan konu, çeşitli bilimsel alanlardaki farklı veya en azından farklı olması gerektiği düşünülen olgunlaşma çevrimleridir. Matematik, elbette, bunun en azından halk imgelemindeki aşırı örneklerinden biridir: İnsanlar on sekizinde çiçek verir ve yirmi beşine kadar solar görünmektedirler; elli yaşında birinin bazen halen usta işi bir eser vermek için yeterince olgunlaşmış görünmediği tarih de elbette diğeridir. İleri Araştırmalar Esntitüsü'ne giden ve görkemli bir kakafonik işleyiş içindeki bütün farklı aşamaları aynı anda gözleriyle gören bir ziyaretçinin, öğleden sonra çayında o günlerde işlerin nasıl gittiğini bir matematikçiyle bir tarihçiye sorduğu anlatılır. Tarihçi, eliyle çevredeki sakalsız gençleri işaret ederek, "görüyorsunuz, burası hâlâ matematikçilerin kreşi" derken, matematikçi de "tarihçiler için de emzirme odası" demiştir.

Açıkcası, konuya ilişkin olgular bundan daha da karmaşık ve ne olduğunu anlamak için daha ince kavramlara gerek var. Ne bu konuda ne de öyle heyecanla ortaya koyduğum diğerlerinde savunacağım güçlü önerilerim var. Benim görüşüm, çeşitli alanlardaki olgunlaşma (ve olgunluk sonrası) kavramlarıyla ve bu kavramların doğurduğu heyecan ve beklentilerle ilgili "yerlilik"in, içeriden "zihniyet" gibi verili olanları da fazlasıyla biçimlendirdiğidir. Kavrama, ayırt edici, yaşam-çevrimli, yaş kuşağı yapısını taşıyan bir ton verirler, kavramın bütününe sızan bir umut, korku ve hayal kırıklığı yapısı kazandırırlar ve bir kimyacı veya filozofta araştırılmamış ama Pueblo Kızılderilileri veya Andamanlılar için araştırılmış olan bu kavrama bakılması gerekir.

Dediğim gibi, düşünürlere neyin peşinde olduklarını nasıl anlayacakları öğütlenerek bu yolda ilerlenebilir. Fakat burada daha özel ve daha yüce bir anlamda daha genel bir sorunla, zihinsel yaşamın birlik ve çeşitliliğiyle ilgilendiğimiz için, farklı heyecanları, örgütleri ve amaçları olan toplumsal bir etkinlik olarak düşünmek üstüne düşünme hakkında bazı düşüncelerin ortaya konması gerekmektedir.

Özelde, eğitimli sınıfların sıkıca tutunduğu ve bütün olarak toplum için genel bir entelektüel norm olarak ortaya koydukları bütünleşmiş bir yüksek kültürün olabilirliğine (olduğuna) ilişkin ölümsüz umut terk edilmeli, yerine bilimadamlarının, sanatçıların, fencilerin, profesyonellerin ve (umut etmeye cesaret edebilirsek) kökten farklı olan idarecilerin, yalnız fikirleriyle ve hatta tutkularıyla değil, fakat deneyimlerinin ta temellerinde birbirlerine söyleyecekleri durumla ilgili bir şeyler bulmaya başlamalarına ilişkin çok daha mütevazı bir istek konulmalıdır. Harold Nicholson'un, 1915'te, Londra'daki bir sokakta, bir hanıma, genç bir adam olarak

neden uygarlığı savunmadığı sorusuna verdiği cevap olarak söylenen, "Madam, uygarlık benim" cümlesinin, en yüksek Yüksek Sofra'larda bile artık olanağı kalmamıştır. Bütün umabileceğimiz *yararlı* mucize, ki mümkün olsa bile en nadir olgulardan biri olurdu, birbirimizin mesleki yaşamlarına ulaşmak için yollar tasarlayabilmemizdir.

IV

"Genel eğitim"de "genel" olanın nereye gittiği ve insanın fazlasıyla eğitimli barbarlar yarışından, Webster'in "ruhsuz uzmanlar, kalpsiz şehvet düşkünleri"nden kaçınmak için onu geri getirmeyi nasıl becerebileceği sorusu, bugünlerin entelektüel yaşamı hakkında ciddi biçimde düşünen herkesi bunaltan sorudur. Ama bunun çevresinde gelişen tartışmaların çoğu bana belirli bir yalıtılmışlıkla, aynı derecede savunulabilir ama biraz akademik konumların sonu gelmeyen salınımlarına mahkûm olmuş gibi geliyor, çünkü başlangıç noktaları olarak neyin düzeltilmesi (veya düzeltilmemesi) gerektiği kavramından başlamaları bir tür dağınık hümanizm, Max Black'ın bir yerlerde anlattığı gibi, "Atinalı centilmenler veya Rönesans saray müdavimleri gibi insanın kendi baskısını hissettiği sorunlarla ilgili" bir "gözden geçirme"dir. Böyle bir program ne kadar çekici görünürse görünsün (ve de ben bunu öyle görmüyorum), basitçe olanaksızdır.

Takıntı derecesinde ısrar ettiğim gibi, modern bilincin belirgin işareti aşırı çoğulluğudur. Zamanımız ve sonrası için genel konuşlanma, yaklaşım, *Weltanschauung*, gelişen beşeri araştırmalar (veya, bu noktada, fen bilimleri) ve kültürün yönünün biçimlenmesi imgesi bir kâbustan ibarettir. Böyle bir birlik halinde "hümanizm"in sınıf temeli bütünüyle mevcut olmadığı gibi, uygun küvetler ve rahat taksiler gibi birçok şeyle birlikte geçip gitmiştir ve, daha da önemlisi, bilimsel otoritenin, eski kitapların ve eski tutumların temellerine ilişkin anlaşma yok olmuştur. Burada tasarladığım biçimde düşünce üstüne etnografi çalışması gerçekten yapılacaksa, eminim ki, bu sonucu destekleyecektir. Şimdiki düşünme biçimimizin kökten çeşitliliği duygusunu daha da derinleştirecektir, çünkü bu çeşitliliğe ilişkin algımızı, konusu, yöntemi, tekniği, bilimsel geleneği ve benzerleri gibi basit profesyonel alanın ötesinde daha geniş ahlaki varoluşumuz çerçevesinde genişletecektir. "Yeni hümanizm" kavramını, genel "düşünülen ve söylenenlerin en iyisi" ideolojisini oluşturmak ve müfredat programında onunla çalışmak o zaman yalnızca olanaksız değil, ütopya olarak da görünecektir. Hakikaten de, daha kötü bir olasılık.

Mesleklerimizin özelliklerinin yaşamlarımıza ne kadar derinden sızdığını, bu mesleklerin basitçe yaşamlarımızı kazandığımız işler olmadığını ve nasıl bir dünyada yaşadığımızı daha doğru biçimde kavramamız, yeni bir *culture générale de l'esprit* biçimi için duyduğumuz umudu çökertiyorsa, bu durum bizi anarşiye, bağış elde etme sanatına ve daha yüce bencilliklere teslim etmemeli. Kültürel yaşamın bütünleştirilmesi sorunu, onu farklı dünyalarda yaşayan insanlar için birbirlerini ciddi ve karşılıklı olarak etkileyebilme olanaklarını da yaratma sorunu haline getirir. Bugüne kadarki genel bilincin var olduğu kadarıyla bütünüyle ölçülemez görüşleriyle düzensiz kalabalıkların oyunundan oluştuğu doğrudur ve bu bilincin canlılığı bu karşılıklı oyunun oynanabildiği koşulları yaratmaya dayanmıştır. Bu nedenle de, ilk adım, elbette, farklılıkların derinliğini kabul etmek olacaktır; ikincisi bu farklılıkların neler olduğunu anlamak, üçüncüsü kamuoyunun önünde onları ifade edebilecek türden bir dilin –ekonometricilerin, epigrafçıların, kikto-kimyacıların ve ikonolojistlerin kendilerini birbirlerine inandırıcı bir biçimde açıklayabilecekleri bir dilin– yaratılmasıdır.

Bu sorunun, meslek-oluşumlu zihniyetlerin derin benzemezliğinin, yalnızca benim kafamdaki, kendi mesleğinin davulunu çalan bir antropologun icadı bir konu olmadığını göstermek için, bitirmek adına, birkaç yıl önce *New York Times*'ta yayınlanan iki okuyucu sayfasından alıntı yapmama izin verin. Birincisi, Rutgers'tan genç ve anlaşılan oldukça parlak bir matematik asistanı tarafından, *Times* editörlüğüne matematikteki çalışmalarıyla ilgili endişelerini dile getirmek için yazılmış bir mektup. *Times*'ın ifadesiyle "kriz", biri Amerikalı, biri Japon iki bağımsız araştırma grubunun, birbiriyle çelişen, çok uzun ve karmaşık olduğu için bir uzlaşmaya erişilemeyen çözümler ortaya koymalarıdır. Amerikalı takımdan olduğu için durumu bilmesi gereken yazar durumun böyle olmadığını söylüyor. Onun hissettiği biçimiyle en azından, kriz, basit metodoloji sorunlarının ötesinde, çok daha işin özüne aittir:

> "[Çözümler] konusu, bir yıldan uzun bir süredir ortada kalmıştı [diye yazıyor] – ekonomistler, biyologlar, hatta fizikçiler bile tartıştığında, bu görülmedik bir durum değildir; çatışma dikkat çekti, çünkü böyle durumlar matematikte hemen hemen hiç duyulmamıştır. Sonuçta, Japon grup, Temmuz 1974'te kendi çözümünde bir hata bulmuştur.
>
> "Sorun, gördüğünüz gibi, çözümlerin çok uzun ve karmaşık olması değildir – örneğin bizimki yalnızca on üç sayfadır. Sorun daha çok homotopi kuramının matematik dışında ilgi alanı oluşturmayan soyut bir konu olması, yalnızca bir kişinin çözümleri bağımsız olarak doğrulamaya kalkışmış olma-

sıdır. Kısmen bu nedenle, ben de matematikteki kendi 'kriz'imle karşı karşıya kaldım. Matematikte kesinlikle 'olabilir' olmadığı için ve saf matematik gerçeklikten bu kadar amansızca bağıntısını kesmiş olduğu için, daha fazla bu tür zaferleri kendi başıma çekemeyeceğime karar verdim. Bu sonbaharda tıp okuluna yazılacağım."

Öteki alıntı, oldukça ilintisiz biçimde, bir hafta veya daha sonra yayınlanan, Chicago Üniversitesi'ndeki Fermi Enstitüsü'nden bir profesörün "Fizikçiler Ne Yapıyor: Kozmosu Düzenlemek" başlıklı makalesidir. *Profesör*, öğrencilerin ve onların ötesinde hepimizin, fiziği "kesin, açık ve duru" kabul etmemiz sorunuyla ilgilenmektedir. Belirli bir haşinlikle, fizik böyle değildir diyor, yaşam böyle değildir. Fiziğin ilgilendiği kadarıyla gerçekle ilgili örnekler veriyor –standart şişen balondaki standart karınca vb.– ve şöyle bağlıyor:

"Fizik yaşam gibidir; mükemmellik yoktur. Hiçbir zaman elenip kaldırılmaz. Her zaman daha iyi, daha da iyi ve gerçekte ne kadar zaman verir ve ilgi gösterirseniz o kadar iyi olma sorunudur. Evren gerçekten eğimli midir? Bu kadar kesin ve bitmiş değil mesele. Kuramlar gelip gidiyor. Bir kuram yanlış veya doğru değildir. Bir kuramın yeni bilgi geldiğinde değişmek gibi toplumsal bir yönü vardır.

"Einstein'ın kuramı doğru mudur? Anket yapabilir ve bakabilirsiniz. Einstein şimdi biraz 'revaçta' gibi. Ama "doğru" mu, bunu kim bilebilir? Sanırım, fizikte benim hiç de görmediğim bir saflık, doğruluk ve gerçeklik bulunur görüşü var. Benim için fizik, kahvaltıyla akşam yemeği arasında uğraştığınız etkinliktir. Kimse Doğruluk konusunda bir şey demez. Belki Doğru'nun modası geçmiştir. İnsan, 'evet, bu fikir genel görelilik açısından kötü ve iyi görünüyor' diye düşünür.

"Fizik kafa karıştırıcıdır; öteki türlü yaşam gibi çok kolay olurdu. Fizik insan etkinliğidir ve insani yargılarda bulunmak zorunda, insani sınırlılıkları kabul etmek zorundasınız.

"Böyle düşünmek, belirsizliğe ilişkin, herhalde doğal olarak eğilimli olduğumuzdan çok daha büyük esneklik ve çok daha büyük hoşgörü sağlamaktadır."

Anafikir, matematikte metafizik bir rahatsızlık veya fizikte huzur verici bir neşe bulunduğu değil. Matematikçilerin –veya herhalde son gerçek şairler olan balıkçıların ve müzikçilerin– çalışmalarıyla ilgili çok daha fazla estetik övgüyle dolu, daha bildik ifadelerle tersi bir izlenim veya

fizikçilerin daha bildik ifadeleriyle büyüleyici, renkli ve kuvark parçacıklı dünyanın keyif kaçıran düzensizliğiyle, kozmik olsun ya da olmasın, netliğin bütünüyle uçup gittiği bir izlenim üretilebilir. Anafikir, "olabilir" olmayan veya, tersine, "belki" inancıyla yaşayan bir zanaatı gerçekleştirmenin insanın genel yaklaşımını etkilemesidir. Söz konusu olan, daha ilgisiz görüneni daha mükemmel, daha mükemmel görüneni daha ilgisiz gösteren yalnızca homotopi kuramındaki bir önerme veya yeni bilgiler gelince değişen toplumsal konum gibi görünen genel görelilik kuramına bağlılık değildir. Bu bilimsel deneyimlerdeki zorlayıcı olgular, dediğim gibi, elbette tekdüze değildir. Bazı bireyler temiz, iyice aydınlanmış bir yere sarılırlar, bazıları ondan rahatsız olurlar, bazıları her gün kafa karışıklığına itilirler, bazıları ondan kurtulmaya çalışırlar. Milton uzmanlarından veya etno-müzikologlardan gelme benzer alıntılar da, gazetelere dürüst mektuplar yazmaya ikna edilebilseler, benzer zorluklar göstermekten uzak kalmayacaktır.

Ama bütün bunlar hakkında çok az şey biliyoruz. Bugünlerde özel bir tür bilimsel veya pedagojik ya da yaratıcı etkinlik içinde çevrelenmiş veya onlarla gerçekleştirilen bir yaşam sürmek neye benziyor, pek bilmiyoruz. Ve daha fazla bilmedikçe veya en azından bilmek için girişimde bulunmadıkça, çağımızın toplumuna ilişkin şu veya bu türde çalışmanın –ve çağdaş eğitimin– rolü hakkındaki büyük sorulara, bu açıdan şimdiki gibi araştırılmamış geçmişten miras alınan tutkulu genelleştirmelerle daha az cevap vermeye mahkûm olacağız. Düşünceye yönelik etnografik yaklaşımın yüzleştiği şey psikolojik bir deneyim, nörolojik bir araştırma veya bilgisayar modellemesi değil, budur.

III. Kısım

8
Yerel Bilgi: Karşılaştırmalı Yaklaşımla Olgu ve Hukuk

I

Yelkencilik, bahçıvanlık, siyaset veya şiir gibi, hukuk ve etnografi de mekân zanaatlarıdır: Yerel bilgi ışığında iş görürler. Mevcut vaka, Palsgraff veya Charles Irmağı Köprüsü, hukuka yalnız görüşlerin ayrıldığı bir temel sağlamakla kalmaz, üstüne eğildikleri nesneyi de verir; ve etnografi için de, çalışılan konu, potlaç veya kuvad olsun, aynı işlevi görür. Antropoloji ve tüzebilimin sahip olabilecekleri ortak yönler her neyse –serseri bilgiçlik ve fantastik hava– hepsi dar bölgeli olguları geniş ilkelerle görebilme zanaatkârlığına dayanır. Bir Afrika atasözünün dediği gibi, "bilgelik karınca yuvasından çıkar".

Zihnin kullanımındaki bu benzerlikle, "şehri bilmek sokaklarını bilmektir" yaklaşımıyla şeylere bakıldığında, hukukçularla antropologların birbiri için yaratıldığı ve fikirlerle yargıların her iki grup arasında görülmemiş bir kolaylıkla hareket edeceği düşünülebilir. Ama bir somutluk düşüncesi onları birleştirdiği kadar ayırır da ve yat kullanan biriyle bağ yetiştiren biri birbirlerinin yaşam duygusuna saygı gösterebilirken, onların birbirine söyleyecek ne sözleri olduğu hiç de açık değildir. Hukukçu

ve antropolog, ikisi de eldeki vakaları anlayan kişiler ve eldeki konuları bilen kişiler olarak aynı konumdadırlar. Onları ayrı tutan, seçmeci bağlılıklarıdır.

Hukukçuların hukuki antropoloji ve antropologların hukuk antropolojisi adını verme eğiliminde oldukları bir dizi tuhaflık, Holmes'tan alıntı yaparsak, "yargıçların önüne çıkmak veya (...) mahkemeden (...) uzak durmak" ve Kluckhohn'dan alıntı yapan Hoebel'i alıntılarsak, "[kendimizi kendi] sonsuz değişkenliğimizle aynada görmek" için bizi donatan bu iki mesleğin bu çok yakın ama gene de uzak ilişkisinden kaynaklanır.[1] Ve bu tuhaflıklar içinde en tuhaf olanı, elbette, hukukun kurumlar veya kurallardan oluşup oluşmadığı, işlemler veya kavramlardan mı, kararlardan mı, kodlardan mı, süreçlerden mi, biçimlerden mi oluştuğu, yoksa çalışmak gibi bir kategori olup insan toplumunun bulunduğu her yerde mevcut mu olduğu veyahut tersinin mi geçerli olduğu yönündeki sonu gelmeyen tartışmadır.

Bu konunun, "din", "aile", "hükümet", "sanat" ve hatta "fen"le ilişkisinin ne ölümcül ne de kaçınılmaz olduğunun –bir kültürde ortaya çıkan kuralların öteki kültürde rastlanan uygulamalarından kaynaklanan sorunsal ilişki– uzun süredir kabul edilmesinden sonra, bunun "hukuk" konusunda tuhaf biçimde engelleyiciliği devam ediyor. Hatta hukukun mantıklı yönleri ile pratik yönleri arasındaki takoz bile kaldırılıp böylece bütün girişimin amaçları da yok edilmiş değil ("hukuk yaşamı (...) deneyim olmuştur" diye bir alıntı her şeyi anlatacaktır) ve hukuki çözümlemelere dönük adli tıp yaklaşımıyla etnografik yaklaşım yararsız biçimde karşı karşıya getirilmişti, öyle ki, hukukçu olmadan hukuk, müeyyide olmadan hukuk, mahkeme olmadan hukuk veya öncülü olmayan hukuk gibi kitap ve makale adları silsilesi, buna uygun biçimde, yakında hukuk olmadan hukuk kavramım verecek.

Pratik yönelimli, özel dünyalara fazlasıyla bağımlı ve özel yeteneklere fazlaca dayanan bu iki mesleğin etkileşimi, böylece, bağdaşma ve sentezden çok, kararsızlık ve tereddüt yaratmıştır. Ve yargı duyarlılığının antropolojiye veya etnografik olanın hukuka sızması yerine, Batı yargı düşüncesinin Batılı olmayan bağlamda uygulanmasının yararlı olup olmadığı, çağcıl hukuk araştırmalarının Afrikalılar veya Eskimolar arasında adaletin sağlanması duygusuyla ilişkisinin olup olmadığı veya çelişkilerin

1) O. W. Holmes, Jr., "The Path of Law", *Landmarks of Law*, yay. haz.: R. D. Henson, Boston, 1960, s. 40-41, yeni basım. E. A. Hoebel, *The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics*, Cambridge, Mass., 1954, s. 10.

Türkiye ya da Meksika'da nasıl çözüldüğü ve kuralların davranışları zorlayıp zorlamadığı, bazı yargıç, hukukçu, davacı ve fesatçıların zaten yapmak istediklerini maskeleyip maskelemediği gibi sabit, hareketsiz tartışma dizilerine kilitlendik.

Bu biraz şikâyetçi yorumları, hukuki antropoloji adına yapılanları –*Suç ve Gelenek*, *Cheyenne Biçimi*, *Barotseler Arasında Yargı Süreci* ve *Tivlerde Adalet ve Yargı*, aşiret toplumlarındaki toplumsal denetimin klasik çözümlemeleri olarak kalacaklar– göz ardı etmeden ve, bazı ilgi çekici istisnalar dışında (Sally Falk Moore'un katı sadakat, Lawrence Rosen'in yargıda sağduyu üstüne çalışmaları gibi), aynı tür işin aynı türden terimlerle yapıldığını gösteren mevcut uygulamaları hedef almadan, onlara uzaktan bakabilmek için yapıyorum.[2] Benim görüşüme göre, etnografi ile hukukun buluşmasından ortaya çıkacak ürünü tasarlamak, toplumsal psikoloji, dış evren biyolojisi veya fen bilimleri tarihi gibi, kendi alanı olan, antropologların (şu an için kendimi sadece onlarla sınırlı tutarak, hukukçulara sonra geleceğim) yerel bilgi sorununu tam da yanlış yolda çözmeye girişmiş oldukları, uzmanlaşmış, yarı-özerk bir alt disiplinin gelişimi olacaktır. Kurulu alanlarda yeni dalların evrimi, biyokimya gibi ne o ne de öbürü olabilen ara olguların tezahürü sorun oluşturduğunda veya –astrofizikte olduğu gibi– standart kavramları standart olmayan alanlara uygulama sorunu doğduğunda anlam kazanabilir. Ama her birinin şimdi özlemle, kuşkuyla, kendi klasik sorunlarıyla baş etmekte diğerinin bir yerlerde ve bir biçimde kendisine bir yararı olur mu diye sorduğu hukuk ve antropolojide durum böyle değildir. Buradaki tartışmacıların ihtiyacı bir Kentauros disiplini –deniz bağcılığı veya bağ yelkenciliği– değil, ötekinin neyle ilgilendiğine ilişkin daha gelişmiş, daha kesin bir bilgi sahibi olmaktır.

Bu da, bana göre, hukukla birleşme –*simpliciter*– ya da antropolojiyle birleşme –*sans phrase*– girişimini değil, iki disiplinin de yolunda bulunan, farklı kılıkta ve farklı biçimde nitelenen özel analitik konuları araştırmak anlamında, konulara her zaman olduğundan daha birikimli bir yaklaşım sağlamayı getirecektir. Aynı zamanda, bu işbirliği, siz bize saldırdınız,

2) B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*, Londra, 1926; K. Llewellyn ve E. A. Hoebel, *The Cheyenne Way*, Norman, Oklahoma, 1941; M. Gluckman, *The Judical Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, 1955, yay. haz.: 1967; P. Bohannan, *Justice and Judgement Among the Tiv of Nigeria*, Londra, 1957. S. F. Moore, "Legal Liability and Evolutionary Interpretations", *Law as Process*, Londra, 1978, s. 83-134; L. Rosen, "Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System", *Law and Society Review*, 15 (1980-81), s. 217-45.

biz size saldırdık, öyleyse inceldiği yerden kopsun türünden bir yaklaşım yerine daha az içe dönük bir yaklaşımı geçirecek, hukuki anlamları toplumsal geleneklere aşılamak veya yargı mantığını antropolojik bulgularla düzeltmek çabası yerine, ikisini de bilgilendiren ahlaki, siyasal ve entelektüel konuları formülleştirmek üzere, olgulara önce bir yoldan, sonra öteki yoldan bakma olanağıyla, iki alan arasında hermenötik bağlar geliştirecektir sanırım.

Bu yolda, en genel biçimiyle –gerçekten de, genel hatları yoksanacak denli genel– dile getirmek istediğim konu, olgu ile hukuk arasındaki ilişkidir. Dır/malıdır, *sein/sollen* sorunu gibi, bu konu ve ortaya çıkardığı diğer ufak konular, Hume ve Kant'tan beri Batı felsefesinde temel öğe olmuşlardır ve yargılamada doğal hukuk, siyaset bilimi veya pozitif meşruiyet tartışmaları onu çıkmazın çıkmazı yapma eğilimindedir. Ama hukuk ve antropolojide pratik söylemler oldukça özel endişelerin oldukça somut ifadeleriyle de kendilerini gösterir: Öncelikle, kanıtlara dayanan hüküm verme boyutu ile bağnaz boyut arasındaki ilişki içerisinde neyin olup bittiği ve bunun hukuki olup olmadığı; ikincisi, gözlemlenen davranışların gerçek örüntüsü ile onları yönlendirdiği kabul edilen toplumsal geleneklerle ilişkisi içinde neyin olup bittiği ve bunun kurallara uygun olup olmadığı söz konusudur. Ahlaki konuları, yerleşik kuralları onlar hakkında karar oluşturacak noktaya kadar daraltmak amacıyla olguları iskeletleştirmek (benim anlayışıma göre, hukuki sürecin tanımlama özellikleri) ile toplumsal eylemi anlamı kültürel terimlerle yorumlayacak kadar şemalaştırmak (gene benim anlayışıma göre, etnografik çözümlemelerin tanımlama özellikleri) arasında aile benzerliklerinden fazlası vardır.[3] Karınca yuvası ölçeğinde, iki tür gündelik zekâmız söz etmeye değer özlü şeyler bulabilir.

Yargı dünyasında olgunun yeri, bir süre için adli yönde rota tutturursak (ve gene ünlü bir başlığı kötüye kullanarak), Yunanlılardan beri doğaya ve geleneklere karşı yüce bir karşı çıkışla ifade edilmiş, çok tartışılan bir soru olmuştur, ama modern çağlarda *ruh* ve *nomos* artık öyle birbiri içine geçen gerçeklikler olarak görülmediğinden ve bilinmesi

3) Olgunun iskeletleştirilmesi için bkz. J. T. Noonan, Jr., *Persons and Masks of the Law: Cardozo, Holmes, Jefferson and Whythe as Makers of the Masks*, New York, 1976. Hüküm verme amacıyla ahlaki konuların daraltılması için bkz. L. A. Fallers, *Law Without Precedents*, Chicago, 1969; ayrıca bkz. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1981. Etnografik çözümlemeler hakkında "yorumlayıcı" görüş için bkz. C. Geertz, "Thick Description Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Culture*, New York, 1973, s. 3-30.

gereken çok fazla şey olduğu anlaşıldığı için, bu soru hukuki endişenin kronik odağı haline gelmiştir. Olgunun patlaması, olgudan korkmak ve bunlara cevap olarak olgunun yalıtılması artan derecede hukuk pratiğine ve o bağlamdaki düşüncelerde şaşkınlık ve karışıklığa yol açmıştır.

Olgunun patlaması her yönden olabilir. El arabalarıyla birbirlerine belge yollayan ve teybe konuşma yeteneğine sahip herkesin açıklamalarını alan kâğıt savaşçılar üreten keşif prosedürleri vardır. Zavallı bir hakim veya jüri üyesinin değil, IBM hazinecisinin bile yolunu bulamayacağı çoklukta, çetrefilli ticari vaka vardır. Yalnız çok uzun süredir bu işte alışkanlık edinmiş buz gibi bir patologun ve hezeyan yüklü bir psikiyatrın değil, Hint mezar yerleri, Bayes tarzı bir olasılık, erotik romanların edebi niteliği, Cape Cod yerleşim tarihi, Filipin'e has konuşma tarzları veya kümes hayvanı ticaretindeki kavramsal gizem –"Civciv nedir? Ördek, hindi veya kaz olmayan her şey"– hakkında her şeyi bilmesi beklenen insanların da dahil edildiği çok geniş bir uzman tanıklığı artışı vardır. Yargıçların, Alabama akıl hastaneleri, Chicago emlakçıları, Philadelphia polisi veya Providence antropoloji bölümü hakkında bilmek isteyeceklerinden daha fazlasını öğrendiği kamu davası sayısının artışı –sınıfsal eylem, kurumsal tarafgirlik, *bilirkişi* tanıklığı, özel uzmanlık vb.– söz konusudur. Çağcıl yaşamda, balistik ve parmak izi gibi daha oturmuş olanlarla birlikte, elektronik böcek, ses baskısı, kamuoyu anketi, zekâ testi, yalan makinesi ve, ünlü bir örnekte olduğu üzere, taş bebek oyunu gibi, tanımsız bilimleri de yargı incelemesine sokan tekonolojik bir huzursuzluk, bir tür icat tutkusu vardır. Ama, hepsinden önemlisi, olgu belirleme olasılığı beklentilerinde yükselişe yol açan genel devrim havası ve onun hepimize verdiği, inatçı konuları çözme gücüne ilişkin genel bilimcilik kültürüdür; herhalde Yargıç Blackmun'u (ve onun peşinden daha tutkusuz bir arzuyla bazı milletvekillerini de) kürtaj sorununa cevap bulmak için embriyolojinin labirentlerine sokan şey budur.

Bütün bunların hukukta yarattığı olgu korkusu ve bunun gardiyanları da bir o kadar ortadadır. Bilginin genel olarak mahkemede nasıl değerlendirildiği konusundaki genel ihtiyat, elbette, özellikle bu tür değerlendirmeleri amatörlere bırakma eğiliminin baskın olduğu kamu hukuku sistemlerinde uzun süredir etkisini gösteren bir adli duygudur. Kanıt oluşturma kurallarının ve temsil ettikleri Hukuk Sorunu Oluşturma ve Olgu Oluşturma Sorunlarının Manici yayılımının elkitaplarında yer alacak kadar sıradanlaşması, geçerlilik endişesi kadar, jürilere "olgunun akılcı yargı üyeleri" olarak güvenmemekten de kaynaklanmaktadır. Yargıcın kabul edilebilirlik sorunlarında görevi, son dönemlere ait bu tür elkitap-

larından birinin çok rahat ifade ettiği gibi, "davanın kanıt olmadan daha iyi gideceğine" karar vermektir.[4] Medeni hukuk davalarında jüri duruşmalarının genel gerilemesi, jüri mevzuatına ilişkin ampirik araştırmaların artışı, jüri reformu için önerilerin birbiri ardına gelmesi, medeni hukuk sistemlerinden kapalı muhakeme süreçlerinin ithali veya *de novo* görüşü, "Yargı Makamı ve Baronun en zeki beyinlerini şaşkına çevirecek sorularla" karar vermenin duyarlı bir yolu olarak "on iyi erkek ve iki kadını yiyecek olmayan soğuk bir odaya (...) kapatmak" gibi A. P. Herbert misali ahlaki kuşkuların yaygınlaşması, aynı endişenin dile getiriliş biçimleridir: Olayları ortaya çıkaran ve bunları koşullayan dünya adaletin elinden çıkmaktadır.[5]

Jürinin yıpranması da (bir zamanlar Yargıç Frank'ın itibar düşkünü Pasifiklilerin sahip olmaya can attığı o yararsız ve insan boyu olta kancalarıyla kıyasladığı gibi) olguyu hukuki süreçlerden uzak tutma arzusunun yükselişini ifade etmekten başka bir şey değildir.[6] Haksız fiil hukukunda kesin güvenilirlik kavramının popülerliğinin artışı, işlerin "nereye vardığının" yalın davranışsalcılıkla ele alınabilecek düzeye veya gerçekten de hiçbir anlam taşımadığı "suçsuzluk" anlayışına indirgenmesi, bütün ilgililere ilişkin kanıtların nüfuz edici kullanımından kaçınmak ve suç davalarında işlerin olgusal yönünün mahkemelere büyük oranda koşullu biçimde getirilmesi sonucunu veren suçu üstlenme pazarlıklarının yayılması, fiziki iddiaların tasnifinden sosyal maliyetleri tazmin etmeye dek ihtilaf konularının bölük pörçük tarihine duyulan ampirik ilgiyle çözümün hesaplanabilirliğini ikame etmek, bunların hepsi aynı yöne işaret ediyorlar. Nizama sokulmuş adalet daha önce hiç bu kadar çekici olmamıştı.

Elbette, dava, kanıt ya da benzeri bir simulakr ve sözlerin verildiği, acıların çekildiği ve her ne kadar hafifletilmiş olsa da ifa edilen hunharlıkların temyiz mahkemelerinin yolunu tuttuğu dünyadan alınan kimi –gerçek ya da varsayılmış– istihbaratlar olmadan bütünüyle yol alamaz. Olgunun iskeletleştirilmesi, onun hukukun içerdiği kapasite tarzları içine indirgenmesi, daha önce dediğim gibi, kendi içinde kaçınılmaz ve zorunlu bir süreçtir. Fakat, bu süreç, ampirik karmaşa (veya, eleştirel bir ayrımla, ampirik karmaşıklık kavrayışı) ve bu tür bir karmaşadan duyulan korku arttıkça temelsiz biçimde gelişmekte, Yargıç Frank'tan Lon Fuller

4) P. Rothstein, *Evidence in a Nutshell*, St. Paul, 1970, s. 5.
5) A. P. Herbert, *Uncommon Law*, Londra, 1970, s. 350; alıntıyı teybe almıştım.
6) J. Frank, *Courts on Trial*, Princeton, 1949.

ve John Noonan'a kadar birçok tanınmış hukuk düşünürü gibi onlarca davacı ve davalıyı da, cüretim hoş görülürse, hukukun hikâyenin bütünü değilse ne hakkında olduğu konusunda bilinçlendirerek susturacak kadar büyümektedir.[7] Hukuki olguların, bir antropologun ortaya koyacağı gibi, kanıt kurallarından mahkeme usüllerine kadar tasarlanmış olmadığının, toplumsal olarak inşa edildiğinin kavranması, hukuki rapor tekniklerinden savunma tekniklerine, yargıçların söylemine ve hukuk okullarının verdiği eğitimin skolastikliğine kadar, yargının yürütülmesi kuramıyla ilgili olarak, temsil edici bir örnek alıntılarsak, "olgusal durum çeşitli normlardan biriyle uyuşmalıdır" veya "belirli bir norm (...) ne olduğuna ilişkin çatışan değişkeler arasından bir seçimle yürürlüğe sokulmalıdır" diyerek kuramı "olgu konfigürasyonlarıyla normlar arasında bir dizi uyum"dan oluşur görmekle ilgili bir dizi ciddi soru doğurur.[8] Eğer "olgu konfigürasyonları" basitçe dünyada gerçekleşenlerle ilgili bulunmuyor ve "göster ve söyle" şiarınca mahkemeye bir bütün halinde taşınmıyor, fakat gerçekliğin kapalı, elden geçmiş diyagramları olarak kendi ürettiği eşleşme işleminin sonucunda üretiliyorsa, her şey biraz el çabukluğu olarak görülecektir.

Söz konusu olan, elbette, bir el çabukluğu değildir ya da ekseriyetle bir el çabukluğu değildir, daha ziyade, bütün kültürün üzerine temellendiği bir olgu, yani temsil sorunudur. Olgunun, hukukçuların iddia edeceği, yargıçların dinleyebileceği ve jürilerin çözeceği biçimde icra edilmesi bir icraattır: Herhangi bir meslekte, fende, kültte veya sanatta olabileceği gibi, hepsinden bir parça olan hukuk, tanımlarının bir anlam yarattığı bir dünya ortaya koyar. Konuyu bu biçimde anlamanın yarattığı paradokslara döneceğim; buradaki tartışma konusu, işlerin "hukuk" yönünün bir dizi norma, kurala, ilkeye, değere veya damıtılmış olayların imbikten çekilebileceği adli cevaplara bağlı olmayışı, gerçekliği imgelemenin ayrı bir tarzı oluşudur. Temelde, hukukun ilgilendiği şey ne olmuş olduğu değil, şimdi neler olduğudur ve eğer hukuk bir mekândan ötekine, bu zamandan diğerine, bir halktan öbürüne farklılaşıyorsa, ilgilendiği şey de farklıdır.

Bizimkini veya başka bir hukuk sistemini (en azından antropologlar arasında çok etkili olduğu için Llewellyn'in çarpıcı formülünü kullanır-

7) J. Frank, *Law and the Modern Mind*, New York, 1930; L. Fuller, "American Legal Realism", *University of Pennsylvania Law Review* 12, 1933-34, s. 429-62; Norman, *Persons and Masks of the Law*.

8) M. Barkun, *Law Without Sanctions*, New Haven, 1968, s. 143.

sak) neyin doğru olduğu veya ne olduğu sorunuyla bir başka hukuk sisteminin "yargılama tekniği" arasında bölünmüş olarak, ya da onu bir şeyin verili haline karşılık gelen ampirik belirlenimlerle bağlantılı etik kararlar olarak tasarlamaktansa –deyim yerindeyse daha "gerçekçi" biçimde– dünyayı ve içinde olup biteni açık ve sağgörülü terimlerle tanımlayan ve böylesi bir tekniği de betimlemeyi doğru kılan bir örgütlü çaba olarak görmek daha doğru olacaktır.[9] Olgunun hukuki temsili daha baştan normatiftir; ve bunun hukukçu veya antropolog, onu düşünümsel bir sükûnet içinde incelemekle ilgilenen herkes için yarattığı sorun, iki var oluş diyarı, iki zihni yetenek, iki tür adalet ve hatta iki tür işleyiş diyarı arasında bağlantı kurma sorunu değildir. Yaratılan sorun, temsilin kendisinin nasıl temsil edileceğidir.

Bu soruya verilecek cevap hiç de açık değildir ve, herhalde, yargının kendisinin üretmesinin olası görünmediği, kültür kuramındaki gelişmeleri beklemektedir. Ama, elbette, yerleşmiş bir normun –hukuki bir mimesis misali– buluntu bir olguya uyum sağladığı mütekabil imgeye kıyasla, hüküm vermeyi –nasıl ifade edilmiş olursa olsun– genel algının "eğer/öyleyse" idyomuyla –nasıl tartışılmış olursa olsun– "meğerki/bu saikle" idyomu arasında ileri geri bir devinim olarak gören İsviçreli antropolog Franz von Benda-Beckmann'dan ödünç alınan söylem merkezli bir formülleştirme yeğdir.[10] Bu tutum, konuları daima açıkça koşullu akıl yürütmeye bağlı ve hatta genel düşüncenin özelle daha az çeliştiği, bütünsel olarak mutlu, ne de kendi yöntembilimsel sorunlarından kuşku duymaktan uzak bir etnograf yaratmanın biraz Batılı biçimi olarak kalır. Gene de, en azından, düşünceyi doğru yöne odaklamaktadır: Hukuk kurumları imgelem dilini karar diline ve dolayısıyla biçim dilini adaletin bir belirleyeni olmaya nasıl çevirmektedir?

Bu biçimde konulduğunda, hukuk ve olgu sorunu, onları bir arada tutmakla ilgili bir halden onları ayrı ayrı ifade etmekle ilgili bir hale doğru biçim değiştirir ve adına adalet dediğimiz, doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan kurallarla adına kanıt dediğimiz, gerçeği gerçekdışından ayırmaya yarayan kurallar bulunduğu yolundaki Batılı görüş, bunu sağlamanın yalnızca bir biçimi olarak kalır. Hüküm verme, New Haven veya

9) K. Llwellyn ve E. A. Hoebel, *The Cheyenne Way*, s. 304. "Olgu adaleti" karşısında "hukuk adaleti için ayrıca bkz. L. Pospisil, *Anthropology of Law: A Comparative Perspective*, s. 234 vd.; M. Gluckman, *The Judical Process*, s. 336.

10) F. von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*, Verhandelingen van het Institut vorr Taal-, Land- en Volkenkunde, 86, Lahey, 1979, s. 28 vd.

Yeni Hebridler'de, aynı zamanda genel uyumun da dili olan özel sonuçların diliyle somut bir durumu temsil etme sorununu içeriyorsa, o zaman, duruşma, kanıt düzmekten çok, bir fikri savunmak anlamına gelecektir. Bir dizi özel olayı tanımlamak ve genel olarak yaşamı kavramsallaştırmak, birinin inanılırlığının ötekinin inanılırlığını kuvvetlendiren bir tarz anlamına gelmektedir. Canlı olma umudundaki her hukuk sistemi, yerel olarak tasarlandığı biçimiyle var oluşun "eğer/öyleyse" yapısı ile, yerel olarak algılandığı biçimiyle deneyimin "meğerki/bu saikle" söylemi arasında bağ kurmak zorundadır ve böylece aynı işin derinliği ve yüzeyselliği farklı değişkeleri olarak görünürler. Hukuk, Holmes'un biraz heyecanla ısrar ettiği üzere, gökte tefekküre dalmış mutlak bir güç değil, hukuki gerçekçiliğin ihtiyatlı retoriğinin gerektirdiği gibi, çatışmadan kaçınmanın, çıkarları savunmanın ve sıkıntılı durumları uyuşturmanın marifetli araçlarının toplamıdır. Pazaryerindeki bir *Anschauung* ona daha çok benzer.

Ve: Başka pazaryerleri, başka *Anschauung*lar. Sözünü ettiğim o belirlenmiş adalet –bildik bir evrenden daha egzotik alanlara doğru yol alırken adlandıracağım üzere "hukuki duyarlılık"– karşılaştırmalı olarak hukukun kültürel temellerinden söz eden herkesin ilgisini ilk yönelteceği nesnedir. Böyle bir duyarlılık yalnızca belirlenim derecesine göre farklı olmakla kalmaz, toplumsal yaşama (anlatılana göre, çevre kirliliği denetimiyle karşı karşıya gelindiğinde, Toyota bin mühendisi işe alırken, Ford bin hukukçuyu işe almıştır) veya özel tarz ve içeriğine ilişkin süreçlere uyguladıkları güçle, düşünce ve duygu kipleriyle birlikte bire bir değişir. Farklılaşırlar ve yargılanabilir biçim içinde olayları temsil etmek için kullandıkları araçlar da –düzenledikleri simgeler, anlattıkları hikâyeler, çizdikleri ayrım noktaları, tasarladıkları görüşler– belirgin biçimde farklılaşır. Olgular ve hukuk her halde, her yerde vardır, ama belki de kutuplaşmaları her yerde yoktur.

İfade ne olursa olsun, hukuki söylemin alameti farikasıdır. Bu sesi bir süreliğine daha antropolojik bir kayıt haline dönüştürmek için, Malinowski'nin o ünlü "palmiyelerde esen rüzgâr" biçemini taklit etmeme izin verin ve sizi benimle birlikte Güney Pasifik'te güneşle yıkanan küçük bir adanın yeşille kaplı volkanik tepelerindeki parlak teraslarına tünemiş, hukuka çok benzeyen işlemlerin bir yerliyi neredeyse çıldırtmış göründüğü bir köye gelmeye davet edeyim. Bu ada Bali'dir, köyü adını vermeden bırakabiliriz, köylüye ise (bütün bunlar 1958'de olduğuna göre çoktan ölmüş olmalıdır) Regreg adını verebiliriz.

Regreg'in sorunu, karısı başka bir köyden bir erkekle kaçtığı veya başka bir köyden bir erkek karısıyla kaçtığında veya her ikisi birlikte kaçtıklarında başladı: Bali'de kaçırma usulü evlilik bu olayları yerliler için biraz ayırt edilemez veya ayırt edilmesi önemsiz hale getiriyor. Doğal olarak öfkelenen Regreg, köy heyetinden, otuz beş günde bir köy sorunları hakkında karar vermek için toplanan yüz otuz kadar erkekten oluşan o kuruldan karısını geri getirmesi için karar vermesini istedi. Heyetteki hemen herkesin onun bu zor durumuna duygudaşlıkla bakmasına karşılık, ona, kendisinin de çok iyi bilmesi gerektiği gibi, evlilik, aldatma, boşanma ve bu türden sorunların köyün işi olmadığını bildirdiler. Bunlar, Bali'de çok iyi tanımlanmış olan ve imtiyazları konusunda çok kıskanç olan akrabalık gruplarının işiydi. Bu konu onların yargı yetkilerinin dışındaydı ve Regreg yanlış bir foruma başvuruyordu (Bali köylerinin, kuşaktan kuşağa palmiye yapraklarına kazılan ve yeniden kazılan ve ona biraz federatif bir yapı veren çeşitli –heyet, akrabalık grubu, sulama dernekleri, tapınak cemaatleri, gönüllü birliklerle ilgili– örgütlerin, özünde dinsel ama gene de haklarını ve sorumluluklarını dile getiren terimler içeren ve oldukça özel, çok açık kuralları vardır).[11] Heyet üyeleri onun için bir şey yapabilmeyi içtenlikle isterlerdi, çünkü kötü biçimde haksızlığa uğradığını kabul ediyorlardı, ama anayasal olarak, bu terimle ifade edebilirsek eğer, bunu yapamazlardı. Ve Regreg'in akrabalık grubunun da, karısının baba tarafından kuzen olmasına da bağlı olarak, ona daha fazla hak vermekle birlikte, küçük, zayıf ve biraz aşağı düzeydeki statüsü nedeniyle, yaşamın bu tür bayağılıklarına, olup bitenin geçmişte kaldığına ve karısının bulunmaz Hint kumaşı olmadığı, hatta başka kuzenlerinin bulunduğu çeşitlemelerine vurgu yaparak onu rahatlatmaktan başka yapacak bir şeyi yoktu.

Regreg ise böyle rahatlayamazdı. Yedi veya sekiz ay sonra, bu köydeki beş heyet reisinden biri olarak onun görev sırası geldiğinde tereddüt etti ve gerçek dert o zaman başladı. İnsan, en azından bu köyde, otomatik bir dönüşüm üzere reis olur (ikisi tam olarak aynı şeyleri yapmaz ve yaptığı anlaşılırsa biri değiştirilir), süre üç yıldır ve sıranız geldiğinde (gerçekte, oldukça nadir bir durum olsa da, Regreg'in hiç de talihi yaver gitmemişti) basitçe o hizmeti yerine getirmelisiniz. Bu bir heyet sorunudur, gene tanrının yarattığı felaketlerle birlikte açıklık ve incelikle palmi-

11) C. Geertz, "Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist* 61, 1949, 991-1012; "Tihingan: A Balinese Village", *Bijdragen tot Taal-, Land- en Volkenkunde* 120, 1964, 1-33.

ye yaprağına yazılmıştır, katılmayı ihmal veya reddetmek ise yalnızca köyden değil, insan soyunun bir mensubu olmaktan da istifa etmek anlamına gelir (ve herkes bunun ilk örnek olduğunu hatırlamaktadır). Köyün malı sayıldığı için evinizi, toprağınızı kaybedersiniz ve derbeder olursunuz. Köy tapınaklarına girme hakkını ve böylece tanrılarla ilişki kurma imkânını kaybedersiniz. Elbette, siyasal haklarınızı –heyetteki yerinizi, kamusal olaylara katılma hakkınızı, toplumdan yardım isteme, kamu malını kullanma hakkını– ve burada yaşamsal olan tüm haklarınızı kaybedersiniz; daha da yaşamsal olanı, kast düzeni misali miras aldığınız saygınlığı veren mevkinizi kaybedersiniz. Ve, bunun ötesinde, toplumsal yaşama katılma hakkınızı kaybedersiniz, çünkü köyden birinin sizinle konuşması cezayı gerektirir. Bu tam olarak idam cezası değildir. Ama "toplum *adat*ını [belirsizlikleri üstünde daha sonra uzunca duracağım bir egemenlik sözcüğü] terk eden biri ölmeye yatsın" atasözü, Balili için her şeyden evladır.

Regreg, bir antropologun, hem de ABD'den değil, Cava'dan gelen birinin kişisel hayranlık ve mesleki bir zevkle karşılayacağı gibi, kurallara tam uyum gösteren Balili'ye tümüyle aykırı biçimde bu toplumsal zorunluluğa niçin direnmişti, bu çok açık değil. Hemşehrileri bu davranışının ardında neyin olduğuyla hiç ilgilenmemişlerdi ve bu konuda fikir yürütmekten özellikle kaçınmışlardı. ("Kim bilir? Karısını geri istiyor.") Daha çok, uğrayacağı felaketin bilincinde olarak, başvurabilecekleri her yolu deneyerek, onu yolundan çevirmeye ve o lanet görevi kabul etmeye ikna etmeye çalışmışlardı. Heyet birkaç ay içinde bu özel konu için –fikrini değiştirmesi için onunla konuşmak üzere– birkaç defa özel olarak toplanmıştı. Arkadaşları sabaha kadar onunla oturuyordu. Akrabaları yalvardılar, kandırmaya çalıştılar, tehdit ettiler. Hiçbiri sonuç vermedi. Sonunda, heyet, onu göreve getirmek için son bir umutsuz çabadan sonra, *bu* konuda özel bir duyarlılık göstererek –yoksa bütün akrabaları aynı kaderi paylaşacaktı– onu (oybirliğiyle, bütün kararlar oybirliğiyle alınır) ihraç etti. Doğrudan akrabaları –ebeveyni, çocukları– bile onu terk etmek zorundaydı. Elbette, onların oldukça yerinde olan görüşüne göre, onları terk eden oydu.

Sonuçta, terk edilmişti. Köyün sokak ve avlularında hayalet, daha doğrusu bir köpek gibi evsiz dolaştı. (Balililer –sokakta süprüntü gibi tekmelenen, uyuz, cılız ve durmadan havlayan yaratıklar olarak– çok fazla köpeğe sahip olmakla birlikte, köpeği tanrı-insan-hayvan hiyerarşisini göstermeye yönelik şeytani bir amaçla yaratılmış kabul ederek neredeyse patolojik bir duyguyla küçük görürler.) İnsanların onunla konuş-

ması yasaklanmış olmakla birlikte, zaman zaman ona yemesi için bir parça bir şey atıyorlardı ve taşlarla kovalanmadığı zamanlarda yemeğini bulmak için çöp yığınlarını araştırıyordu. Birkaç ay sonra, her gün biraz daha perişan olarak, kayıtsız kulaklara durumunu haykırmaya mecali kalmayınca, belki artık ne olduğunu hatırlayamayacak duruma gelerek, gerçekten de aklını yitirdi.

Ama, bu noktada, oldukça beklenmedik ve daha önce görülmedik bir şey oldu. Bali'nin, kendisi de zamanın düzenlemelerinin etkisi altında olan, yeni Bali Cumhuriyet hükümetinin bölge başkanı, Bali'deki en kıdemli geleneksel kral, Regreg'in kendi nezdinde davacı olması için köye geldi. Bu adam, Bali'de olduğu gibi (ve bazılarına göre, kısmen değişmiş, kısmen kuvvetlenmiş yönleriyle halen de bulunduğu gibi), Güneydoğu Asya Hint devlet örüntüsü içinde, sözünü ettiğim tanrılardan hayvanlara doğru giden hiyerarşi içinde, tam da insanların ilahi olana ulaştığı veya, Balililerin tercih ettiği biçime göre, tepeden aşağıya doğru inerken ilahlıktan insana geçildiği noktada yer alır.[12] Dolayısıyla, yarı tanrı veya tanrı-benzeri (*Dewa Agung* veya 'Yüce Tanrı"), adadaki en kutsal ve en azından 1958'de siyasal ve toplumsal olarak en fazla yüceltilen kişidir. İnsanlar halen onun aynı anda korkunç ve hayırsever kozmik bir güçle donatılmış olduğunu düşünerek, onu görünce yerlerde sürünmekte, onunla ancak alabildiğine resmi cümlelerle konuşmaktadırlar. Eskiden, Regreg gibi –tam olarak köle olmasa da özgür de olmayan– güçsüz, korunmaya muhtaç, kast dışı kalmış bağımlı bir yerel sürgün herhalde onun sarayına veya lordlarından birinin sarayına giderdi.

Şiva'nın, Vişnu'nun ve öteki göksel kişilerin vücut bulmuş hali köye –yani, onu kabul etmek üzere özel olarak toplanan heyete– gelince, bu bağlamda, ne kadar farklı da olsa, bir tanrı, bir kral olmadığını, bir ziyaretçi olduğunu göstermek üzere heyet makamında yere oturdu. Heyet üyeleri onu büyük bir saygıyla, gelenekten gelen aşırı bir kibarlıkla dinlediler, ama onun söylediği şeyler hiç de geleneksel değildi. Bunun yeni bir çağ olduğunu söyledi. Ülke bağımsızdı. Neler hissettiklerini biliyordu ama artık kimseyi sürmemeli, evini kamulaştırmamalı, siyasal ve dinsel haklarını elinden almamalıydılar vb. Bu modern, güne uygun, demokratik, Sukarno tarzı bir davranış değildi. Yeni Endonezya ruhuna uygun olarak ve Balililerin geri kalmadığını dünyaya göstermek üzere, Regreg'i kabul etmeli ve gerekiyorsa başka biçimde cezalandırmalıydılar. Sözlerini bitirdiğinde (uzun bir nutuktu), ona yavaşça, boyun eğerek ve hatta

12) C. Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, 1980.

riayetkâr biçimde kendi işine bakmasını söylediler. Köy işleri, bilmesi gerektiği gibi, onun değil, onların işiydi ve onun güçleri, bilinemez derecede çok ve görkemle ifa ediliyor da olsa, başkaydı. Regreg'e karşı davranışları köy anayasasına dayanıyordu ve onu görmezlikten gelirlerse, üstlerine hastalık gelir, ürünlerini fareler tüketir, yerler sallanır, dağlar infilak ederdi. Yeni çağ hakkında dediği her şey doğruydu, soyluydu, güzeldi ve moderndi ve onun gibi bunlara bağlıydılar. (Bu doğruydu, köy, görülmedik biçimde "ilerici"ydi, nüfusun yarıdan fazlası sosyalistti.) Ama, hayır, Regreg tekrar insanlar arasına alınamazdı. Geleneksel konumu tanınan, modern hizmetleri yerine getirilen veya getirilmeye çalışılan ilahi kralkamu görevlisi köyün zenginleşmesi dileğinde bulundu, çay için teşekkür etti ve secdeler arasında gitti, konu da bir daha gündeme gelmedi. Regreg'i son gördüğümde, derin bir psikoz içine girmişti, artık halüsinasyonlarla dolu, acımanın ötesinde, yorumun ötesinde bir dünyada dolaşıyordu.

Grant Gilmore'un Storrs derslerini sevenlere, onun Cehennem'i hukuk dışında bir şey bulunmayan ve vadesi gelmiş işlemlerin incelikle gözlemlendiği bir yer olarak tanımladığını anımsatacak bu korkunç küçük epizod hakkında söyleyecek açıkçası birçok şey var ve ben de bir tür denek taşı gibi zaman zaman ona atıfta bulunarak daha yüce konulara doğru ilerleyeceğim.[13] Ama hemen söylenmesi gereken, burada, olaylar, kurallar, siyaset, gelenekler, inançlar, duygular, simgeler, işlemler ve metafiziğin bir arada bulunduğu ama bunların hiç de –nasıl diyeyim– ilkel bir "dır" ile "gerekir"in basit bir zıtlık içinde ele alınabileceği bildik ve marifetli biçimlerde bir araya gelmediğidir. Hiç kimsenin de buradaki biçimi, kişiselliği, etkinliği ve hatta hukuk okullarının, jüri soruşturmalarının, yeniden ifade edişlerin, gazetelerin veya dönüm noktası kararların yardımı olmadan, kesin, gelişmiş, neredeyse kendisinin tam bilincinde olan güçlü hukuk duyarlılığını reddedebileceğini sanmıyorum. Regreg de (hâlâ bir görüşü olabilseydi) bunu inkâr etmek istemezdi.

Olay ve yargı, burada, Paul Hyams'ın İngiliz temelli işkenceyle yargılama yöntemi hakkındaki bir cümlesini uyarlarsak, ne olgusal ayrıntıların pahalı araştırmalarını ne de hukuki ilkelerin sistematik çözümlemesini teşvik eden, çabadan azade bir karışım.[14] Zina ve uyuşmazlıktan krallık ve deliliğe kadar davası görülen her şey, dava demek uygun olacaksa tabii, bu dünyaya ait işlerin ve onlar içinde insanların, bazıları hiyerarşik, bazıları eşgüdümlü, ama hepsinin açık biçimde düzenlendiğine ve kate-

13) G. Gilmore, *The Ages of American Law*, New Haven, 1977, s. 111.

14) P. R. Hyams, "Trial by Ordeal, the Key to Proof in the Common Law".

gori dışı konuların bütün yapıyı rahatsız ettiğine ve düzeltilmesi veya bozulması gerektiğine ilişkin genel bir görüş içeriyor. Sorun Regreg'in karısının ona şunu veya bunu yapması veya onun şöyle veya böyle yapıp yapmaması, hatta o zamanki aklıyla köy reisi konumuna uygun olup olmaması değildir. Kimse buna önem vermedi ve bunun üzerine kafa yormadı. Konu isnat edilen ithamların itici olup olmaması da değildi. Konuştuğum herkes öyle olduklarını kabul etti. Hatta sorun heyetin saygılı davranıp davranamamış olduğu da değildi. Konuştuğum herkes, kralın kendi adına bir savı olduğunu ve kendilerinin de gerçekten biraz geri bir toplum olduklarını düşündüğünü söyledi. Sorun, hiçbir Balili'nin ifade edemeyeceği veya etmeyeceği biçimde anlatılırsa, "eğer/öyleyse" hukukunun yapısal temsili ile "meğerki/o saikle" yönlendiriciliğinin birbirine nasıl çevrilebileceğiydi. İnandıklarımıza göre nasıl hareket etmeliyiz ve hareketlerimize göre neye inanmalıyız.

Meseleye hukuki antropolojici veya hukuk antropolojicisi gibi değil, kültür antropolojicisi olarak yaklaşarak, bir an için mitlerden ve akrabalık şemalarından uzaklaşıp Batılı bir hukukçunun bir dönem yaşadıklarına dair hatırında kalmış olanlar bağlamında bakmak, ilginin odağına kuralları veya olayları değil, Nelson Goodman'ın "dünya değişkeleri", başkalarının "yaşam tarzları", "*epistemés*", "*Sinnzusammenhange*" veya "akli sistemler" dediği şeyleri taşır.[15] Bakışımız, Balili'nin (veya her kimse) –uygulamada, ahlaki, anlamlı, adli olarak– yaptıklarını anlamlandırmasına, onu daha geniş bir anlamlandırma çerçevesine yerleştirerek ve yaptıklarını onun terimleriyle örgütleyerek bu daha geniş çerçevelerin nasıl ayakta tutulduğunu veya tutulmaya çalışıldığını anlamaya kilitlenir. Otorite alanının –akraba grubundan heyete, heyetten krala– bölümlenmesi; cürümün siyasal düzene karşı değil, (Regreg'in görevden çekilmesi böyle bir tehdit olarak görülmemiştir) toplumsal adaba karşı diye tanımlanması; uygulanan çare, toplumsal kimliğin kökten yok sayılması ve bunların hepsi, Goodman'ın bir başka özlü etiketini kullanırsak, "dünyanın nasıl olduğu"nun güçlü, özel, hatta bizim anlayışımıza göre tuhaf biçimde kavramsallaştırılmasına dayanır.[16]

Balililerin dünyasının nasıl olduğunu tanımlamaya başlamak bile bir monografiyi gerektirir: Tanrılar, gruplar, mevkiler, büyüler, danslar, ritler, krallar, pirinç, akrabalık, vecd ve zanaatkârlık görkemli bir nezaket

15) N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis ve Cambridge, Mass., 1978.

16) N. Goodman, "The Way The World Is", *Problems and Projects*, Indianapolis ve Cambridge, Mass., 1972, s. 24-32.

dolambacı içine yerleşmiştir. Anahtarı, eğer varsa, herhalde nezakettir, çünkü burada terbiyenin, bizim için inanılması zor, anlaması çok daha zor bir önemi vardır. Ama, gene de, daha sonra bütün bunların daha az Marslı gibi görünmesine çalışacak olmama rağmen, olayın kültürel olarak bağlamlaştırılması her yerde siyasal, estetik, tarihsel veya toplumsal bir çözümleme olduğu için, hukuki çözümlemenin kritik yönüdür. Eğer bunun genel özellikleri varsa, bu tür bir bağlamlaştırmanın, amacın nedensel açıklama, felsefi düşünce, duygusal ifade veya ahlaki yargı olmaktan çok, hüküm verme olmasından kaynaklanır. Kendi toplumumuz için verili olan ve bu bağlamdan çıkarabileceğimiz –yani çıkarabileceğimizi düşündüğümüz– olgu, hukuki sürecin gerçekten ne olduğunu büyük oranda belirsizleştirir: Ona bakarak görüş ve kararlarımızın birbirini onayladığını görürüz, gerçekten de, daha teklifsiz bir ifadeyi ödünç alırsak, aynı anayasal akıl yürütmenin saf ve pratik yüzleridirler.

Antropolojinin, en azından benim ilgilendiğim türden bir antropolojinin, vasat bir başarıyla insanlara "yorumlayıcı" dedirtmeyi denediğim türden antropolojinin, hukuk çalışması bu noktada başlar. Kendimizi heyet üyesi yerine koyarak başka yerel bilgileri karşılaştırmak yalnızca bu zihniyeti hukuki duyarlılığın kendisinin dışındaki biçimleri hakkında daha bilinçli hale getirmekle kalmaz, kendisinin niteliği hakkında tam bir bilinç geliştirmesine de yarar. Bu, elbette, antropolojinin adını çıkaran görelilik türüdür. Afrikalılar ölülerle evlenir, Avustralya'da solucan yerler. Ama bu ne nihilizm, eklektizm veya ne uygunsa onun ağına düşmek, ne de bir kez daha Pireneleri geçince doğruluğun baş aşağı döndüğüne işaret eder biçimde kendisiyle tatmin olmaktır. Bu, daha çok, kendisi hakkında bilgilenmeyi, kendisini algılamayı, başka bilgiler, başka algılar ve anlayışlar karşısında kendisini anlamayı sağlar; bizim kim olduğunuzu tanımlar veya, çok daha açık biçimde, kim olduğumuzu ve kimler arasında bulunduğumuzu ortaya çıkarır. Ve, böyle olunca, hem bizi, kendi sorunlarımızı yargılanabilir kabul ederken tuttuğumuz yolu yanlış yönlendirici biçimde temsil etmekten kurtarmaya (örneğin, olgu ve hukukun kökten ayrıştırılmasına) yardımcı olur, hem de bizim isteksiz bilincimize bunun nasıl yapılması gerektiği hakkında, bizimkinden daha az dogmatik değilse de, daha az mantıklı da olmayan ihtilaflı görüşler (örneğin Balililerinkini) sokar.

Antropolojinin, en azından bazı yönleriyle, bireylerin ve birey gruplarının yaşamlarını sürdürdüğü ifadeler anlamında anlam yapılarıyla kuvvetlendirilmiş bir ilişkiye yönelmesi, daha özel olarak da bu tür yapıları

oluşturma, iletme, dayatma, paylaşma, değiştirme, üretme araçları olarak simgeler ve simge sistemleriyle ilgilenmesi, hukukun karşılaştırmalı çözümlemeleri konusunda, daha fazla sınanmış olduğu uygulama alanları olarak mit, ritüel, ideoloji, sanat veya sınıflandırılmış sistemler için olduğu kadar vaatkârdır.[17] A. M. Hocart'ın işaret ettiği gibi, "insan hükmedilir biçimde yaratılmamıştır" ve kendisini anlamlı biçimler, kendi cümlemi tekrarlarsam, "kendi ördüğü anlamlandırma ağları" dizgesi içine kapatarak, ayrı ayrı ve kolektif olarak bu hale gelmesi, bizi hüküm vermeyi bir tür toplumsal mekanizma, yargı fiziği içinde değil, bir tür kültürel hermenötik, bir eylem semantiği içinde özümleyen bir yaklaşıma götürür.[18] Frank O'Hara'nın şiir için söylediği, yaşamın nebulamsı eylemlerini elle tutulur kıldığı ve ayrıntılarını yenilediği yollu sözleri, hukuk için de doğru ve onun tarafından da en az o kadar gerçekleştirilmiş olabilir.

Daha önce önerdiğim gibi, böyle bir rota, antropologların ve öteki toplumsal bilimlerde ve hukuk mesleğinde onları izleyebilecek diğer yolcuların hukuk çözümlemelerinde egemen olan ana akımın tersine veya en azından bir tür geniş açıdan işler. Michael Barkun'un, M. G. Smith'ten çıkardığını iddia ettiği, biz hukuk sistemleri karşılaştırmacılarının yapması gerekenin "saf yapıları kültüre özel eklemlenmelerden ayırt etmek" olduğu görüşü, bana altını kurşuna çevirmek gibi, ters yönde işleyen bir simya işlemi gibi görünmektedir.[19] P. H. Gulliver'in kendi tarzındaki "inanç bildirimi"nin, benim Storrs platformundaki tek antropolojik selefim olan Max Gluckman tarafından ve onun için formüle edilmiş olduğunu söylerken, "bir çatışmanın sonucunu belirleyen toplumsal işlemle" fazlasıyla ilgilenmekte oluşu, "müzakerelerin sürdürüldüğü uslamlama sürecinin çözümlemesiyle" ilgilenmeyişi, bana bu tür bildirimlerin tutarsızlığıyla uyumlu gelmektedir.[20] Ve Elizabeth Colson'un tanrı bilir nereden çıkardığı, simgesel sistemlerle ilgilenenlerin bu ilgilerinin toplumsal çatışmaların kan ve tozundan utandıkları ve iktidar sahibi olanları memnun etme gayretinde oldukları için savaş alanından kişisel olmayan alanlara çekildikleri ve

17) C. Geeertz, *The Interpretation of Cultures*; P. Rabinow ve W. M. Sulivan (yay. haz.), *Interpretive Social Sciences: A Reader*, Berkeley ve Los Angeles, 1979.

18) A. M. Hocart, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*, Chicago, 1970, s. 128.

19) Barkun, *Law Without Sanctions*, s. 33.

20) P. H. Gulliver, "Dispute Settlement Without Courts: The Ndenduli of Southern Tanzania", *Law in Culture and Society*, ed. L. Nader, Chicago, 1969, s. 59.

kendi mantıklarıyla iş yürüttükleri kavramı, bence saçma bir kara çalmadır.[21] Gene, başkalarının yaptıklarını ve yapmakta olduklarını görmezlikten gelmemek (çoğu hakkında eleştirilsem de) ve mesleğimi savaşan kamplara bölmemek (bunu kendisi çok iyi beceriyor) için böyle homurdanıyorum. Farklı bir yol açmak için bunu yapıyorum. Kültüre özel eklemlenmelere karışacağım, uslamlama işlemleri üstüne düşüncelere dalacağım ve simgesel sistemlere balıklama dalacağım. Bu, dünyayı uzaklaştırmaz, onu görünür kılar.

Veya, belki, dünyaları görünür kılar. İkna edici olamayacak kadar kısa, gerçekten bir şey demekten kaçınamayacak kadar bir bütünselliğe kavuşturulmuş biçimde, üç adet oldukça farklı hukuki duyarlılık değişkesini özet halinde vermeye çalışacağım. Bunlar İslam, Hint ve Malaya-Polinezya'nın "Malaya" kesiminde bulunan geleneksel hukuk sistemleridir. Bunlarla gerçekliğin onlarda gerçekten nasıl vücut bulduğu temelindeki genel görüş arasında bağlantı kurmayı deneyeceğim. Ve bunu üç terimi, bu görüşler için çok merkezi olduğunu düşündüğüm üç kavramı açımlayarak yapacağım; bunlar, "doğruluk" ve ondan da öte bir anlamı olan İslami *hakk*, "görev" ve ondan da öte bir anlamı olan Hintli *dharma*, "uygulama" ve ondan da öte bir anlamı olan Malayalı *adat*.

Beni çeken, bu kavramların hep bir öte anlamının olması. Amaç, en azından bu özel (onları inşa etmek için kendi Fas ve Endonezya çalışmalarıma dayanacağımdan daha da özel hale gelecekler) durumların her birinde "eğer/öyleyse" dizgesinin yerleştiği "meğerki/o saikle" taslağını oluşturarak kodların anatomisini çıkarmak değil, bir bakış oluşturmak ve böylelikle olgu-hukuk konusunun bizde ne haldeyken bu toplumlarda ne hale geldiğini anlayarak bir anlam yakalamak.

İzleyen kırk kadar sayfada yerine getirilecek olan bu küçük görevde, böyle farklı hukuki görüşlerin nasıl ilintilendirileceği, hepimiz giderek daha fazla birbirimizin işine müdahil olurken gerçekten nasıl ilinti içinde olduğu ve epeydir nasıl ilintili olduğu, ve ortaya çıkan dünya düzensizliği içinde yerel bilgi ve kozmopolit niyetin nasıl uyuşturulabileceği veya başarız olduğu gibi küçük bir soru kalıyor. Mütevazılık veya sağduyu tarafından engellenmeden, son olarak bu denemenin üçüncü bölümünde bu konuya döneceğim ve bunun herkesçe tahmin edilebilir olduğu ama antropolojik tahminlerin hukuken dikkate değer olduğunu düşündüğümü ileri süreceğim.

21) E. Colson, *Tradition and Contract: The Problem of Order*, Chicago, 1974, s. 82.

II

Bu denemenin birinci kısmında, "hukuk"un, orada, burada, her yerde, gerçeği imgelemenin ayırt edici tarzının bir parçası olduğunu söyledim. Şimdi bunun böyle olduğuna dair bazı kanıtlar sunmak istiyorum – yalnızca şematik, sorgulanamaz biçimde veya yargıç makamından değil, hatip kürsüsünden konuştuğuma göre pek de ikna edici ve hatta sistematik biçimde düzenlenmiş olmayan ama her şeye rağmen öğretici olduğunu düşündüğüm kanıtlar. "Kanıt" hayli ezbere bir girişim olarak görünse de, ben bir şey kanıtlamaktan çok canlandırmak, yani başka adli yaşamların olduğunu göstermek peşindeyim. Çünkü, çok aşırı görünmek pahasına da olsa, ihtiyacımız olan veya bekleyebileceğimiz en iyi şey, kesin biçimde kurgulanmış kesin önermeler değildir. İhtiyacımız olan veya bekleyebileceğimiz en iyi şey, bu konulardaki tutumu gene çok yakından benimkiyle benzeşen Nelson Goodman'ın, çıplak gerçeğin modern kusursuzluğu olan bilimsel hukuku bile "en yakın, uyumlu ve parlak yalan" olarak görmesidir.[22]

Bilim, din, ideoloji veya sanatta –hepsi, bu durumda, çatışmalı konulara ilişkin, yönetmeye dönük uygulamalı tutumlar dizgesidir ve böyle bir görüş onlara adananları zorlar görünür– işlerin böyle yürüdüğü noktasından hukuka bakıldığında, bütün olgu/hukuk sorunu farklı bir ışıkta görünür. Acımasız olguyla düşünceli hukuk, olanla doğru olan arasında görünen diyalektik, daha önce de ifade ettiğim gibi, ne kadar belirsiz ve bütünleşmemiş görünse de, genel uyumun diliyle –fırsatçı ve yöntemsiz de olsa– özel sonuç arasındaki diyalektiğe dönüşür. Benim şimdi anlatmak istediklerim de, bu tür "diller"le (yani, simge sistemleriyle) bu tür bir diyalektik hakkında, inanılır olacak kadar ampirik ve ilgi çekecek kadar da analitik şeylerdir.

Daha önce de söylediğim gibi, bunu, her biri farklı bir ahlak dünyasına ait ve farklı hukuki duyarlılığa sahip bu üç terimi Ortodoks olmayan bir yolda açımlayarak yapmak istiyorum. Bunlar İslam, Hint ve daha iyi bir tanım gerektirmesine karşılık benim Malayalı adını verdiğim, ama sadece

22) N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, s. 121: "Ama, elbette, hüküm verirken doğruluk artık zorunlu olmaktan çok yeterli bir ifadelendirmedir. Seçim çoğunlukla en yakın hakkın, başka yönleriyle en yakın doğrunun ifadesi olmaktan çok, doğruluk çok titiz, çok pürüzlü olduğunda ve öteki ilkelerle kolaylıkla uyum sağlamadığında, en yakın, uyumlu ve parlak yalanı seçeriz. Bilimsel yasaların çoğu bu türdendir: ayrıntılı verilerin sürekli raporları değil, Prokrustesçi basitleştirmenin kolaycılığı."

Malezya ülkesine değil, Güneydoğu Asya'nın Avustronezyen bir dil konuşan uygarlığına aittir. Bu genelleştirilmiş kültür imgelerinden yararlanılmasının gösterdiği gibi, bu yol, Ortodoks olmamanın yanında, belirli türden –Fransızları Kartezyen ve İngilizleri Lockeçu bulan türden– bir antropolojinin özellikle düşeceği kimi tuzaklarla da dolu. Ayrıca, ne kadar zengin olsa da tek tek kavramları inceleyerek bu mega-oluşumların karakterleri üzerinden bir şeyler iletmeyi önermek, kesinlikle felaketi çağırmak gibi görülebilir. Belki de öyledir. Ama belirli önlemler alındığında ve belirli sınırlamalar gözlemlendiğinde, basit stereotiplerden gene de kaçınılabilir.

İlk önlem, kullanacağım üç terimin kullanabileceğim yegâne terimler olmadığını, hatta daha iyilerinin olabileceğini itiraf etmektir – Arapça *hakk* sözcüğünü, pek de kesin olmadan, "gerçeklik" veya belki "doğruluk" ve belki de "geçerlilik" olarak çevirebiliriz; Sanskrit sözcüğü *dharma*, bugün Urdu dilinden Tai diline kadar bulunabilmekle birlikte, köken olarak linga ve lotus tarzında, "görev", "sorumluluk", "erdem" ve benzerlerini anlatır; ve köken olarak Arapça olan *adat*, Malezya dillerine yarı "toplumsal oydaşma" ve yarı "ahlaki tarz" anlamlarıyla girmiştir. *Şeriat* ("yol", "tarz") ve *fikh* ("bilgi", "kavrayış") İslami hukukun karakteristik özelliklerini anlama yolunda kesinlikle çok daha yaygın başlangıç noktalarıdır. *Agama* ("temel ilke", "öğreti") veya *şastra* ("inceleme", "genel kural") hukuka ilişkin Hint kavramlarını anlamanın daha doğrudan yolu olabilir. Ve *patut* ("düzgün", "uygun") veya *pantas* ("elverişli", "yerinde"), dolaylı ödünçleme ve işlenip değiştirilmiş olan yerine en azından yerli oldukları için Güneydoğu Asya dünyasını anlamak için daha elverişli olabilirlerdi. Her durumda, gerçekten ihtiyaç duyulan şey, nokta biçiminde kavramları tanımlayan değil, ama fikirlerin yapısını ele veren terimlerin çevrimidir – çoklu anlamalar, çoklu düzeylerdeki çoklu uygulamalar. Ama bu elbette burada mümkün değil. Kısmi olanlarla idare etmeliyiz.

Ayrıca, bu konuların tarihi ve bölgesel boyutlarıyla ilgili olarak da kökten basitleştirmeler yapmak zorundayız. "İslam", "Hint dünyası" ve *sensu lato* "Malezya", genel olarak benim çalışmamın ana malzemesini oluşturdukları için, gerçekten de, zaman, mekân ve halklara bağlı olmadan, anlatım amacıyla tekdüze uyumlu varlıklar gibi ele alınmışlardır.[23]

23) Çalışmamdaki birikimsizlik teması için özellikle bkz. benim çalışmam *Islam Observed*, New Haven, 1968 ve *The Religion of Java*, Glencoe, III, 1960. Ayrıca, "İslami" derken Ortadoğu'yu, "Hintli" derken Hindistan'ı kastetmediğimi not etmeliyim.

Onları böyle somutlaştırmak, gerçekten de, "Batı" gibi temel bir araç olarak, derlemeye varlığı bulunmayan bir başkasını daha eklemek anlamına gelir ve onları anlamayı veya hatta açıkça görmeyi de engeller. Başkalarını, yaşamın nasıl olması gerektiği yönündeki görüşümüze göre biçimlendirme yolunda kendimize bağlı ve heyecanlı olduğumuzdan, bunun bazı küçük yararları olabilir (veya olmayabilir). Bu denemenin sonuç bölümünde biraz enine boyuna üstünde duracağım gibi, kendimizi, ne başkalarını karşı kutuplar olarak uzaklaştırarak ne de onları suretlerimiz gibi yakınlaştırarak, fakat kendimizi onlar arasına yerleştirerek tanımlamakla yüzleşmek durumundayız.

Gene de, amacım, "çetin ceviz Doğu"yu sunmak değil, yargı hakkında belirli fikirlerimize karşılaştırmalı bir çerçeve oluşturmak olduğundan, içsel farklılıkları ve tarihsel dinamikleri karanlıkta bırakma zorunluluğu herhalde başka yerlerde olduğundan daha az zararlı olacak ve hatta ayrıntıları belirsizleştirerek odaklanmaya yardımcı olacaktır. Her durumda, her türden zaman ve mekândan malzeme kullanmama karşın, "İslam", "Hint dünyası" veya "Malezya" dediğimde, antropolog olarak yakın zamanlarda çalışmamın tarihsel bir anında gözlemleme fırsatı bulduğum biraz marjinal vakaların bulunduğunu hatırda tutmak bir başka tedbir olabilir. Fas'ta, Müslüman dünyasının en batısında, Mekke'nin sesinin epey uzağındaydım; Bali, Endonezya takımadalarının doğu uçlarında, küçük, yalıtılmış ve fazlasıyla tuhaf bir Hindu-Budist sınırda yer alıyor ve Cava'da, dünyanın bir tür "en iyi emperyalizm antolojisinde", Malezya kültür temelinin hemen her büyük uygarlık –Güney Asya, Ortadoğu, Çin, Avrupalı– tarafından kendisini son bin beş yüz yıldır Asya ticaretine sokmak için yüklendiği yerde bulunuyordum.

Son olarak, ki böylece artık özür kısmı bitmiş olacak (zaten bir yararı olmuyor), bütün bir düşünce ve uygulama yapısının, zımni veya başka bir mantığa göre, bazen öncül denilen genel fikirlerini ortaya koymak için tümdengelimli bir girişim içinde olmadığımı vurgulamalıyım, bu –bu tür fikirlerin toplumsal kurumları ve onları çevreleyen kültürel formülleştirmeleri anlamak ve onları anlamlandırmak için az çok pratik– hermenötik bir girişim.[24] Bunlar temel kavramlar değil, konuşlandırma çabaları. Yararları fazlasıyla bütünsel bir davranış ve inanç sistemini varsaymaya dayanmıyor. (Bali gibi küçük bir adada bile böyle bir şey

24) Öncül yaklaşımı için bkz. E. A. Hoebel, *The Law of Primitive Man*. Kendiminkini ondan ayırt etmek için bu yaklaşımı göz ardı etmek ve kazanımlarını inkâr etmek istemiyorum.

yok.) Yararı, yerel derinliği olan fikirlerin, ne kadar değişken ve kötü düzenlenmiş de olsa, bizi bazı tanımlayıcı karakteristiklere veya peşinde olduğumuz farklı bir hukuk duygusuna yöneltebileceği olgusuna dayanıyor.

Üç terimimiz, bütün bunları başka bir biçimde ortaya koyarsak, Batılı "hukuk" (*Gesetz, loi*) kavramından çok, "hak" (*Recht, droit*) kavramıyla daha anlaşılır durumdadır. Bu terimlerin merkezinde bir tür "kural", "düzenleme", "men" veya "hüküm" kavramından çok, gene bulutlar içinde olmakla birlikte, "uygun", "elverişli", "düzgün" veya "geçerli" olanla "gerçek", "doğru", "ciddi" veya "tam" arasındaki birincil ve sarsılmaz içsel bağlantının varlığı, "doğru" ve "doğru davranışla" "doğru anlayış" arasındaki bağ söz konusudur. Ve içlerinden hiçbiri için bu, *hakk* için olduğu kadar doğru değildir.

En azından genel anlamıyla hukuku "düzenleyen kurallar" fikrini veren Arapça bir sözcük ve İslam yargısının bir terimi vardır: *hükm*. Bu sözcük bir kararı verme, kararı uygulama, ceza uygulama, sınır koyma, düzen kurma anlamında bir kökten gelir ve yargıç (hakim), mahkeme ve muhakeme anlamlarına genel sözcükler bu kökten türetilmiştir. Ama *hakk* gene başka bir şeydir: Katı olgunun birçok ifadesi içinden saf iddialar dizgesi olarak görev kuramını ortaya koyan bir kavramı içerir, gerçekliğin özünde emredici olduğunu içeren bir görüşü, nesnelerin değil, niyetlerin yapısını yansıtır. Ahlaki ve ontolojik olan, en azından bizim açımızdan yer değiştirir. Biz "olması gereken"de ahlaki olanı görürüz, bu da tanım konusudur, ontolojik olan ise bizim için isteklere bağlı olan "durum" halidir.

Gerçekten, gerçek olana bir zorunluluk olarak cevap verilmesinin böyle isteklerin isteklerle buluşması biçiminde temsil edilmesi ve bunların düşünülmesi gereken biçimler oluşturmaması ama bunları Allah'ın sağladığının algılanması veya öncül oluşturan numenler olması *hakk*'ta içerilir ve bu genel olarak hukuki duyarlılığı aydınlatmak için peşinde olduğumuz görüşü yansıttığından İslami dünyada yargıyla ilgili terimleri sistematik olarak aydınlatmak için bu sözcüğün kullanılması sanırım bizi hemen bu konuya götürmekte yararlı olacaktır.[25] Burada "gerçek"

25) Bu tartışmada, burada ve başka yerde ele alınan bazı bölümler benim daha önceki çalışmalarımdan alınmıştır, en çok da "Suq: The Bazaar Economy in Morocco", C. Geertz, H. Geertz ve L. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, İngiltere ve New York, 1979, s. 123-313'de; C. Geertz, *Islam Observed*'de.

derinden ahlakileştirilmiştir, etkindir, tarafsız, metafizik olanı değil, gerçek "varlık"ı talep eder, oturup gözlemleyerek ve düşünerek elde edilen bu gerçek filozofların değil, peygamberlerin gerçeğidir. Bu da bizi, dünyanın bu ateşli parçasında her şeyin bizi sonunda dolambaçlı biçimde getirdiği yere, dine getirir.

Hakk, *el-Hakk olarak*, "konuşma", "iktidar", "canlılık" ve "irade" anlamlarıyla O'nun ezeli sıfatlarından biri olarak gerçekte Tanrı'nın adlarından biridir. Böyle olunca, bu kavramların yerel ahlakla sarmalandığı cahil Müslümanlar için bile, standart uygulamaları, *Kuran* alıntılarını, cami-okul vaazlarını ve atasözü bilgeliğini imleyerek şeylerin genelde nasıl olduğunu gösterir. İslam araştırmacısı W. C. Smith'in ifade ettiği gibi: "*Hakk* gerçek olana ve gerçekliğe atıftır. Tam anlamıyla Tanrı'ya ait bir terimdir. *Hüve'l-Hakk*: O Gerçekliktir. Böylece, gerçek olan her şey de *hakk*tır. Önce gerçeklik anlamına gelir ve yalnız O'nu gerçeklikle eşitleyenler (yani Müslümanlar) için Tanrı'dır. Büyük H ile yazılsın ya da yazılmasın, gerçeklik anlamında doğruluktur."[26] Arapça alfabede de zaten büyük harf yoktur. Fakat üst konumdaki H anlamıyla (veya daha kesini, *ha* olarak) aşağı konumdaki anlamı arasındaki ilişki konunun özüdür: Her şeyin nasıl bir araya geldiğini anlatan kuşatıcı anlama, *Anschauung* uyumuyla "eğer/öyleyse" zorunluluğu arasındaki bağlantıya ve somut olayların özel yargılamalarının pratik yaşamdaki "meğerki/o saikle" belirlenimciliğine ulaşır.

Bu bağlantı (en azından semantik olarak) –Ortadoğu tarihi ve toplumu kadar geniş bir konu olan nedenlerinin tartışılmasına girmiyorum– dünyanın kendisi tarafından kurulur. Çünkü anlamı aynı zamanda "gerçeklik", "doğruluk", "olgusallık", "olgu" ve "Tanrı"dır ve onda, Arapça olduğundan, onun morfofonemik türetmeleriyle aynı zamanda "doğru", "görev" veya "iddia", "zorunluluk" kadar "haklı", "geçerli", "adil" veya "uygun" anlamları da vardır. *Hakk* sendedir (*'andek*) demek (gene Fas kullanımını izliyorum) "sen haklısın" demektir, "gerçeklik senden yana". "*Hakk* senindir" (*fik*) demekse, "sen yanlışsın" demektir, "haksızsın, adil değilsin"; buradaki anlam, açıkça, gerçeği biliyorsun ama bildirmiyorsun anlamındadır. "*Hakk* senin üzerinedir" (*'alik*) "senin görevin,

26) W. C. Smith, "Orientalism and Truth", T. Cuyler Young Semineri, Yakındoğu Çalışmaları, Princeton Üniversitesi, 1969; ayrıca bkz. W. C. Smith, "A Human View of Truth", *Studies in Religion* I, 1971, 6-24. Sayfayı noktalarla kaplamamak için çıkardığım ifade ve cümleleri işaretle göstermedim. İslam teolojisindeki sıfat sorunu için bkz. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976, s. 112-234.

sorumluluğundadır" demektir, "sen yapmalısın", "yapmak zorundasın". "*Hakk* seninle" (*minek*) demekse, "hak ediyorsun", "senin hakkın" demektir. Ve farklı biçimlerde ve cümlelerde bir işten yarar göreni, bir işe dahil olanı, kâr, bir mal miktarı, mülk parçası, miras payı veya görev gibi meşru bir "oranda hak" payını gösterir. Sözleşmeden doğan bir görevi, buradan türetilerek bir sözleşme belgesini bile ifade eder, çünkü aynı anlamda genel sorumluluk, tazmin etme anlamında bir ceza söz konusudur. Ve belirli çoğulu, *el-hukuk*, hukuk ve yargılama anlamlarına gelir. Nispet hali *hukukî*, sanırım en edebi biçimiyle, "gerçeğe bağlı, ona sadık (biri)" anlamına gelir ve hukukçu veya yargı görevlisidir.

Gerçeklikle doğruluğu özdeşleştiren bir kavramlaştırma, böylece, terimin kullanıldığı her düzeyde sabit kalır: Dinsel düzeyde (yalnız Tanrı için değil, O'nun İrade'sini ifade eden *Kuran* için de, Yargı Günü, Cennet, Cehennem ve mistik ruhani bilgiyle bağlantılandırılan devlet için de kullanılır), metafizik düzeyde (yalnız olgusallığı değil, onun özünü, gerçek doğasını, "var olanın" bilinebilir çekirdeğini de, gösterir), ahlaki düzeyde, benim bildiğim Fas'ta her gün duyulan cümlelerde, şimdi alıntıladığım gibi kullanılır; ve adli düzeyde, infaz edilecek iddialar, geçerli adlandırmalar, güven altına alınmış hak haline gelir ve adalet ve hukukun kendisini anlatır.[27] Doğrulukla gerçekliğin böyle özdeşleştirilmesi İslami hukuk duyarlılığının sadece soyut bir vurgu ve kip olmadığını, somut biçimde geliştirilen bir işlem toplamı olduğunu da gösterir. Müslüman hüküm verme süreci ampirik durumun adli ilkeye uydurulması değildir; bunlar zaten birleşiktir. Birini belirlemek ötekini belirlemek demektir. Olgular normatiftir: Onların iyiden ayrılması, Tanrı'nın yalanla birleştirilmesi gibi, artık mümkün değildir.

İnsanlar elbette yalan söyleyebilirler ve özellikle yargıçların huzurunda söylerler ve sorunların çıktığı yer de burasıdır. Şeylerin "meğerki/o saikle" düzeyini belirlemek, "eğer/öyleyse" düzeyinin açık ve elden kaçmayacak olması kadar (en azından kuramsal olarak) zordur. *Kuran*

27) *Hakk*'m çeşitli düzeylerdeki anlamlarının tam bir tartışması için *The Encyclopedia of Islam*'da "Hakk" maddesine bkz. (Leiden ve Londra, 1971, c. 3, s. 81-82). Burada, biraz da spekülatif biçimde, hukuki anlamın kökte yer aldığı (İslam öncesi olduğu), etik ve dinsel anlamın buradan türetildiği ileri sürülmektedir. "Toparlarsak, kökün (h-k-k) anlamı kalıcı biçimde oyulmuş (yani ahşap, taş veya metale hakk edilmiş) olan kanunlardan çıkar ve gerçek ve haklıyı, adil ve doğruyu içeren etik ülküleri kapsayacak bir anlam genişlemesine uğramıştır ve daha da gelişerek İlahi, manevi gerçeklik olana işaret etmiştir." Bu olağanüstü verimli kökün öteki boyutları için de "Hakikat" (*a.g.e.*, s. 75-76) ve "Hukuk" maddelerine bkz. (*a.g.e.*, s. 551).

Tanrı'nın ezeli sözleri olarak –H. A. Wolfson'un Hristiyanlık biliminin İnsan şeklinde tecelli kavramı karşısında polemik bir zıtlık olarak parlak biçimde gösterdiği İlahiliğin Inlibration'ı* olarak– Allah'ın *al-Hakk* olarak ne yapıp ne yapmayacağının belirgin ve tam ifadesi olarak kabul edilmektedir.[28] Elbette, fazlasıyla tartışma, çelişki, okulların oluşması ve sekter muhalifler vb. söz konusu olmuştur. Ama *Kuran*'da kitaplaştığı biçimiyle (gene Wolfson'un bir başka yerinde ifadesi) hukukun kesinliği ve ayrıntılı oluşu, neyin adil olduğu sorununu ve neyin adil sayılmayacağı sorununu bütünüyle ortadan kaldırmasa da, belirsizlik, donkişotvarilik ve cevapsızlık anlamında büyük oranda azaltır. Hukuki çözümlemeler, entelektüel olarak karmaşık ve karşı çıkılabilir eylemler olmakla birlikte, ve sıklıkla siyasal olarak risk taşımakla birlikte, çatışan değerleri dengelemek değil, ilahi iradenin doğrularının meydanlarda dile gelmiş biçimlerini belirleme sorunu olarak görülür – herhalde klasik hukukçuların en büyüğü olan Şafi'nin dediği gibi, görünmez olduğunda Kutsal Ev'i tanımlamaktır. Değerlerin dengelenmesi olay ve durumların hesaplanmasında devreye girer. Ve benim anlayışıma göre İslami adalet uygulamasının en çarpıcı karakteristiğini doğuran da "normatif tanıklık" denebilecek olana gösterilen bu yoğun ilgidir.

İyi bilindiği veya en azından bazılarının görevlerinin bilmesini gerektirdiği gibi, Müslüman mahkemesine –yani, şeriatla yönetilen ve başında kadı bulunan mahkemeye– getirilen bütün kanıtların, yazılı belge içerse ve bir maddiyat sergilese bile, sözlü olacağı kabul edilir. Ancak sözle ifade edilen tanıklık –"kendi gözüyle görme" kökünden gelen *şehadet*– geçerlidir ve mahkemeye gelen yazılı malzeme hukuki kanıt değil, basit (ve olağan durumda biraz kuşkulu) biçimde ahlaki olarak güvenilir bir tanık önünde birinin başkasına dediklerinin yazıya geçirilmiş biçimi olarak görülür.[29] Yazılı sözleşmenin hukuki geçerliliğinin inkârı İslam'ın

* *Inlibration*: Wolfson'un, İslam'ın mantık ve kitap merkezli oluşunu vurgulamak üzere türettiği kavram. (ç.n.)

28) H. A. Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, s. 235-303.

29) Klasik İslam hukukunda belge ve tanıklık için bkz. J. A. Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law*, Albany, 1972. Ayrıca bkz. Rosen, "Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System", A. Mez, *The Renaissance of Islam*, Beyrut, 1973 (ilk basım 1917), s. 227-29; J. Schacht, *Islamic Law*, Oxford, 1964, s. 192-94. *Şehit* sözcüğü de aynı kökten, Tanrı'nın tanığı anlamında türetilmiştir. Bkz. "Şahid" maddesi, H. A. R. Gibb ve J. H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden ve Londra, 1961, s. 515-18. Şehadet, elbette, aynı zamanda ünlü Müslüman kelime-i şehadet cümlesini ifade eder, "şehadet ederim ki Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed onun resulüdür". Tanıklığın katı

ilk devirlerinden beri vardır ve İslami hukukun oluşum döneminde, bizim dolaylı veya maddi kanıt diyebileceğimiz yazılı kanıtlar genellikle toptan reddedilmiştir. Jeanette Wakin'in yazdığı gibi, "dürüst bir Müslüman'ın kişisel ifadesi soyut bir kâğıt parçasından veya kuşku ve sahteciliğe açık bir bilgi parçasından daha değerli görülmüştür".[30] Bugün, ne kadar isteksizce de olsa, yazılı kanıt kabul edildiğinde, onun değerinin kişisel olarak onun üretilmesine katılan ve ona gerçekliğini kazandıran birey veya bireylerin ahlaki karakterinden kaynaklandığı görüşü devam etmektedir. Lawrence Rosen'in çağcıl Fas uygulaması üstüne yazdıklarını yinelersek, kişiyi inanılır kılan belge değil, belgeyi inanılır kılan kişidir.[31]

Tanıklık kurumu böyle incelmiş bir gelişim gösterirken, savunma kurumu fazla gelişmeden kalmıştır. Hakemlik yapacak bir yargıcın hukuki ölçekle tartacağı ayrıntılı ampirik özellikleri ayırt etmeye muktedir bireyler değil, yorumcu bir yargıcın *Kuran* söylemine göre belirleyebileceği doğru yargıyı üretebilmesi için yeterli ilkeleri kavramış bireyler aranmıştır. Ve bu araştırma geniş bir farklılık gösteren birçok yön ve geniş bir farklılık gösteren birçok biçim almıştır. Bizim geleneğimizin, nispi bir başarıyla, hukukunun adil olduğuna dair verdiği güvenceye ve kendisine duyduğu güvene gösterdiği türden özene karşı, İslami gelenek, nispi bir başarıyla, olgularının saygın olmasına özen göstererek güvence vermekte ve kendisine güven duymaktadır.

Klasik dönemde bu sözlü tanıklığın ahlaki güvenilirliği takıntısı (bu sözcük hiç de aşırı değil), "dürüst", "doğrucu", "onurlu", "ahlaklı" (*adil*) kabul edilen ve elbette yerel tanınmışlık niteliğine ve yerel olaylarla ilgili olarak bilgiye sahip olduğu benimsenen, kabul edilmiş tanık erkekler (özel durumlarda ve özel sınırlamalarla kadınlar) kurumunun doğmasına yol açmıştı. Kadı tarafından bir kez seçilen ve bundan sonra yerleşik değerlendirme işlemleri için resmi ehliyet sahibi olarak kabul edilen ve böylece defalarca tanıklıkta bulunan ve daima mahkeme huzuruna çıkan

kurallarının (örneğin "yükü [kanıtlama yükünü] taşıyanların, ahlaki dürüstlük ve dinsel doğruluğu kusursuz, yetişkin, iki Müslüman erkek tanık getirmesi gerekir ve bu kişiler sözlü olarak onun iddia ettiği gerçeğin doğrudan bilgisine sahip olduklarını söyleyeceklerdir"), son zamanlarda şeriat mahkemelerinin giderek sınırlı kalmasının ana nedeni olarak ileri sürülmüştür (N. J. Coulson, "Islamic Law", *An Introduction to Legal Systems*, yay. haz.: J. D. M. Derrett, New York ve Washington D. C., 1968, s. 54-74, alıntı s. 70). Bundan doğruluk payı vardır ama bu "katı" tanıklık kurallarının, şeriat mahkemelerinin yerini alan "seküler" mahkemelerdeki işlemleri de etkilediğini göz ardı etmektedir.

30) Wakin, *Function of Documents in Islamic Law*, s. 6.

31) Rosen, "Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System".

bu bireyler, Wakin'in dediği gibi, tanıklıklarından –en azından hukuken– kuşku duyulamayacak kişilerdi.[32]

Bu tür resmi, daimi tanıklık görevlileri sayıca çok fazla artabildiği gibi (onuncu yüzyıl Bağdat'ında bin sekiz yüz kişi), kadının ana görevlerinden biri (her biri kendininkileri atayıp öncekileri işten çıkartırdı) büyük bir titizlikle, hatta işi en azından bizler için tuhaf sayılacak, aynı sayıda ikinci derecede görevliler dizisi –*şehada ala şehada*, "tanık üstüne tanık"– oluşturmaya vardıracak noktaya kadar götürerek, tanıklık görevlilerinin seçim ve onaylanmalarıydı.[33] Bu ikinci, üst-tanıklar, özellikle birincilerden biri öldüğü, taşındığı veya başka bir nedenle tanıklık etmek için mahkemeye çıkamadığında, ikisi bir birinci tanık için tanıklık ederek birincilerin doğruluğunu doğrulardı. Ama kadının onların ahlaki mükemmelliği konusunda gene de çekinceleri olurdu. (Belki de, Joseph Schacht'ın belirttiği gibi, biri tavla oynarken veya hamama peştemalsız girerken görülmüş olabilirdi. En azından, bir Ortaçağ kadısının sokaklarda kıyafet değiştirmiş halde dolaşarak tanıklarının karakterini sınadığı bildirilmiştir.)[34] Kadının bu konudaki heyecanı anlaşılır ve yatıştırılamaz bir durumdur. Bir sahte tanığın sözünü kabul ederse, ona dayanan yargısı hukuken geçerli olmayacak, yargılama açısından tersine çevrilebilir olacak ve ahlaken sorumluluk ona kalacaktır.[35] Normatif ve olgusal olanın ontolojik olarak bir olduğu yerde –büyük harfle H– sözlü tanıklık (veya sözlü tanıklığa tanıklık) dünyada neler olup bittiğinin –küçük harfle h– yargıda temsil edilmesinin gerçekten tek yoludur, yalancı tanıklık ölümcül olur. Gerçekten de, bu, İslami hukuka göre insanlar tarafından cezalandırılabilecek bir suç dahi değildir. Oruç tutmamak, namaz kılmamak ve Tanrı'ya eş tanımak gibi, lanetle cezalandırılacak bir küfürdür.[36]

32) Wakin, *Function of Documents in Islamic Law*, s. 7.

33) Bağdat için bkz. Mez, *Renaissance of Islam*, s. 229. Bu, olağandışı, büyük bir rakamdır. Birkaç yıl sonra rakam çok daha pratik olan 303 düzeyine inmiştir ve hukukçular tarafından gene de yüksek bulunmaktadır. İkinci tanıklar için bkz. Wakin, *Function of Documents in Islamic Law*, s. 66 vd.; Schacht, *Islamic Law*, s. 194, her birinci tanık için iki ikinci tanığın tanıklığının gerekli olduğunu belirtir. *Şehada ala şehada* tekildir ve hukuk tekniği olarak tanıklığa tanıklık etmeyi anlatır; bkz.d.n. 29.

34) Schacht, *Islamic Law*, s. 193. Adı bilinmeyen kadı için bkz. Mez, *Renaisaance of Islam*, s. 228.

35) Schacht, *Islamic Law*, s. 122, 189.

36) *A.g.e.*, s. 187. Metindeki başka bir dizi nokta gibi, bu konuda da hukuk tartışmaları içinde bütünüyle değil, ancak yaklaşık olarak uyuşma görülür.

Resmi gerçek söyleyiciler cemaatinin özel biçimde kurumsallaşması bugün şeriat mahkemelerinde bile yok olma derecesinde nadirleşmiştir ve elbette İslam dünyasının hukuk yaşamı uzun zamandır az çok pozitif hukuka göre, az çok "modern" işlemlerle, daha seküler yargıçlar tarafından yönetilmektedir ve ancak aile ve miras işleri kadının yargıçlığına verilmektedir.[37] Ama bilgisizliğimizle yapmış olduklarımız ve şimdi, aydınlanmamızdan beri yapmakta olduklarımızın bütünselliğinin, ancak farklı biçimde de olsa –hakkaniyetle örf hukuku arasındaki ayrım neredeyse ortadan kalkmış olmakla, huzura çıkma ve dava arasındaki fark veya kültürel olarak yüceltilmiş işkenceyle sınama, savaş, beraat ve temyiz biçimlerine ilişkin kurumlar bütünüyle değişmekle birlikte– bizim işleyen düzene ilişkin anlayışımızı etkilemesi gibi, belgeli erdemli tanıkların kitabi mahkeme üyesine ahlaki doğruluğu söylemesi kavramı, bu vicdan ne kadar kutsallığından arındırılmış olsa da, Müslümanların hukuk vicdanında yaşamaktadır. Daha açığı, kanıt sorunsalı bizi jürilere yönlendirirken, Müslümanları noterlere yönlendirmiştir.

Şuhud udul, yani "adil" veya "doğru" tanıklar denilen bu noterler şimdi mahkemelerin tam zamanlı profesyonel görevlileri olarak atanmaktadır ve en azından hukukun pratik yönleri konusunda eğitim görmüşlerdir ve son zamanlarda kadı mahkemesinin işleyişinde kadının kendisi kadar merkezi bir rol edinmişlerdir.[38] Gerçekten de, toplumsal anlaşmazlıkların yargıda temsili sürecinde oynadıkları aracı rolle, yerleşik kuralların birçok durumda biraz mekanik bir biçimde kararlaştırıcısı olarak belki de daha da önemlidirler. Hiç de metaforik bir anlamda kullanılmadan, noterler kanıt, yani hukuki kanıt üretirler ve böylece olgunun normatif konumu ve tanıklık konusunda söylediklerimle uyum içinde, yargının da önemli bir parçasıdırlar. Gerçeklik ilahi zorunluluğun yapısı olarak –Tanrı'nın İradesi, *Hakk*– kadının elinde olmalıdır. Ama

37) Şeriat mahkemelerinin bugünkü işleyişi için bkz. Coulson, "Islamic Law".

38) Terim genellikle merkezi İslam bölgelerinde *şuhud* biçiminde (tekili *şahid*: bkz. d.n. 29), Batı ve Doğu bölgelerde *udul* biçiminde (tekili: *adl*) kısaltılır. Wakin, *Functions of Documents in Islamic Law*, s. 7. İşlevi sadece insanların söylediklerini kaydetmek olmayıp, söylediklerine kendi karakterinin aurasını da eklemek olduğundan, *adl* belki de "noter" diye çevrilmemelidir (hatta medeni kanun vurgusuyla "noterlik" diye çevrilmesi doğru olmaz), fakat, yazın bir yana, mevcut standart nedeniyle ve daha iyi bir önerim de olmadığından, İngilizce'deki "güvenilir tanık" kullanımı da pek doğru olmayacak. Genel olarak İslami noterlik (ve "güvenilir tanık" kullanımı) için bkz. E. Tyan, *Le Notariat et le Preuve par Ecrit dans le Pratique du Droit Musulman*, Beyrut, 1945. Gene, 'adl'in Fas'taki rolü hakkında bildiklerimin çoğunu Lawrence Rosen'e borçluyum.

sendeki, seninki ve sana kalan *hakk* olarak ahlaki işleyişin hareketi olan gerçeklik önemli oranda onların elindedir.

Ama yalnız onların değil. Kadı mahkemesine atanmış noterler şimdi gerçekte bütün hukuki kaygılar alanına açılmış geniş bir bilgi ağı gibi hukuki araştırmaya yönelik yaklaşımın tip vakası gibidirler. Şeriatın kendisi gibi, noterlerin yargı görevi de şimdi İslam dünyasının çoğu yerinde büyük oranda evlilik ve miras işleriyle sınırlanmıştır ve şikâyetleri kanıta dönüştürme güçleri temelde evlilik akitleri, boşanma anlaşmaları, miras iddiaları ve tapularla ilgilidir.[39] Onların yanında, şimdi benzer resmi görevliler ve yarı normatif tanıklar vardır: Tanıklıkları, tam olarak kuşkudan uzak değilse de –ne de olsa artık ahir zamanda yaşıyoruz– klasik şahitler gibi ve sıradan davacı veya davalılara benzemeyen biçimde, dini ve ahlaki konumlarının ağırlığını taşır.

Seküler mahkemeler sözcüğün gerçek anlamıyla bu tür belgeli gerçek taşıyıcılarla çevrilidir – onlar için kullanılan genel Arapça sözcük, "bilmek", "farkında olmak", "tanımak", "keşfetmek" kökünden gelen *arif*tir; İngilizce ve Fransızca çevirisi "uzman"dır (*expert*). Fas'ta, örneğin, her zanaat veya meslekte ve bazı profesyonel mesleklerde de, konusuyla ilgili anlaşmazlıklarda olgusal otorite olan *emin*ler ("inançlı", "güvenilir", "dürüst" anlamından) vardır. Ayrıca, sulama konularında aynı işlevi gören *cari* ve mahalle münakaşaları konularında *mukaddem* denilen kişiler vardır. Her durumda taraflar sorunu önce bunlara getirirler ve onun aracılığını kabul etmezlerse –olağan sonuçtur– bu kişi baş tanık ve genellikle de tek tanık sıfatıyla yargıçların en güvendiği kişi olarak mahkemeye çıkar. Aynı biçimde, özellikle dinsel statü grupları davalarında uzmanlaşmış *mezwar*lar, "din öğrencileri" grubu için *taleb* ve "peygamberin soyundan gelenler" için *şurfa*lar çeşitli ahlak konuları için çağrılırlar. Kırsal kesimin din önderleri *siyyid*ler veya *murabıt*lar bu kesim için benzer görevler görürler. Ve hepsinden önemlisi, *kebir* denilen ("deneyle bilmek", "ilişkisi olmak" anlamlarından gelir – Arapça'da haber, *kbar*'dır) tam zamanlı araştırmacı raportörler vardır; bunların bazısı tarım sorunlarında "uzman"dır, bazısı inşaat işlerinde, bazıları da (kadınlar) kimin kimi hamile bıraktığı ve cinsel olarak kötü davrandığı veya ihmal ettiği konularını öğrenmek için her ciddi çatışma durumunda seküler mahkeme-

39) Şeriat ve herhalde onunla birlikte noterliğin, Suudi Arabistan gibi daha geleneksel Ortadoğu rejimlerinde hâlâ daha geniş bir yetki alanı vardır. Ayrıca, son dönemlerde İslami uyanış denilen hareket, Libya, İran, Pakistan gibi ülkelerde en azından resmi bir yeniden genişlemeye yol açmış görünmektedir.

lerin yargıçları tarafından olay mahalline gönderilen ve olgunun –davacı ne derse desin– "gerçekten" ne olduğunu rapor eden kişilerdir.

Bu kurumların işlemlerine veya normatif tanıklığın genişletilmesinin yol açtığı sorunlara burada girmek mümkün değil – bana göre, sözünü ettiğim "olgu patlaması" ve yarattığı heyecanın pek pek bilinmediği çağcıl Müslüman dünyasında hukuki duyarlılığın en azından büyük oranda gerçekçi bir biçimde kavranmasında bu tür konular anahtar rolü oynamaktadır. İşin özü, Batı geleneğinde hukuktan olguyu ayırt etmeye ve onların karışmaması için işlemler geliştirmeye giden enerji İslam geleneğinde onları birleştirmeye ve bu bağlantıyı derinleştirmeye harcanmaktadır. Normatif tanıklık Müslüman dünyasındaki adalet yönetiminde kritik öneme sahiptir, çünkü yapabildiği kadarıyla özel durumlarla ilgili farklı hallerin koşullarını küçük h ile *hakk*, genel doğrunun yerleşmiş terimleriyle ise büyük harfli *Hakk* temsil eder.

Hint hukukuna ve onun can verici fikri *dharma*ya baktığımızda, duyarlılığı söz birimi halinde toparlama çabasının miras aldığı sorunlar çok daha çetinleşir.[40] Okul ve geleneklere bağlı bütün yerel koşul uyarlanmalarına, çatışan eşitsizliklerine ve içsel farklılıklara rağmen, İslami hukuk dengeli, tekdüzeleştirici bir güç olmuştur, örneğin ondördüncü yüzyılda kendisi de kadı olan İbn Battuta'nın, Fas'tan Malaya'ya kadar bir kadıdan ötekine giderek kendisini yabancı bir çevre içinde hissetmeden geri dönmesini sağlayan bir hukuki *ekümenlik* yaratmıştır. İklim değişir, ırk farklılaşır ve onlarla birlikte âdetler değişir ama şeriat Semerkand'da da, Timbuktu'da da en azından kadıların evinde şeriattır.

Oysa, Hint hukuku bu biçimde yayılmadı. Karşılaştıklarını tam da evrenselleştirme eylemiyle tekilleştirdi. Onun alanı tane tane, aşırı özelleşmiş bir sürü halinde keselenmiş, aşırı genelliğin aşırı soyut formlar, avatarlar* dünyası halinde aşırı somutlaşmış ifadeler biçimindeydi. Bü-

40) "Hintli" (Hintleştirilmiş), "Hindu" (Hindulaşmış) yerine "Hint" (Hindî) teriminin Güneydoğu Asya'da "Hintlilik", "Hint etkisi" kavramı neyi içeriyorsa, fazlasıyla ihtilaflı bütün derece ve derinliğini kapsama gayretiyle kullanıldığını yinelemeliyim. Bu konuda bkz. Geertz, *Negara*, s. 138. Ayrıca bkz. Derrett'in, "ördek, kaz veya hindi olmayan her şey tavuktur" sözü. "Hindu [Hindistan] özel hukukunun Müslüman, Farsi, Hıristiyan veya Yahudi olmayana uygulanması amaçlı *tedvin edilmiş* bölümü" olarak "Hinduizm" görüşü için, J. D. M. Derrett, *Religion, Law and State in India*, New York, 1968, s. 44 (italikler orijinal).

* Avatar: Hint inancında bir tanrının insan veya hayvan şeklinde yeryüzüne inmesi; somutlaşma, tecessüm, teşahhus. (ç.n.)

yük Hinduizm-Budizm ayrımıyla kökeninde bölünmüş olmasının ötesinde, takıntı derecesinde özelleşmiş onsekizinci ve otuz dördüncü filanca gibi kuralların engin, karışık derlemesiyle, Tanrı'nın doğrudan açık konuşmasından çıkartılan tek bir yasal metinle bir arada tutulmuyor, Borges kütüphanesinin farklı amaçları olan, farklı kaynakları ve eşitsiz otoritesi olan düzensiz metinlerinden alınan çıldırtıcı derecede evrensel kavramlar dizgesinden oluşuyor.[41] Her yerellikte, her yerellikteki hemen her toplumsal grupta, Hint hukuku, soydaşlarına akrabalıktan gelen aile benzerlikleriyle bağlanabilen ayrı ve kesin bir değişke üretmiştir. İlahiyat'ta (ve bu anlamda İnsanlık, Güzellik, İktidar veya Aşk'ta) olduğu gibi, Hint dünyasında Hukuk da tektir fakat görünümleri çoktur.

Hint yüksek kültürü ve onun ayrılmaz parçası olan Hint hukuku bütün Hindistan'a, sonra Seylan'a, Burma, Siyam, Kamboçya, Sumatra, Cava ve Bali'ye kesintili ve eşitsiz biçimde yayılırken, geniş bir çeşitlilikteki yerel uygulama, simge, inanç ve kurumlar çoğulluğunu özümlemiştir. Bazılarında Hindu, bazılarında Budist, gene bazılarında Hindu-Budist olarak, fetihlerini lanetleyerek, bertaraf ederek değil, kutsallaştırma yoluyla, hakimiyetine alarak yapmıştır; J. D. M. Derrett'in açıkladığı gibi, "sonsuz genişlikte ve hantallıkta kurallar curcunasını (...) yaşam ve düşüncenin kavranışı örüntüsü içinde" kendisine bağlamıştır.[42] Karar verme biçimi olarak "meğerki/o saikle" düzeyinde, metinden, gelenekten, efsaneden ve hükümlerden türetilmiş, her yerde ihtiyaca göre değişen ve mekâna göre benimsenen dağılmış formüller katalogudur. Uyum sağlayıcı "eğer/öyleyse" düzeyinde, her yerde fazlasıyla belirgin, olağandışı, istikrarlı yüce bir düşünce olarak, nihai biçimiyle, Vedik veya Bo-ağacının, evrende insan, insan üstü ve insan ötesi her varlığın aynı biçimde kendi erdemiyle –ikisi aynı şey olmak üzere– gerçekleştirmesi gereken etiği ve ifade etmesi gereken doğası olduğunu ortaya koyan kozmik görev öğretisinden gelen, somut vahiyden türetilen bir temeli vardır. Wendy O'Flaherty'nin yazdığı gibi, "yılan ısırır, şeytanlar kandırır, tanrılar verir,

41) Klasik Hint hukuk metinleri (veya, daha doğrusu, adli düşüncelerin türetildiği metinler) tartışması için bkz. Hinduizm için R. Lingat, *The Classical Law of India*, çev.: J. D. M. Derrett, Berkeley ve Los Angeles, 1973, s. 7-9, 18-122; Budizm için R. F. Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, 1971, s. 40-45; Güneydoğu Asya türevleri için M. C. Hoadley ve M. B. Hooker, *An Introduction to Javanese Law: A Translation of and Commentary on the Agama*, Tocson, 1981, s. 12-31; ve M. B. Hooker, "Law Texts of Southeast Asia", *The Journal of Asian Studies*, 37, 1978, 201-19.

42) Derrett, *Religion and the State*, s. 118.

bilgeler duygularını denetler (...) hırsızlar çalar (...) savaşçılar öldürür (...) rahipler kurban eder (...) oğullar analarına itaat eder", "*dharma*ları gereği böyle yaparlar".[43]

Dharma'yı (ve tersi *adharma*'yı) İngilizce'ye çevirmek, *hakk*'ı çevirmekten de zor bir iştir. Çünkü burada sorun anlamın kesinleştirilmesi, böyle bir alanın sonsuz boyutlarda açılmasından çok, anlamın kırk parça olması, semantik alanın beklenmedik yollara girip bölünmesidir. Sanskrit uzmanı J. Gonda, iki dilli sözlüklerde "on, on iki satır İngilizce terim ve ifade ile Hukuk, kullanım, geleneksel itaat, görev, ahlak, dinsel meziyet, hayırlı iş vb. diye" açıklandığını ve kavramın bütün yönlerinin ve tükenmez zenginliğinin hakkı verilecekse daha birçok eşdeğerinin yer alması gerektiğini söyleyerek *dharma*'yı "çevrilemez" diye niteler. Sözcüğün *dhamma* olduğu Budist-Pali tarafında, Richard Gombrich, "doğruluk", "gerçek", "yol" vb. diye binlerce biçimde çevrildiği ve çevrilebileceği"ni söyler, "en iyisi hiç çevrilmemesidir". Kendisi de Budist bir keşiş olan Walpola Rahula'ya göre, "Budist terminolojisinde *dhamma*'dan daha geniş bir terim yoktur... Evrenin içinde ve dışında, iyi ve kötü, koşullu veya koşulsuz, göreli veya mutlak, bu terim kapsamına girmeyen bir şey yoktur". Robert Lingat *The Classical Law of India* adlı büyük risalesine temel olarak bu terim üstüne tefekkürle ve şu yargıyla başlar: "Dharma tanımlanması zor bir kavramdır, çünkü, bize göre, can alıcı önemde görünen ayrımları reddeder veya aşar." Ve Soewojo Wojowasito'nun Eski Japonca sözlüğü terimi, "hukuk, hak, görev, zorunluluk, meziyet, hizmet, dindar iş, borç" olarak tanımlayarak, *dharmamadeśanā*: "hayırlı

43) W. D. O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley ve Los Angeles, 1976. Alıntı s. 94, 95, 96, 98, 109'dan birleştirilmiştir. Elbette, bu bir Hindu formülleştirmesidir, Budist olanlar önemli farklılıklar gösterirler (tartışma için bkz. *Buddha Thought*, Londra, 1978). Metin tartışmasında, elimden geldiği kadar, en azından Hindu Hindistan, Güneydoğu Asya'nın kuzeyindeki Theravada ülkeleri ve Endonezya takımadalarının daha karmaşık durumu için genel olarak geçerli biçimde konuları ele almaya çalıştım; daha derine giden çözümlemeler iki ana Hint geleneğinin hukuk farklılıklarını daha fazla dile getirmekten kaçınmayı, Batı geleneğinde daha derine girmenin Katolik ve Protestan Hıristiyan gelenekleri arasındaki farkı yok sayması gibi olanaksızlaştırırdı. Fakat, Batı uygarlığı gibi (nasıl aynı biçimde İslami düzende de bütün mezhep ayrılıkları gibi Sünni-Şii farklılıklarını ele almadıysam), Hint uygarlığının da hukuk tasarımının belirgin bir formu ve vurgusu vardır. "Bir Budist'e dini inançlarını sorarsanız Dharma'yı sorduğunuzu düşünecektir. Ama bu inançlar daha temel kabul edişlere bağlı başka inançlar bağlamında işlerler. Bu mantıksal ve tarihsel olarak doğrudur. Buda Hindu toplumunda yetişti ve birçok Hindu görüşünü benimsedi." Gombrich, *Precept and Practice*, s. 68.

işler bilimi"nden *dhammaayuddha*: "kabul edilmiş hukuka göre savaş" ve *dharmattama*: "toplumun her sınıfı için en uygun adalet kodu"na kadar bir buçuk sayfa şişirilmiş bileşik sözcüklerle devam eder.[44]

Hukuk açısından bakıldığı kadarıyla, en kritik olanlar bu son kavramlardır. Hint hukuk duyarlılığını ötekilerden ayıran en belirgin yön, hak ve zorunluluğun toplumsal düzendeki konumla ilgili görülmesi ve toplumsal düzendeki konumu aşkın olarak tanımlamasıdır. Mutlak ördek için adil olan mutlak suna için, rahip için olan savaşçı için, keşiş için olan halktan biri için, ev sahibi için olan münzevi için, tek doğan için olan ikiz doğan için, kötü zamanlarda doğan için olan iyi zamanlarda doğan için adil değildir. Toplumsal kategori, kast Hinduizminde ritüel olarak veya meziyet Budizminde etik olarak belirlenmiş olsun, grupları ve bireyleri doğal olarak bağlandıkları kurallara göre doğal sınıflara koyarak temsil eder. Konum özdür. *Hakk* "oluş" ile "gereken"i hukuku bir olgu türü olarak tanımlayarak pazarlık konusu ediyorsa, *dharma* bunu, hiç de aynı şey olmayan, olguyu hukuk türü olarak tanımlayarak yapar.

Adaleti toplumsal konuma göre farklılaştırmak, elbette, Hint dünyasına özgü değildir. Klasik Çin ve aşiret Afrika'sının hukuku, örneğin, hakkı akrabalık ilişkilerine bağlı tutarak, en azından bu bakımdan çok incelmiştir ve hapislik durumlarında gençlik mahkemeleri veya "anne en iyisini bilir" kabulleriyle her hukuk sistemi içinde yer alır. *Dharma* fikri –çeşitli türde erkek ve kadınların (aynı zamanda tanrılar, şeytanlar, ruhlar, hayvanlar ve bu açıdan şeylerin) davranışlarını yöneten kod olarak onların öncelikle ne olduklarını tanımlayarak– Hint'teki durumu onlardan ayırır. Ronald Inden ile Ralph Nicholas'ın Bengal için söyledikleri, uygun biçimde farklar göz önüne alındığında, Hint kabullerinin aşağıdaki niteliklere sahip olduğu sürece geçerli olduğu her yer için doğrudur:

> "Her varlık [tür]lere göre örgütlenmiştir. Her [tür] birbirinden ayrılmaz olduğu düşünülen özel [doğal] [davranış] koduyla tanımlanır. Bu kültürel öncülün sonucu olarak (...) Amerikan kültüründe olduğu gibi, "doğal" düzenle "hukuk" düzeni arasında ayrım yapılmaz. Aynı biçimde, "maddi"

44) J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, 2. baskı, Yeni Delhi, 1973, s. 537, 157; Gombrich, *Precept and Practice*, s. 60; Rahula, *What the Buddha Taught*, s. 58; Lingat, *Classical Law of India*, s. 3; S. Wojowasito, *A Kawi Lexicon*, yay. haz.: R. F. Mills, Ann Arbor, 1979, s. 287-88. Dharma'nın anlamı ve Hindu geleneğinde hukukla ilgisi üstüne mükemmel bir kısa tartışma için bkz. L. Rocher, "Hindu Conceptions of Law", *The Hastings Law Journal* 29, 1978, 1280-1305.

veya "seküler" düzenle "manevi" veya "kutsal" düzen arasında da ayrım yoktur. Dolayısıyla, varlıkların tek düzeni vardır ve bu düzen Batılı terimlere göre hem doğal ve ahlaki, hem maddi ve ruhsaldır."[45]

Ve de hem hukuki hem olgusal. Veya O'Flaherty'nin Hint kötülük kavramını özetlerken dediği gibi:

"Dharma kurallar olduğunu ve kurallara uyulması gerektiğini söyler; o, düzen ne olursa olsun, düzenin ilkesidir... Hem normatif hem de betimleyici bir terimdir... [Böylece] Hint'te ahlaki kod (*dharma*), Batı'da genellikle doğayla çelişki içindeyken, doğaldır... [Bir varlığın] *dharma*'sı hem tip olarak onun karakteristiği, hem birey olarak görevidir... Görevini inkâr ederse, doğasını inkâr etmiş olur [*adharma* olarak hor görülen durum], ama Hindular bu çelişkiyi çözülmesi gereken doğa dışı bir durum olarak görürler..."[46]

Çözülmesi gerekir çünkü İsa'dan az önce veya sonra Manu Kodu'nun bir yerinde daima denildiği gibi, "yıkılan *dharma* yıkar, korunan korur."[47] Hukuk, güneş ve sığırlar gibi, hem "dayanıklı ve istikrarlı, besleyen ve yönlendiren, sallanmayı ve düşmeyi engelleyen" yüce bağlantısız biçimi

45) R. B. Inden ve R. W. Nicholas, *Kinship in Bengali Culture*, Chicago, 1977, s. xiv. Yalnızca Hinduizm'i belirleyen Bengalce yerli sözcükleri ve bazı ifadeleri yerlerini göstermeden çıkardım. Benzer bir formülleştirme için bkz. M. Davis, *Rank and Rivalry: The Politics of Inequality in Rural West Bengal*, Cambridge, İngiltere ve New York, yayınlanacak; M. Marriott ve R. B. Inden, "Caste System", *Encyclopedia Britannica*, 15. baskı, 1974.

46) O'Flaherty, *Origins of Evil*, s. 94-95, gene formülü daha genel olarak göstermek amacıyla düzeltme ve değiştirmelerle. Inden-Nicholas ve O'Flaherty'nin ifadeleri, elbette, Hinduizm'e ilişkindir, ama en azından bu açıdan Budist görüş de hiç de farklı değildir. "[Budist] evren hiyerarşik tabaka düzeni içinde yaşayan varlıklarla doludur. İnsanlar ortalarda bir yerdedir... Onların üstünde çeşitli sınıflardan tanrılar ve ruhlar, altında hayvanlar, hayaletler ve cinler vardır. Bu dünyanın üstü cennet, altı cehennemdir. İktidar, zenginlik ve uzun yaşam sıralamada yukarı doğru gittikçe artar. İyilik yapma güç ve eğilimi de öyle. Ama her düzeyde, kaçınılmaz biçimde yaşamın tatminsizliklerini anımsatan ölüm vardır. Ölüm farklı düzeyler arasında hareketlilik sağlar. Her yerde, daima ölüm ve yeniden doğum vardır. Birinin doğumdaki yeri *karma* ile belirlenir. *Karma* basitçe 'eylem' anlamında Sanskrit bir sözcüktür, ama bu mekanik anlamı kazanmıştır... Bütün bunlar her türden Hindu ve Caynacı tarafından kabul edilir – bütün Hint temel din sistemleri tarafından. Ama Budizm kavramı ilk kez bütünüyle etikleştiren sistemdir. Budistlere göre, karma yalnızca ahlaken iyi ve kötü eylemlerden oluşur, öteki tür, örneğin ritüel eylemlerden değil." Gombrich, *Precept and Practice*, s. 68.

47) *Manu*, VIII, 5, kodu yaklaşık olarak İÖ ikinci yüzyıl ile İS ikinci yüzyıl arasına yerleştiren Lingat, *Classical Law of India*, s. 4'ten alıntı.

ve hem de özel görevlerin özel kurallarla yükümlenen özel kişilerle vücut bulduğu yerel somut biçimiyle daima oradadır.[48] Gardiyanlarının yapması gereken ona gardiyanlık etmektir, böylece o da onlara gardiyanlık eder. Ve bu tür gardiyanların başı veya en azından sömürge yönetimi onu yarı yerinden edene kadarki başı, yalnızca bir skolastik olan hukukçu değil, kraldır. Hint hukukunu zorlu Hint bağlamına yerleştiren temel ilke, kralın *dharma*sının *dharma*yı koruduğudur.

Büyük, küçük veya orta (ve bazılarının gerçekten de çok küçük olabildiği akılda tutulmalıdır), kralın kritik yeri, Hint yargı hükmünün, İslami hükümdeki normatif tanıklık gibi, karakteristik özelliği ve onun kadar kader belirleyici olmasıdır. Çünkü genel *dharma*nın uyum yaratıcı "eğer/öyleyse" paradigmasıyla "meğerki/o saikle" paradigmasının sonuç üretici somut kuralının belirlenmesi arasındaki bağı kuran, uygun bilgeler, keşiş veya brahminler tarafından danışılmak üzere kendisine başvurulan kraldır. Kralsız, *arajaka* bir toplum, "Balık Kuralı"na tabi kalan hukuksuz, *adharma* bir toplumdur. Bireyin, doğal kodlarla ve onlardan kaçınmak için baştan çıkarıcılıklarla dolu bir dünyada kendi doğal koduna uyabilmesi, kralın korumasına bağlıdır. *Mahabharata*'nın açıkça ifade ettiği gibi, bütün *dharma*lar kralın dharmasına dayanır – "her şeyin yüreğinde *raja-dharma* vardır".[49]

48) *A.g.e.*, s. 3, Manu'dan. *Dharma*'nın bağlantısızlık anlamı –sözcük etimolojik olarak Latince *firmus*'la, *terra firma* da olduğu gibi "katı", "sert", "kalıcı" anlamıyla ilişkilidir– *Mahabharata*'da (*Śāntip.* 109, 59, *a.g.e.* 3, d.n. 2'den alıntı) olabileceği kadar açık ifade edilir: "*Dharma* evrenin işlerliğini sağlayan ilkedir." Terimin bu özel anlamı (*svadharma*) için bkz. Davis, *Rank and Rivalry*, "Sonsöz": "*Dharma* birey veya bireyler grubuna ve toplumun bütününe uygun doğal ve ahlaki davranışı anlatır. Bir yönüyle (...) bireyin bulunduğu fiziki-toplumsal cemaatle tanımlanır, çünkü her [bu tür topluluk] öbüründen bazı yönleriyle farklı bir yaşam geleneğine sahiptir... [Bireyin] *dharma*sı, ayrıca, bir yönüyle (...) yaşanan zamanla tanımlanır çünkü her [topluluk] kendine özgü ve benzersiz bir tarihe sahiptir ve aynı [toplulukta] bile doğru ve uygun görülen davranış zamana göre değişmeden kalmaz. Ve *dharma* [ayrıca] bir yönüyle insanın kendi nitelikleriyle (...) ve yaşam sahnesiyle tanımlanır, çünkü bireyler için kendi doğa ve fiziki-ahlaki olgunluğuna göre uygun olan davranış farklıdır. Zaman, mekân, nitelikler ve yaşam sahnesi (...) her bireyin ve birey grubunun *dharma*sının tanımlandığı dört değişmezdir. [Onların] *dharma*sını oluşturan özel davranışlar benzer biçimde sabit değildir, çünkü zamana ve mekâna, aynı zamanda ve mekânda yaşayan bireylere göre ve insanın kendi ömrü boyunca farklılık gösterirler." Genel ve özel *dharma* arasındaki karmaşık ilişkilerin tartışması için bkz. O'Flaherty, *Origins of Evil*, s. 94 vd.

49) Lingat, *Canonical Law of India*, s. 208. Ayrıca, bkz. Hoadley ve Hocker, *Introduction to Javanese Law*, s. 14: "Dharmanın özel kuralları ancak Kral'ın iradesinin uygun biçimde gerçekleşmesi ve *Raja-dharma*nın dünyada [klasik hukukta] bütün öteki görevlere önceliği

Fakat imparatorluk havasına rağmen –yalnız hukuk kuramında değil, göreceğimiz gibi, karar verici yargının pratik uygulamasına da egemen bir havadır bu– Augustus tarzı bir kavram değildir bu. Çünkü burada hukuk egemenin emirlerinin ifade edilişi değildir; egemenin emirleri, uygun emirler olduğunda, herhangi bir kişinin eylemlerinin uygun eylem olduğunda hukukun ifade bulması olduğu gibi, bir eylem türünden ibarettir. Adil kralın davranışı, Lingat'ın ifade ettiği gibi, hukukun resmedilmesi gibidir; David Wyatt'ın ifade ettiği üzere, hukukun vücut bulması, M. B. Hocker'in ifade ettiği haliyle, onun simgesi, David Engel'in ifade ettiği gibi yasalaşmasıdır.[50] Sorun elbette kralların gerçekte adil olmaması

varmış gibi sağlanır" (italik orijinaldedir). Ayrıca, bkz. Rocher, "Hindu Conception of Law", s. 1294: "Dharmanın, Batı uygarlığı hukuk kategorisinin daha önemli rol oynayan bu yönleri merkezi kral figürüyle birleştirilir". *Arājaka* ve "Balık Kuralı" için bkz. Lingat, *Classical Law of India*, s. 207 ve Derrett, *Religion, Law and the State*, s. 560.

50) R. Lingat, "Evolution of the Conception of Law in Burma and Siam", *Journal of the Siam Society* 38, 1980, 9-31; R. A. O'Conner, "Law as Indigenous Social Theory", *American Ethnologist* 8, 1980, 223-37'den alıntı; D. K. Wyatt, *The Politics of Reform in Thailand*, New Haven, 1969, s. 8, D. M. Engel, *Law and Kinship in Thailand During the Reign of King Chulalongkorn*, Ann Arbor, 1979, s. 3'den alıntı; M. B. Hocker, *A Concise Legal History of Southeast Asia*, Oxford, 1978, s. 31; Engel, *Law and Kingship*, s. 8.

Wyatt metni gene Budist ve Hindu kavramsallaştırmasının benzerliğini ortaya koyar: "Brahman *Devarāja*, tanrı olarak kral kavramı, kralı Hukukun vücut bulması yapacak biçimde değiştirilirken, Budist ahlak ilkelerinin egemenliği onun da Hukuk karşısında ölçülü olmasıyla teminat altına alınmıştır. Bunun etkisi, Kmer İmparatorluğu'nda (yani Kamboçya'da) Brahmanların mutlakıyet yönetiminin despotik aşırılıklarına karşı denetim uygulama girişimleri olmuştur."

Burada ortaya çıkan – sömürgeci Hollandalıların yararlı bir etnomerkezcilikle *Voorindiç* ve *Achteriniç* dedikleri asıl Hindistan'la Güneydoğu Asya'nın Hintlileşen bölgeleri arasındaki "farklılaşma" sorunu üstünde de durulmalıdır. Kralın, L. Dumont'un Hindistan için "sekülerleşmiş tip" [yani, kendi kurbanı olamayan ama önüne bir rahip "alan" (...) ve *o zaman* rahip karşısında hiyerarşideki öndelik konumunu kaybeden, kendisine yalnız iktidarın kaldığı rol] dediğinden (*Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*, çev.: M. Swainsbury, Chicago, 1970, s. 67-68, italikler orijinal) farklılaşan rol, Güneydoğu Asya'da "ilahi", "yarı-ilahi" veya "örnek kral" tiplerine dönüşür (bkz. Engel, *Concise Legal History*; O'Connor, "Law as Indigenous Social Theory"; G. Coedés, *The Indianized States of Southeast Asia*, çev. S. B. Cowing, Kuala Lumpur, 1958 ve Geertz, *Negara*, s. 121-36). Bu ayrımın iki yönde biraz aşırı gitmesine ek olarak, Hint-içi karşılaştırmaların yararı ne olursa olsun, Hint hukuk dünyası ile başkaları arasında yapılan karşılaştırma karşısında önemi çok azalır. Coedés'in "Hintlileştirme özünde, Hinduist veya Budist kültleri ve *Purānālar* mitolojisiyle belirlenen ve *Dharmasāstralara* uyumla ortaya çıkıp Sanskrit diliyle ifade edilen Hint kraliyet kavramı temeli üstüne örgütlü kültürün yayılması olarak anlaşılmalıdır" formülü (*Indianized States*, s. 15-16), konunun en doğru özeti olarak göründüğünden, Hindistan dışında (ve gerçekte orada da) tanımlandığında "Hintlileşme" derecesinin eşitsizliği göz önüne alınıp hep sıkıca akılda tutulmalıdır.

veya tesadüfen adil olmalarıdır. İslam dünyasında tanıklığın güvenilirliği terimleriyle çevrelenen konu –"eğer/öyleyse" hükümlerinin "meğerki/ o saikle" görüşleriyle doğrulanması– Hint dünyasında kralların doğruluğu sorunudur. Birinde simgelenen yalan, gerçeğin inkârı, çıkarcılık ve düşüncesizlikle ötekinde simgelenir.

Yöneticinin kendi *dharma*sını gerçekleştirecek biçimde düşünceli olmasının sağlanması, ötekilerinin de *dharma*sını koruyacaktır ve böylece bütün toplum *dharma* olan kozmik denge içinde bulunacak ve sadece hukukun gerçekleşmesiyle belirlenmeyip hukuku bilmekten ibaret olanların *dharma*sı da gerçekleşecektir. İktidar kullanan, cezalandırıcı ile öğrenimin ustası, arıtıcı arasındaki ilişki –Balililerin dediği üzere, kardeşin ağabeyle, öğrencinin öğretmenle, geminin dümenciyle, kamanın kabzasıyla, orkestra enstrümanının sesle kurduğu ilişki gibi– herhalde bütün geleneksel Hint uygarlığının en incelikli ve anlaşılması güç ilişkisidir.[51] Pratik hüküm verme alanında, devletten yerelliğe kadar her düzeyde, konunun özüdür. Ruhban sınıfının, Hindular için Brahminler, Budistler için keşişler, küçük konularda daha düşük rütbeli din hocalarının, kral, prens, efendi veya yerel görevlinin tutkularını ve bencilliğini *dharma*

51) Geertz, *Negara*, s. 37, 126, 240. Klasik Hint metinlerinde benzer imgeler vardır: Öğrenim görmüş kişi, "anlayan", iktidar kullanan, "yapan"dır; birincisi "entelekt", ikincisi "irade"dir; saray rahibi "kralın beynidir" vd. (Lingat, *Classical Law of India*, s. 216, 217). Hindistan'da öğrenimli kişi/kral ilişkisindeki genel görünüm için bkz. Lingat, *Classical Law of India*, s. 215-22; Dumont, *Homo Hierarchicus*, s. 71-79; L. Dumont, "The Conception of Kingship in Ancient India", *Religion/Politics and History in India*, Lahey, 1970, s. 62-81. Güneydoğu Asya için bkz. Geertz, *Negara*, s. 36-37, 125-27.

Kralın *dharma*sının bir parçası kabul edilen cezanın (*daòda*) (sözlük anlamıyla "sopa", "asa") uygulanması ile öğrenim görmüş kişininkinin bir parçası olduğu kadar ikisi arasındaki ilişkinin de *dharma*sı ("[Brahminler] [kral] tarafından yürütülecek ve asinin ona göre cezalandırılacağı kefareti öğütlerler", Lingat, *Classical Law of India*, s. 66; Budist formülü kefaret ve arıtma kavramları açısından farklıdır) olarak kabul edilen kefaret, *prāyascitta* (sözlük anlamıyla "birincil düşünce", "bulmak için düşünmek") yoluyla arıtmanın uygulanması arasındaki fark, bu ilişkinin hukuki boyutlarını anlamak açısından merkezi bir önem taşır. "Hint geleneğindeki iki güç arasındaki ilişkiyi anlamak için Hıristiyan İki Kılıç kuramıyla bir benzerlik aramak boşunadır. Evet, Brahmin, konu ritüel ve (...) kefaret olduğu zaman efendidirler. Ama onun etkisi, gerçekte, dinsel yönü kadar siyasal yönü de, kral etkinliğinin bütün alanlarına yayılır. Burada kendi alanında işlev sahibi olan, biri kutsal, öteki laik iki ayrı iktidar yoktur. Seküler iktidarın kendi eylem gücü vardır ama o, uygulanmasının başarılı olması için yönlendirilmesi gereken kör bir kuvvettir. Kral, Brahminlerin öğüdünü küçük görürse, yalnız görevinde başarısız olmakla kalmaz, kötü yönetim riskini de çağırmış olur", *a.g.e.*, s. 214-218; ayrıca bkz. s. 50, 61-67, 232-37. Cava için bkz. Hoadley ve Hocker, *Introduction to Javanese Law*, s. 227-28.

yolunu izlemek için dizginlemesi olasılığı, tesadüfi bir irade konusu olmaktan çok, yerleşik bir adalet ilkesi benimsenmesi olasılığında yatar.[52]

Bunu sağlamak için, egemenin gurur damarına karşı birçok yol vardır; Derrett'in açıkladığı gibi, "kral *dharma*sını kralların da üstüne" koymak için, ruhban sınıfı sarayda şiiri yüceltir, saray ritüelinin dışında durur ve saray ahlakını ayıplar.[53] Ama hukukun yönetimi söz konusu olduğunda, iki düzenek özellikle önemlidir: kraliyet *dharma*sının tedvini ve öğrenimli danışmanların kraliyet mahkemelerine dahil edilmesi.

Kraliyet görevinin, toplumun davranış düzenini onu rahatsız edenlerin cezalandırılması yoluyla düzenleyecek biçimde tedvin edilmesi, Manu'nun on iki bölümünden tam üçünü bu konuya ayırdığı klasik Hint'te de bulunur. Ama Güneydoğu Asya'da bu konu daha da açıkça geliştirilmiştir ve en iyi örneği (veya belki en iyi tanımlanmışı) herhalde Tayland *Thammasat*'ında görülür.[54] Dünyanın ve insanın tarihini, hukukun gelişimini ve kralların kökenini anlatmaya koyulan *Thammasat* "bireyle devletin ilişkisini tanımlar ve yöneticinin eylemlerinde uyacağı normları bildirir".[55] Yirmi yedi veya bazı aktarmalarda otuz dokuz başlıkta saray hukukundan işkenceye, cezalardan tanıklığa ve "halkın [rütbelere]

52) Bencillik (kendi adına gayrı meşru bir duygu olmayan, çekiciliği ancak görev duygusunu bozduğunda böyle olan *artha*) öğretisi, duyarlılık (*karma*) gibi, klasik Hint düşüncesinde *dharma* kadar gelişmiştir ve bütünüyle onun gelişimine adanmış risaleler vardır. Bkz. Dumont, *Homo Hierarchicus*, s. 165-66, 196, 251-52; Derrett, *Legal Systems*, s. 96-97; Lingat, *Classical Law of India*, s. 5-6, 145-48, 156-57 ve kralın hüküm verme işleviyle ilgisi için 251-54. Bencilliğin –orada, *pamrih*– Cava siyasal kuramındaki rolüne ait bir tartışma için bkz. B. R. O'G. Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture", *Culture and Politics in Indonesia*, yay. haz.: C. Holt, Ithaca, 1972, s. 1-69: "...Görevlilerin devletin iyiliği için çalışırkenki doğru tavrı, kişisel dürtülerden uzak durmak olmalıdır... [iktidar sahibinin] *pamrihi* gerçekten de kendi nihai çıkarına yönelik bir tehdittir çünkü kişisel, dolayısıyla özel, tutkulu ve önyargılı olana düşkünlük içsel dengesizlik ve kişisel yoğunlaşmanın ve iktidarın dağılması demektir." Tayland için bkz. O'Connor, "Law as Indigenous Social Theory", s. 233-34: "Modern Tailer, dizginlenmemiş bencilliği (...) insanı geniş anlamıyla topluma bağlayan kozmik ve kraliyet hukukuna, geleneklere ve hukuk türü disipline göre ahlaken aşağı kabul ederler." Engel, *Law and Kingship*, s. 7-8; ayrıca, bkz. L. Hanks, "Merit and Power in the Thai Social Order", *American Anthropologist* 64, 1962, 1246-61.

53) Derrett, *Legal Systems*, s. 99.

54) Manu için: Rocher, "Hindu Conceptions of Law", s. 1294; Lingat, *Classical Law in India*, s. 222-32. *Thammasat* (Sanskrit *Dharmassastra*'nın Tai çevirisi) için: Engel, *Law and Kingship*, s. 1-8; Hocker, *Legal History*, s. 25-35; Lingat, *Classical Law in India*, s. 269-79; Lingat, "Evolution "Of the Conception of Law"; O'Connor, "Law as Indigenous Social Theory".

55) Engel, *Law and Kingship*, s. 3.

ayrılmasına", borç, miras, hırsızlık, tartışma ve hilekârlığa kadar her şeyi kapsar.[56] Engel'in dediği gibi, o, "geleneksel Tayland'da kraliyet hukukuyla meşruiyetin temel ifadesidir" ve Burma, Kamboçya ve Cava eşdeğerleri gibi, bağlı olduğu konumun etiğini tanımlayarak kralın hüküm verme rolünün meşruluğunu ortaya koyar:

> "[Kendisi prens olan modern bir Tai bilimadamının yazdığı] *Thammasat*'a göre, ülküsel monark istikrarlı biçimde on krallık erdemine sahiptir, daima yaygın beş öğüdü uygular... *Thammasat*'ı öğrenmeye gayret eder ve adalette, yani ona düşen bütün hizmetlerde, zararlı davranışlarda yanlışı doğrudan ayırmak, doğruyu ve gerçeği yüceltmek, adil araçlar dışında zenginlik edinmemek ve devletinin refahını yalnızca bu araçlarla korumak için dört ilkeye bağlı kalır."[57]

Ama, gizemli Doğu'da, saydam Batı'da olduğu gibi, anayasalar, ne kadar ayrıntılı olsalar da, yazıldıkları bağlamın kurumlarından daha iyi değillerdir. Yürütme erki üstünde yargı denetiminin ortaya çıkacağı yer, mahkemelerin kurulmasının –kimsenin umamayacağı, herkesin hayal edeceği gibi– teminat altında olduğu yerdir.

Hint dünyasında, sömürge rejimleri onları karma bir başarıyla standartlaşma girişiminde bulunmadan önce var olan mahkeme türleri, uygulamayı amaçladıkları kurallar, kuralları geçerli kılmayı amaçladıkları gruplar ve onlara vermek istedikleri meşruiyet kadar çeşitli ve çoktu. Ama öğrenimli kişilerin adalet dağıtması ve iktidar sahiplerinin yürütme gücüne sahip olması ilkesi yaygın görünüyor. Hindistan'da geniş bir kast ve kastlar-arası kurullar hiyerarşisi vardı; "küçük krallıklar" denen küçük-racaların "egemen kast"ı ve büyük bölgelerin hanedanlarından oluşan yüce mahanda-racalar çeşitli sınıflardan din hocalarının istediği gibi hizmet görüyorlardı. Tayland'da otuz çeşit bakanlık mahkemesinin

56) Hocker, *Legal History*, s. 26-27.

57) Engel, *Law and Kingship*, s. 5; Prens Dhani Nivat, "The old Siamese Conception of the Monarchy", *Journal of the Siam Society* 36, 1947, 91-106. Kraliyet fermanlarının *Thammasat*'a dahil edilişi için "pozitif hukuk" öğeleri içerdiği söylenebilir, fakat bunlar da, gene de, genel dharma kavramı içinde değerlendirilmektedir ve onun ifadeleri olarak görülürler. Bu konuda ve Lingat'ın ferman dahlinin Güneydoğu Asya kavramı olarak "doğal hukuk"tan ciddi bir kopuş oluşturduğu görüşünün ("Evolution of the Conception of Law") kısmi doğruluğu için bkz. O'Connor, "Law as Indigenous Social Theory", özellikle s. 225-27'de bu bağlamda doğal/pozitif ayrımının yararından haklı olarak kuşku duyduğu bölüm.

yarattığı bir karışıklık vardı ve bakanlıkların kendileri gibi yargı açısından yanlış tanımlanarak Budist olduğu kabul edilen bu ülkede, hukuki konularda danışmanlık yapan, bir düzine Brahminin görev yaptığı bakanlıktan tavsiye alıyorlardı. Endonezya'da, değişen türlerde ve yetenekte hukuki uzmanların bulunduğu, yerli efendinin maddi gözetimi altında yüzlerce büyüklü küçüklü saray mahkemesi vardı. Her yerde *grundnorm** işliyor, gene Hint metinlerinde dördüncü yüzyıl kadar erken bir tarihte ifade edildiği gibi, ülküsel hüküm işleyişinin canlı örneğine göre, "insan [*dharma*ya] göre yargıç tarafından mahkûm ediliyor ve kral tarafından cezalandırılıyordu".[58]

Bu işleyişin özel kurumsal yapısı ne olursa olsun, onun açısından uygun olduğu düşünülen davalar ne olursa olsun ("Regreg'e karşı Köy

* *Grundnorm*: Hukuk felsefecisi Hans Kelsen'in türettiği, hukuk sisteminin kurucu, temel normu anlamında Almanca terim. (ç.n.)

58) *The Minor Law Books: Narada and Brihaspati*, çev.: J. Jolly, Oxford, 1889, s. 235'teki *Nārada-Smṛti*, M. C. Hoadley, "Continuity and Change in Javanese Legal Tradition: The Evident of the Jayapattra", *Indonesia* 11: 95-109, s. 97'den alıntı.

Rocher'nin dediği gibi "[Kadim] zamanlardaki gerçek hukuki uygulamayla ilgili hemen hiçbir şeyin bilinmediği" ("Hindu Conception of Law", s. 1302) Hindistan için daha yakın zamanlara ait yararlı malzeme B. S. Cohn, "Some Notes on Law and Change in North India", *Economic Development and Cultural Change* 8, 1959, 79-93'te ve özellikle onun "Anthropological Notes on Disputes and Law in India", *American Anthropologist* 67, 1965, 82-122'deki makalesinde ve bir Fransız Cizvit olan Jean Venant Boucher'nin onsekizinci yüzyılda "Pondicherry'den Fransa'daki bir ulu kişiye" yazılan etkileyici mektuplarında bulunabilir ("Father Broucher's Letter on the Administration of Hindu Law", çev.: L. Rocher, baskıda). Dördüncü yüzyılın Güney Hindistan-Sanskrit melodramı, Kral Şudraka'ya atfedilen ama sarayındaki bir (rahip?) şair tarafından yazılmış olması daha muhtemel *The Toy Cart* (çev.: P. Lai, *Traditional Asian Plays*, yay. haz.: J. R. Brandon, New York, 1972, s. 14-114,) kraliyet iktidarı ile hukuk öğreniminin çatışmasının özellikle iyi yansıdığı bir dava sahnesi içerir (özellikle s. 96'daki "yargıç"ın –yani başkanlık eden "naip" veya "danışmanın– davayı açan konuşmasına bkz.). Geleneksel Hint işleyişi hakkında metne dayanan görüşler için bkz. Lingat, *Classical Law in India*, s. 69-70, 254-56. Tayland için, Engel, *Law and Kingship*, s. 60-63. Endonezya için, Hoadley, "Continuity and Change"; Hoadley ve Hocker, *Introduction to Javanese Law*, s. 26-28; F. H. Van Naersen, "De Saptopaitti: Naar Aanleiding van een Teksverbettering in den Nāgaraírtāgama", *Bijdragen tot Taal-, Land –en Volkenkunde* 90, 1933, 239-58; Th. G. Th. Pigeaud, "Decree Jaya Song, About 1350 AD", *Java in the Fourteenth Century: A Cultural History*, 4 c., Lahey, 1960-63, 4: 391-98 (orijinal metin 1: 104-7'de, çev. 3: 151-55'te); Geertz, *Negara*, s. 241-244. Burma veya Kamboçya daha az bilinmekle veya ele geçer olmakla birlikte, mevcut işleyişle ilgili olarak bkz. Maung Htin Aung, *Burmese Law Tales*, Londra, 1962 ve S. Sahai, *Les Institutions politiques et l'organisation administrative du Cambodge ancien VI-XIIIe siècle*, Paris, 1970.

Kurulu"nun gösterdiği gibi fazlasıyla değişken bir konu) ve toplumsal yaşama etkisi ne olursa olsun (bütün krallar güçlü olmadığı ve hiçbirinin gücü her yerde geçmediği için daha da değişken bir konu), hitap ettiği merkezi, delil teşkil eden sorunlar ne eylemlerin yarattığı durumlar ne de onların sonuçlarıyla ilgiliydi, onların tipleriyle ilgiliydi. Yani, yargı düzeyine getirilen *dharma* ve *adharma* soruları, özel bir davranışın, görev davranışının yüce sınıflandırmasının yerel değişkesinin neresine girdiğini belirleme sorunuydu. Klasik İslami mahkeme konuyu karşılaştırmalı biçimde ifade eder ve, kuşkusuz biraz abartırsak, ahlaki karakteri araştırarak ve de tanıklık takıntısıyla olguyu ortaya koymaya çaba gösterirken, Hintli ahlaki tür araştırması peşinde ve hüküm takıntısıyla onu ortaya koymaya çalışıyordu. Engel (Tayland için konuşarak, ama konu geneldir), "[Geleneksel Hint] yargısının özü özel yanlışlara ilişkin kanıtları eleme sürecinin adaleti değildir," der, "bireyin var oluşunun toplam değerine yönelik son yargının yerindeliğidir."[59] Son yargı krala aittir, oturan bir aslanla gösterilen ölüm tanrısı Yama adına kraliyet yargısı mührüyle mühürlenir.[60] Yerinde olup olmamaları, üyelerin evrensel zorunlulukları yerel yönetimle uyumlaştırmaları ve konuya dikkat edebilmesi için krala getirebilmelerine bağlıdır.

Davayı karar verilebilir kılmak için bu ayırt edici davanın iskeletini çıkartma kipi, efsanevi yargıçların geleneksel hukuk masallarında açıkça görülür ve gerçek dava kayıtlarının yokluğunda bunlar klasik hüküm verme işleyişindeki "meğerki/o saikle" tarzıyla ilgili elimizdeki tek kaynaktır. Güney Hindistan kaynaklı bu iki masal onyedinci yüzyıl Cizvit misyoneri Jean Bouchet tarafından aktarılmıştır ve Brahman jüri üyesi Mariyātai-rāman arketipiyle özellikle çok şey anlatmaktadır.[61]

Bouchet'nin "Süleyman'ın yargısıyla ortak bir yönü var" dediği ama gerçekte neredeyse tam tersinden anlaşılmış ilk masalda zengin, çok eşli birinin iki karısı vardır. İlkinin, çirkin kadının bir oğlu vardır, ikincisi kısırdır, ama çok güzel olduğu için kocası onu yüceltirken birinciyi küçük görür. Kıskançlıktan çıldıran birinci kadın intikam almayı düşünür. Her-

59) David Engel, *Code and Custom in a Thai Provincial Court*, Tucson, 1978, s. 5.

60) *A.g.e.*, s. 4. "Yama [klasik Hindu-Budist kozmolojide] daima adaletle ilişkilendirilir, ölümün tanrısının başka bir adı olduğu söylenir; adalet kavramının kendisini kişileştirir.

61) Bouchet, "Letter on the Administration". Öyküler, ayrıca, hafif farklı değişkeleriyle P. Ramachandra Rao, *Tales of Mariada Raman, 21 Amazing Stories*, Londra (?), 1902, s. 5-10, 43-47'de de yer alırlar, Rocher, *a.g.e.*'de.

kesi eylemleri ve sözleriyle oğlundan ne kadar memnun olduğuna, oğlunun her şeyi olduğuna ve bütün güzelliğine rağmen kısır kadının kendisini çok kıskandığına ikna eder. Sonra, çocuğu boğazlar ve cesedi uyuyan rakibinin yatağının yanına koyar. Ertesi sabah, oğlunu arıyor gibi yaparak, ikinci kadının odasına koşar, cesedini "bulunca" ağlayarak, "Bu kötü bir kadın! Bakın benim oğlum var, kendisinin yok diye gazabından ne yaptı!" diye dışarı koşar. Kalabalık birikir, ikinci kadına yüklenir, "bir kadının kendi oğlunu öldürmesi mümkün değildir", hem de o kadar sevdiği oğlunu.

Mariyātai-rāman çağrılır ve soru sormadan iki kadını da dinler ve "masum olan (...) bu toplantı salonunda benim dediğim şekilde yürüyecek" diye kararını açıklar, bu fazlasıyla uygunsuz bir biçimdir. Suçlu kadın kabul eder – "gerekiyorsa yüz kere yürürüm"; masum olan itiraz eder – "asla yürümeyeceğim, (...) bir kadına yaraşmayan böylesi bir iş yapacağıma yüz kere ölürüm daha iyi". Mariyātai-rāman ikinci kadının masum, birincinin suçlu olduğunu açıklar, çünkü *dharma*sının görünmekte olan ölümü kabul edecek kadar bilincinde olan bir kadın çocuk öldürmek kadar *adharma* bir işi yapmayacaktır, oysa *dharma* karşısında kayıtsız olan, kendi oğlu da olsa onu öldürebilir.

İçerik bakımından (en azından bizim bakış açımızla) daha inanılmaz olan ikinci öykü *dharma*nın ontolojik yönünü ortaya koyar, gerçeklikle içiçeliğini daha canlı biçimde aktarır. Çok kuvvetli oluşuyla tanınan bir adam bir öfke anında karısını terk eder. Sonra bir tanrı onun biçimine girer ve karısının yanına yerleşir. Birkaç ay içinde, gerçek koca, öfkesi yatışmış halde döner ve kimin kim olduğunu çözmek üzere dava Mariyātai-rāman'a intikal eder (kral kendi yargıçları tıkanınca onu çağırtır). Gerçek kocanın kuvvetini bilen Mariyātai-rāman, iki adama da kocaman bir taşı kaldırmalarını emreder. Gerçek koca çeker, asılır ve taşı ancak birkaç santim kaldırır. Sahtesi taşı tüy gibi başının üstüne kadar kaldırır ve kalabalık, "kuşku yok, gerçek koca bu" diye bağırır. Yargıç ise ilki lehine karar verir, olağanüstü gücüne rağmen, o, insan için mümkün olabileni yapmıştır, ikincisinin yaptığı ancak bir tanrının yapabileceği iştir.

Ama, gene de, yalnız aldatıcı tanrılar veya ruhani yargıçlar değil, ama mutlak krallar da –"bütün altın çekirge ve arılar"– imgelemden bütünüyle değilse de, en azından adalet yaşamının kurumlarından çıktılar. Hindistan'da, önce Batılı işleyişle Hindu geleneğinin tuhaf bir bileşimi olan ve Anglo-Hindu hukuku denilen bir sistem, sonra da ne kadar umutsuz olsa da yarı reformist yarı eskiyi canlandırıcı bir tedvin

deneyimiyle Bağımsızlık döneminin hukuku geçerli olmuştur. Tayland'da tahtın önderlik ettiği reform hareketi (mühür aslana binen ölüm tanrısı kralken kraliyet simgesine sarılmış Roma adalet terazileri biçimine çevrilmiştir) parlamenter devrimle tamamlanmıştır. Endonezya'da Hollandalıların dayattığı çok ırklı devlet mahkemesi sisteminin peşinden Sukarno Cumhuriyeti'nin kültürcü ideolojisine bağlı olarak mahkemeler birleştirilmiştir. Bütün bunlar her şeyi kökten değiştirmiştir ve bu konuya makalenin sonuç bölümünde biraz daha eğileceğim.[62]

Evet, Derrett Hindistan hakkında görüş bildirir, ama hukuk sisteminin iki bin yıl süreyle yerli jürilerin, iki yüzyıldır da Avrupalı ve Batı'da öğrenim görmüş Hintlilerin elinde olduğu Güneydoğu Asya hakkında da bunu yapabilirdi. Hiçbir şey bütünüyle değişmiyor, özellikle de hukuk duyarlılığı.[63] Seküler veya değil, hukuk da davalık olabilir. Ama mekânsız asla.

Bağlılık hissedenler için *adat*'ın ne anlama geldiğini açık biçimde kavramanın önündeki engeller, bizim *hakk* ve *dharma*yı anlamamızı zorlaştıranlardan daha korkutucu değilse de, biraz daha farklıdır, çünkü zorlukların çoğu Batı işidir: Hukukçuların tozu hukukçuların gözüne kaçıyor. Avrupa ve Amerikalı karşılaştırmalı hukuk araştırmacıları İslami ve Hint yargı düzenini yönlendiren fikirler üstüne –onların ahlak dışı, arkaik veya büyülü biçimde etkileyici olduklarını– düşünmüş olabilirler ve daima yazılı düşüncenin geleneklerinden gelişmiş olduğunu gördükleri bu fikirlerin, bir başka medeni veya örf hukuku kavramsallığı terimleriyle hüküm vermenin niteliğinin anlaşılmasının zor olduğunu kavramışlardır. Ama köy yaşamının ortak rutin ortamında keşfedilen *adat*, çok daha tanıdık, rahatça anlaşılabilir bulunmuştur. Yerel kuralların karışımı, açıkça sanatsız ve çoğunlukla yazısız olan *adat*, bildik "âdet"tir.

"Âdet" sözcüğüne, alışkanlığa indirgenerek antropolojide yapılan haksızlık herhalde yalnızca düşüncenin uygulamaya indirgendiği adalet

62) Modern Hindistan ve Güneydoğu Asya hukuku üstüne yazın, elbette, yoğun ve eşitsizdir. Hindistan için bkz. J. D. M. Derrett, *Introduction to Modern Hindu Law*, Bombay, 1963 ve onun çalışması *Religion, Law and State*; Tayland için Engel, *Code and Custom* ile *Law and Kingship*; Endonezya için D. S. Lev, "Judical Institutions and Legal Customs in Indonesia", Holt, *Culture and Politics*, s. 246-318'de. Burma ile Kamboçya hakkında malzeme bulmak daha zordur, ama bkz. Hocker, *Legal History*, s. 150-152 (Burma) ve 166-68 (Kamboçya). Genel değerlendirme için bkz. M. B. Hocker, *Legal Pluralism: an Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*, Oxford, 1975.

63) Derrett, *Legal Systems*, s. 83.

tarihine yapılanlarla aşılmıştır. Ve *adat* araştırmalarında olduğu gibi, iki yanlışlık birleştiğinde, sonuç, popüler adalet çalışmalarında görülen ve en iyi halde gelenekçi denilebilecek görüşe yol açar, yani kullanım her şeydir. *Adat* "âdet" olduğuna göre, ona eğilen hukukçu-etnograf için, tanımı gereği en fazlasıyla yarı-hukukidir, geleneksel kuralların geleneksel olarak geleneksel sorunlara uygulanmasıdır. Sorun, dışarıdan ithal edilen akılcı hukuk lehine onun bir kenara mı konulması gerektiği yoksa sistem ve kesinlik yeteneği göz önüne alınarak akılcı hukuka mı dönüştürülmesi gerektiğidir. Geçen yüzyılın ortalarından bu yüzyılın yaklaşık ortalarına kadar, Batılaştırıcı Batılı hukukçular ile Batılaştırma karşıtı Batılı hukukçular –ilki İngiliz, Hollanda veya Amerikan kodlarını Malezya hukukunun şu veya bu parçasına bütün olarak sokmak için baskı yaparken, ikincisi yerli âdetlerin şu veya bu değişkesinin ayrı yerel hukuk dünyaları kurması için bastırır– arasındaki mücadele bilimsel tartışmaya egemen olmuştur ve (geniş anlamıyla anlaşıldığı düşünülen) *adat*'ın yapısı ve geleceği unutulmuştur. Bu savların erdemleri ne olursa olsun (ikisi lehine de söylenecek çok fazla şey ve ikisi aleyhine de söylenebilecek daha da fazla şey vardır), sonuç, tartışmanın en yoğun olduğu ve Batı karşıtlarının en etkin olduğu Antiller'de en fazla olmak üzere, *adat*'ı hukuki duyarlılık biçimine ait bir terim olmaktan çıkarıp, "eğer/öyleyse" ve "meğerki/o saikle" hakkında özel bir düşünme yolu anlamına sokmuştur; örneğin *adat-recht* imparatorlukça saf dışı edilmesi ve hukuken yok sayılması veya sömürgeci devlet iktidarı tarafından resmen araştırılması, kaydedilmesi, ortaya konması ve desteklenmesi gereken bir tür ev işi *corpus juris* (veya, daha çok, onların bütün dizgesi) yerine geçen "geleneksel hukuk"tur.[64]

64) *Adatrecht* hareketinin Ledien Üniversitesi'nde toplanan ana figürleri, bu görüş çok önce başlamış olsa da genellikle kurucu sayılan Cornelius van Vollenhoven (bkz. *Het Adatrecht van Nederlandsche Indië*, 3 c., Leiden, 1918, 1931, 1933) ile B. ter Haar'dır (bkz. *Adat Law in Indonesia*, çev.: E. A. Hoebel ve A. A. Schiller, New York, 1948). "Adat Hukuku Komisyonu" tarafından, genel olarak medeni hukuk türünden, Leiden Okulu'nun egemenliği demeyelim ama sağladığı dürtü ile üretilen saha çalışmasına dayalı bir dizi adat hukuku elkitabı için bkz. *Adatrecht Bundels*, Lahey, 1910-55. Batılılaştırma karşıtları daha yaygındı (ve daha az akademikti), ama I. A. Nederburgh, *Wet en Adat* (Batavia, 1896-98) temsil edici bir örnek oluşturur. Genel değerlendirme için bkz. M. B. Hocker, *Adat Law in Modern Indonesia*, Kuala Lumpur, 1978. Leiden ortamından *adatrecht* fikrinin antropolojik bir eleştirisi için bkz. J. P. B. de Josselin de Jong, "Customary Law, A Confusing Fiction", Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut Mededeling, 80, Afd. *Volkenkunde*, no. 20, Amsterdam, 1948.

Adatrecht hareketi ve (kabaca Güney Tayland'dan Güney Filipinler'e kadar) kestirimle çeyrek kıtadaki eşdeğerleri, *adat* teriminin –denildiği gibi kökeni Arapça'dır– bulunduğu basit kategori tespiti ve kural tanımlayıcı olarak olgu toplayıcı anlamda elimizdeki en iyi hukuk etnorafyasının bir bölümünü üretmişlerdir; şuradaki miras ilkelerini, oradaki evlilik sınırlamalarını, öbür taraftaki toprak haklarını muhteşem ayrıntılarıyla onlarda buluruz.[65] Ama hukuk veya "halk hukuku"nun gelenek, geleneğin kullanım ve kullanımın onu temsil eden kral olduğu –gerekenin ve olanın çökmüş ortamı– varsayımıyla, adaletin ne olduğuna ilişkin yerli anlamı, toplumsal uyum olarak, düzenin ne olduğuna ilişkin ithal terimle Rechsstaat olarak yorumlamış, yani yanlış yorumlamıştır.[66] Bağımsızlıktan beri, şimdi baş aşağı olan modernleşmecilerin ağzında pelesenk olan *adatrescht* görüşü, azalan şevk ve yok olan etkisiyle sürmüş ve daha az yabancı görüşlere, ama milliyetçilik olduğundan belirli bir ülküleştirmeyle birlikte, kültür savunmasının romantik bahaneciliğine dönüşmüştür.[67] Daha fazla su yüzüne çıkmakla birlikte, adat'ın âdet olma-

65) Daha dikkat çekici örnekler şunlardır: G. D. Willinck, *Het Rechtslewen der Minangkabau Maleirs*, Leiden, 1909; J. C. Vergouwen, *The Social Organization and Customary Law of the Toba Batak of North Sumatra*, çev.: Scott-Kemball, Lahey, 1964; R. Soepomo, *Het Adatprivaatrecht van West-Java*, Batavia, 1933; M. M. Djojodigoeno ve R. Tirtawinata, *Het Adatprivaatrecht van Middle-Java*, Batavia, 1940; V. E. Korn, *Het Adatrecht van Bali*, 2. baskı, Lahey, 1932.

Adat, kökeni Arapça (*'ada*) olmakla ve genelde "alıştırma", "âdet", "kullanım", "uygulama" diye çevrilmekle birlikte, türetildiği kök, *'-w-d* "dönmek", "geri gelmek", "tersine çevirmek", "geri çekilmek" (*'aud* "gene" demektir) anlamlarını taşır ve Endonezya anlamına daha yakındır. Merkez İslami ülkelerde âdet için yaygın olan sözcük, zaten *'ada* değil, *urf*'dur, *'-r-f* "bilmek", "farkında olmak", "tanımak", "tanışık olmak" anlamlarına gelir.

66) ter Haar, *Adat Law, beslissingsrecht* kavramıyla (kabaca "yargıç yapımı" veya "teamül" hukuku) adat hukuku kuramının, Vollenoven'in daha Ortodoks elkitabı yaklaşımına karşı çıkan, ama medeni kural ve yaptırım tarzı "idari" görüşten fazla kopmamış, biraz töresel değişkesini geliştirmiştir (hatta hukuk raporları ve dava kararları bile ummuştu). Rechtstaat kavramının "Negara Hukum" başlığıyla bağımsız Endonezya'da sürmesi için bkz. Lev, "Judical Institutions", s. 258.

67) Savaş sonrası tartışmaların en iyi, en düşündürücü ve en uzun süreli ama ne de olsa köy yaşantısı hakkında biraz ütopyacı, belki hiçbir zaman olmamış "organik" bir topluma yönelik şehirli entelektüel nostaljisi taşıyan görüşü için bkz. Moh. Koesnoe, *Introduction Into Indonesian Adat Law*, Nijmegen, 1971; aynı yazar, *Report Concerning of Adat Law on the Island of Bali and Lombok, 1971-73*, Nijmegen, 1977; aynı yazar, *Opstellen over Hedendaagse Adat, Adatrech, en Rechts Ontwikkeling van Indonesië*, Nijmegen, 1977; aynı yazar, *Musjawarah, Een Wijze van Volksbesluitvorming Volgens Adatrecht*, Nijmegen, 1969. "Doğu Yolu"nun ülküselleştirilmesine ve tepkisel etnomerkezciliğe yönelik eğilimi olmayan diğer değerli tartışmalar için bkz. M. M. Djojodigeoeno, *Wat is Recht? Over de*

dığı ama bir bakış açısı olduğu, *volksgedachte* değil de *volksgebruik* olduğu kavranmış değildir.[68]

Son dönemde bu konuda görüş bildirenlerin en iyilerinden biri olan Mohamed Koesnoe, *adat*, "Endonezya halkının doğruluğa verdiği anlam üstüne temellenen yaşam biçimidir" diye yazar – ve anahtar kelime "doğruluk"tur.[69] Çünkü, *adat*a göre, hüküm verme çabası (bazı iddiaların aksine, hüküm vermektir), bütünüyle, ruhsal uyumu, bir tür evrensel sükuneti, oydaşma sürecini, karara ilişkin ve toplumsal anlaşmanın kamusal sergilenişi olarak adaletin kesinleşmiş tanımlanışına çevirmektir. Yargı, burada, Regreg'in durumunda gördüğümüz gibi, iddiaları ortaya koymaktan çok, eylemleri olağanlaştırma sorunudur.

Tanım düzeyinde, yaşamın dışsal alanlarında sakin bir anlaşma vızıltısıyla içsel olanda sabit bir durgunluğun egemen olduğu şeylerin tek adil dünyası görüşü, davranışa ilişkin, kurumsal ve imgeleme ilişkin ifadelerin bütün aralığında kendisini gösterir. Kayıtsız yakın-benzerler bulutu –*patut* ("uygun"), *pantas* ("elverişli"), *layak* ("yakışır"), *cocok* ("münasip"), *biasa* ("olağan"), *laras* ("uyumlu"), *tepat* ("yatkın"), *halus* ("yumuşak"), *luwes* ("esnek"), *enak* ("hoş") her biri kendi semantik eğilimlerinden ayırt edici imalara geçer (*laras* müzik terimidir; *enak* tatma duygusuyla

Aard van het Recht als Sociaal Proces van Normeringen, Nijmegen, 1969, "norm yaratma"nın toplumsal temelleri açıkça ifadesini bulur; R. Soepomo, *Kedudukan Adat Dikumudan Hari*, Plakata, 1947, kurulacak modern devlette adat hukukunun geleceği ince ince değerlendirirler. Nijmegen'de savaş sonrasında adat hukuku araştırmaları üstünde yoğunlaşmanın (ayrıca bkz. M. A. Jaspan, *The Redjang Village Tribunal*, Nijmegen, 1968; G. van den Steenhoven, *The Land of Karenda*, Nijmegen, 1969; H. W. J. Sonius, *Over Mr. Cornelius van Vollenhoven en het Adatrecht van Nederlands-Indië*, Nijmegen, 1976), Hıristiyan misyonerliğiyle ilgisi yoktur (ama İslam egemenliğine direnişle ilgisi olabilir) fakat sonuçta ilgi buradan, anlaşılan o ki, van den Steenhoven'in etkisiyle Leiden'e taşınmıştır.

68) Gene, von Benda-Beckmann'ın, *Property in Social Continuity* istisnasıyla: "*Adat* Endonezya takımadaları halkının üstüne dünyalarını kurdukları simgesel evrendir (...) *adat* âdet demek değildir...", s. 113, 114. Sözlükçesinde, sözcük, "gelenek, âdet, hukuk, ahlak, siyasal sistem, hukuk sistemi" olarak tanımlanmıştır ve "muaşeret" ve "ritüel"in atlanması dışında yerindedir. Ben, elbette, bana aitse de, izleyen formülleştirmelerde bu çalışmadan (ve d.n. 66'daki Koesnoe'den) çok yararlandım. Doğu Afrika'da uygulanan "geleneksel hukuk"un benimkiyle uyuşan genel değerlendirmesi için bkz. Fallers, *Law Without Precedent*.

69) "...'Adat' adalah tatanan hidup rakjat Indonesia jang bersumber pada rasa susilanja." Koesnoe, *Indonesian Adat Law*, s. A9. (İngilizce çeviriyi –*a.g.e.*, s. A8– değiştirdim, çünkü bana yerelliği kavrayamayacak kadar akademik ve "etik" gibi kavramları içermesiyle biraz gevşek geldi.)

ilgilidir)– günlük yaşamın söylemini yumuşak bir ahlak rüzgarıyla sarar.[70] Fazlasıyla özel ve sıklıkla epey karmaşık olan geniş bir kurumlar envanteri, işte, siyasette ve kişisel ilişkilerde işbirliğini sağlar ve kültürel olarak anlam kazanan ve pek iyi tanımlanamayan değer-imgelerin –*rukun* ("karşılıklı anlaşma"), *gotong royong* ("ortaklaşa yüklenmek"), *tolong-menolong* ("karşılıklı yardımlaşma")– altında toplanarak toplumsal etkileşimi bağlı olduğu egemen gibi kuvvetle yönlendirir.[71] Ve onun egemenliğindeki her yerde, popüler günlük hayat, pirinç evlilikleri, köy temizliği, cemaat yemekleri gibi unsurlarla arasındaki derin karışım olan metinsel simgelerle belirlenmiştir.[72] Genel uyumun eğer/öyleyse görüşü olan "gerekirlik" burada ne mutlak emrin evrensel gerçekleşmesi, ne de kozmik görevin zamana bağlı edimidir; topluluk uyumunun sessiz mükemmelliğidir.

İşlerin bu ideal durumu, elbette, başka bir yerde olduğundan daha fazla umulan bir durum değildir; insan, kıvılcımların yukarı uçması gibi, hata yapmak ve bozmak için doğar. En azından toplumsal uyuma ve bireysel tekamüle doğru yönelmek, uyumsuzluk ve baş dönmesine doğru onlardan uzaklaşmamak gibi pratik bir görev, bir hüküm, konuların düzenlenimi olarak *adat*ın içeriğidir. *Adat*, gerçekten, ne olduğunu bulmaya yarayan teknik veya yargıcın kararının içerdiği yöntemlerden çok, karar verme düzeneği, işlemin gerçek anlamıyla işlem, dikkatleri kendisinde toplayan süreçtir. Yalnızca sonucun şiddeti açısından atipik olan (ve bu açıdan bile bütünüyle öyle değildir) Regreg vakasının gösterdiği gibi, *adat* hükmü ancak muaşeret adı verilecek, sabır, titizlik ve yerel oydaşmanın incelikli biçimleri karşısında heyecanlanmadan hareket etme konusudur. Sonunda, önemli olan, zihnin birliğinin, basit bir çözüm

70) "Malezya"da bu tür terimler bir yerden ötekine farklılaşır. Yukarıdakiler biraz Cavalıdır. Bazılarıyla ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Koesnoe, "Over de Operationele Beginselen voor het Oplosen van Adatrechtsgeschillen", kendisinin *Opstellen*, s. 39-40'ta.

71) Böyle genel normatif fikirleri, bu tür kurumlarla ilişkili ahlaki kavramlar yerine özel kurumlar sanmak yanlışı bazen "adat hukuku ilkeleri"ni ayırt eden bir kuram oluşturma yönünde biraz skolastik çabalara yol açmıştır ve böylece bunların anlamları sabitlenmiştir. Toplumsal olarak daha gerçekçi bir tartışma için bkz. R. R. Jay, *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Madjokuto*, Cambridge, Mass., 1969 ve R. M. Koentjaraningrat, "Some Social-Anthropological Observations on Gotong Rojong Practices in Two Villages of Central Java", Ithaca, 1961.

72) Bu konularla ilgili olarak elbette geniş bir yazın vardır. Özel bir örnek olarak bkz. benim, *The Religion of Java*, Glencoe, III, 1960, I. Kısım, s. 11-118.

olan kararın kendisinde, anlaşmaya vardıktan sonra kopan alkış tufanında değil, tarafından üretildiği kamusal işleyişte gösterilmesidir. Korunması gereken doğruluğun korunduğu gösterilmelidir.

Başvurulan işlemler temelde tartışma süreçleridir, doğruluk temelde söylemsel doğruluktur. Oybirliği veya en azından görüntüsü, her şeyin konuşulması, zor konularda tekrar tekrar konuşulması ve çok değişken bağlamlarda, verili ve yerleşik tarzda konuşulmasıyla sağlanır. Hukuk, burada, gerçekten de, veciz bir bilimdir – uyarıcı atasözlerinin, ahlaki sloganların, Polonious türü basmakalıp konuşmaların, birinden öbürüne geçen didaktik edebiyatın zikri ve edepsizlik ve erdem üzerine değişmeyen benzetmelerin akışı – hepsi yatıştırma ve ikna etme amacına yönelik olarak tasarlanmış bir tarzda devreye girerler. Uzun, otuz beş satırlık bir alıntı, Batı Sumatra (yani Minangkabau) şiirinde, bir anne, evlendikten sonra *adat* kararlarının verildiği çeşitli yerel kurullara çağrılan oğluna, bu tarzın basit bir örneği olmasına rağmen, özel kültürel vurgularda bulunarak, nasıl davranması gerektiğini konusunda öğütlerde bulunuyor:

...Ah benim sevgili oğlum
kurula çağrılırsan cevap vermelisin,
davet edilirsen gitmelisin.
olur da çağrılırsan,
bir kurul şölenine,
gitmeden önce yeterince ye,
bir şeyler de iç,
çünkü bir şölen veya ziyafette
yemenin içmenin katı kuralları vardır
oturmanın ve dikilmenin adabı vardır.
Orada bütün kibarlığını göstermelisin,
kim olduğunu hiç unutmadan.
Her konuda kibar ol
ve kuralları unutma,
betel veya sigara verirken bile.

Sonra senin konuşma sıran geldiğinde,
daima dediklerine dikkat et;
tatlı konuşma iyiliğin niteliğidir.
Daima doğruyu söyle
bütün kibarlık biçimlerini gözeterek,
insanların duygularını anlamaya çalışarak.

Konuşurken alçakgönüllü ol,
daima kendini küçümse.
Doğruyu yaptığından emin ol
ve tutkularına hakim ol.
Kurul üyesi ilkeleriyle yaşamalıdır,
konuşması *adat*a uymalıdır
doğru yolu izlemelidir
– dalgasız deniz gibi sakin,
rüzgârsız ova gibi emin,
yüreğinde bilgisi kuvvetli,
yaşlıların öğütleriyle zihni dolu.[73]

Bu türden işlemlerin geçerli olduğu dizge, çok yönlü, Regreg'in durumunda olduğu gibi ev içi işlerden köy toplantılarına kadar uzanan geniş bir aralıkta değişken ve, sonunda, toplumsal olarak gösterilebilen bir oybirliği içinde, doğru zihinlerin doğru toplantısı biçiminde, dizgeler kadar çok isim altında gerçekleştirilir.[74] Gerekirlikler göz ardı edilir veya sonuçlar yok sayılırsa (Regreg konusunda da görüldüğü gibi) doğal veya ruhsal felaket imgeleriyle de bağlantısız değildir. Ama işin özü, evet, *adat*a ait onaylanmış sözlerin, kalıpların, deyimlerin ve mecazların ikna edici kullanımıyla görüşleri bir araya getirerek doğru bulguların –koşulların ve ilkelerin aynı anda doğrulanmasının– düşünülmesidir. Bir başka Minangkabau formülünün, bir tür atasözü şiirin özlü biçimde dile getirdiği gibi:

73) H. Johns, (yay. haz. ve çev.), *Rantjak Dilabueh: A Minangkabau Kaba. A Specimen of the Traditional Literature of Central Sumatra*, Ithaca, s. 113-16. Johns'un çevirisini etnografik ayrıntıları açıklamak veya bütün metin içindeki kullanımını tanımlamaktan kaçınabilmek için değiştirdim. Atasözlerinin, vecizelerin ve öteki "kalıp deyiş", "formül cümle"lerin vb. –yani retoriğin de– *adat* hükümleri içindeki (gene Minangkabau'da ama olgu olarak genelde) merkezi rolü için bkz. von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*, s. 114-15, 132-33.

74) Bağımsız Endonezya'da en tanınmışı Arapça'dan ödünç alınan *musjawarah*tır, "cemaat tartışması", "ortaklaşa inceleme" (bkz. Koesnoe, *Musjawarah*), ama biraz soyuttur ve ideolojileştirilmiştir; *mupakat* (gene Arapça'dan ödünç alınan ama daha derinden özümlenen) "anlaşma", "oydaşma", *setuju*, "bir yönde", *setahu*, "bir fikirde", *bulat*, "oybirliği", "mükemmel", *rukun*, "barışçıl uygulama" ve çok sayıda yerli terim, çeşitli durumlar için daha yaygın olarak kullanımdadır (bkz. örnek olarak Sasak *begundum*, "tartışmayla" için *a.g.e.*, s. 9-15; Minangkabau, *seizin*, "uyum" için von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*, s. 193).

Su bambu kamışlarını dolaşır,
Oydaşma uyumlu tartışmaları sarar.
Su bambudan akar
Gerçek insandan akar.[75]

Gene, ortaklaşa söylemin törensel sözcükleri ile biçimlendirerek özel durumların iskeletini çıkarmak ve onları aynı perdeden bir seste boğarak çözüme kavuşturmak kipinin farklı bir yargılama tarzı anlayışı bağlamında özelliğinin ne olacağı çok geniş bir sorundur. *Adat* tarzı hukuk duyarlılığı, mekanik işlemlere güçlü bir biçimde odaklanarak, dışsal müdahalelere karşı, en azından yerel özle yabancı düzenek arasındaki kısmi uyumun etkisinin görece daha kolay olduğu *hakk* ve *dharma*dan daha korunaksızdır. Ama, bu arada, yerel toplumsal örgütlenmeye kök salmış, yerel muhafızlarca korunan ve yerel koşullara uyarlanmış ve yerel simgelerle dokunmuş bu duyarlılık da aynı derecede kendisini yaşatır. Ve modernizmin eninde sonunda gelmesiyle geçip gittiği sanılan birçok şeyle birlikte –mollalar, kastlar, Japonya İmparatoru– gene de tuhaf bir direnç üretir.

Uzak fikirler için bu kadar yeter. Onlar hakkında söylenecek daha başka şey olmadığından değil, gerçekten de çok şey var. Ama benim niyetim, daha önce söylediğim gibi, normlarla olguların etkileşimi hakkındaki İslami, Hint ve Malezyalı kavramları *ex patria* davacılar için elkitabı biçiminde sıkıştırmak değil, onların kavram *olduğunu* göstermekti. Farklı toplumlardaki kural yapılarını karşılaştırarak çelişkilerin çözülmesi süreçlerinin farklılığını karşılaştırmayı görevlerinden biri sayan karşılaştırmalı hukukta temel yaklaşımlar bana biraz ana fikri kaçırıyorlar gibi geliyor: Birincisi, sıradan yaşamın kavramsal ve ahlaki dağınıklığı karşı-

75) Von Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity*, s. 115; orijinali M. Nasroem, *Dasar Filsafah Adat Minangkabau*, Cakarta, 1957, 56'dan alıntılanmıştır. Gene çeviriyi, (daha) olağan terimlerle karşılamak üzere değiştirdim. Şiir *bulek*, "yuvarlak" üstüne bir söz oyununa dayanır, su için (*bulek aie*) kullanıldığında "dolanmak", "çevresinden geçmek" ve "bulaşmak" anlamlarına, söylem (*bulek kato, kato-* "sözleri") için kullanıldığında "oybirliği" anlamına gelir. Von Benda-Beckmann'ın çevirisi şöyledir: "Su bambu kamışın çevresini dolanır/ Sözler (kararlar) *mupakat*'ı (oydaşılan görüşü) çevreler/ Su bambu kamıştan akar/ Gerçek insanla ortaya çıkar (insan ona köprü olur)." Orijinali şudur: *Bulek aie dek pambuluah/ Bulek kato dek mupakat/ Aie batitisan batuang/ Bana batitisan urang.*" *Urang*, genel olarak, Avustronezyalı bir kavram olarak, sayı ve cinsiyet göstermez, "erkekler" veya "insan(lar)" olarak da anlaşılabilir.

sında hukukun analitik bütünlüğünü savunma adına hukuku aşırı özerk biçimde ayrı ve kendi içinde "hukuki sistem" olarak görme çabası; ikincisi, onun, çıkarları yürütmek ve iktidar çelişkilerini yönlendirmek üzere ayrım gözetmeyen, pragmatik olarak düzenlenmiş toplumsal düzenekler derlemesi olarak siyaset üstü görülmesi.[76] Hüküm verme tarzı "hukuk" denilen *hakk*, *dharma* ve *adat* tarafından tasarlanan *Anschauungen* projesi çevresinde toparlansa da toparlanmasa da (kural meraklıları bunları aşırı informel, çatışma meraklıları aşırı soyut bulacaktır), benim isteğim dışında, bunun önemi çok azdır. Önemli olan, onların imgelem güçlerinin belirsiz olmamasıdır. Bunlar davranışları sadece düzenlemez, inşa da ederler.

Bu imgelemci veya inşa edici ya da yorumlayıcı güç, bireylerin ayrı ayrı yeteneklerinden çok, kültürün ortaklaşa kaynaklarına kök salmış (benim bu tür konularda aslen her yerde aynı olduğunu düşündüğüm, bir hukuk geni olduğundan kuşkulandığım) bu güç hakkında karşılaştırmalı hukuk veya adalet, mahkeme ya da hüküm verme araştırmaları, bana göre, dikkatini eğitmelidir. Benim hukuk duyarlılığı dediğim, yerleşik kuralların karar vermek üzere uygulanabilmesi için karar konumlarının (ve elbette kuralların da) idrak edildiği yöntem ve tutum, bildirilen uyumsuzlukların oluştuğu yerdir. Ve antropologun yerel görüşleri yerel bağlamlara oturtmaya tutkun olduğu yer de, mahkeme üyesinin karşısındaki davalarla belirleyici çerçevelerin buluşacağı ve ikisinin birbirini destekleyeceği yer de burasıdır. Bu denemenin sonunda, modern dünyadaki hukuki birbirine karışmayla (daha yerinde bir sözcük düşünemiyorum) ilgili genel sorunla bağlantılı olarak bunun böyle olduğunu göstermekten çok, bunu kabul etmenin sonucunun ne olduğunu anlamaya çalışacağım.

III

Hukuk, dediğim gibi, yünçuvalı* misali bir retorikle kodlanmış hak iddialarına karşı olarak, yerel bilgidir; yalnızca yer, zaman, sınıf ve kullanım

76) Bu ikisine paradigma adını veren ve ikincisinin ancak hafifçe değiştirilmiş bir değişkesiyle sonuçlanan bu iki yaklaşımın mükemmel bir eleştirel tartışması için bkz. J. L. Comoroff ve S. Roberts, *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago, 1981, s. 5-21. "Kural merkezli" paradigma için bkz. L. Pospisil, *Kapauku Papuans and their Laws*, New Haven, 1958; "işlem merkezli" olanı için bkz. Malinowski, *Crime and Custom in a Savage Society*.

* Yünçuvalı (*woolsack*): aynı zamanda Lordlar Kamarası başkanı için kullanılır. (ç.n.)

çeşitliliği anlamında değil, olanların yerel karakteristikleştirilişinin yerel imgelemle bağlantılandırılması anlamında ton olarak da yereldir. Bu karmaşık karakteristikleştirme ve imgelem, ilkeler bağlamında imgelemi biçimlendiren olaylar hakkındaki öykülere ben hukuk duyarlılığı diyorum. Bu, kuşkusuz, küçük bir belirsizlik olmanın ötesindedir, burada olan bitenin koruyucu azizi Wittgenstein'ın dediği gibi, belirsiz nesnenin gerçek resmi hiç de net değil, belirsiz bir resimdir. Denizi Constable ineği yapmaya çalışmaktansa, Turner gibi resmetmek daha iyidir.

Anlaşılması güç veya değil, böyle bir görüşün gölgeli etkileri çok daha az olacaktır. Bunlardan biri de, karşılaştırmalı hukukun somut farklılıkları soyut sıradanlıklara indirgeme konusu olamayacağıdır. Bir diğeri, onun farklı adlar altında tebdil eden özdeş olgular konusu olamamasıdır. Üçüncü olarak, ne sonuç çıkarsa çıksın, farklılıkların onun ilgasıyla değil, değerlendirilmesiyle ilişkili olmasıdır. Nihai özellik ne olursa olsun –*gulag* adaletinin evrensel egemenliği veya piyasa zihniyetinin nihai zaferi– yaklaşık hukuk birlikteliğinin gelenekler içinde veya (burada biraz göz ardı ettiğim üzere) dışında yükselen eğrisinden çok, daha fazla özelleşmesi söz konusu olacaktır. Hukuk evreni bir küre oluşturmak üzere sıkışmıyor, çok katlılık kazanmak üzere genişliyor; bizler omeganın çözümünden çok, alfanın çırpınışlarına doğru yönelmişiz.

Bir araya gelmekten çok her şeyin ayrılıp uçuştuğu görüşü (bugünlerde sadece hukuk değil, toplumsal değişimin genel yönü için de geçerli olduğunu düşündüğüm gibi), elbette, çağcıl toplumsal bilimlerde öncülük eden –dünya çok daha elem verici biçimde modernleşmektedir– öğretilere de karşıdır – Champs Elysées'deki McDonald's, Çin'deki punk rock ve Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a, gelenekçilikten akılcılığa, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya, statüden sözleşmeye doğru genel bir gidiş vardır, çok-uluslu işletmeler ve bilgisayar teknolojisiyle post kapitalizmin altyapısı çok geçmeden Tongalılarla Yemenlilerin zihniyetlerini ortak bir örüntü içinde yapılandıracaktır. Ve, aynı zamanda, hukukun toplumsal yetisi hakkındaki öncü bir görüşe, yani hukukun normatif oydaşmaya dayandığı görüşüne de karşı çıkar, en azından bundan kuşku duyar. Grant Gilmore, yedi yıl önce Storrs öğrencilerine verdiği derste, bu konuyu karakteristik bir özlülük ve güçle ortaya koymuştur. Şöyle der:

> "Hukukun bizimki gibi bir toplumda işlevi, aramızda genel bir oydaşma bulunduğu anlamına gelecek biçimde, çatışmaları çözecek düzeneği sağlamaktır. Eğer bu kabul yanlışsa, oydaşma yoksa, o zaman savaşa, iç çatışmalara ve devrime yöneliriz ve adaletin düzen içinde yönetimi geçersizleşir, top-

> lumsal doku tekrar bir araya gelene ve yeni bir oydaşma ortaya çıkana kadar, nostaljik bir kapris olarak kalır. Ama oydaşma var olduğu sürece, hukukun sağladığı düzeneğin kurumlarımızın değişime uyarlanabilmesini sağlayacak biçimde tasarlandığını, kaçınılmaz olarak süreklilik gösteren düzenli, tedrici ve insan ilişkilerinde olabildiğince akılcı bir işleyiş olduğunu düşünürüz."[77]

Benim sorunum, elbette, ne düzen, akıl, istikrar vb. umudu, ne de hukukun ne kadar iş görebileceğine ilişkin Amerikancı olmayan bir kuşkuculuk. Hukukun Egemenliği'nden söz edildiğini duymak, uluslararası çelişkiler için kurulan –"Arafat İsrail devletini dava ediyor"– Dünya Mahkemesi'nde hükümler verilmesinin geleceğin eğilimi olduğunu veya genel bir hukuk kuramı inşa etmeye girişmenin ebedi bir zaman makinesi inşa etmek gibi bir macera olduğunu düşünerek boğazımda bir şişkinlik hissetmekten başka sonuç vermiyor. Sorun, bir Müslüman söz konusu olduğunda Darü'l-harple Darü'l-sulh arasında dünyanın bölünmesi gibi çok haşin bir zıtlık, hukukun yalnız en az ihtiyaç duyulduğu yerde en güçlüsü, ateş harlanınca sönen damla olmasıyla kalmıyor, daha önemlisi, bugünlerde her şeyin oydaşma cephesinde aldığı biçime bakıldığında, hukuk modern yaşamın temel huzursuzluklarında bütünüyle marjinal kalıyor. Hukukun "bizim gibi bir toplumda" bile, işlev görmek için iyi dokunmuş bir toplumsal dokuya ihtiyacı varsa, bu yalnızca nostaljik bir kapris değildir, bütünüyle işi bitmiştir.

Neyse ki veya ne yazık ki, hukuk zihniyeti, ne tür bir toplumda olursa olsun, düzenden beslendiği kadar kargaşadan da besleniyor. Hukuk, davacılar biçimsiz kalabalıklar, iddialar ahlaki kızgınlıklar ve hükümler toplumsal programlar olduğunda veya diplomatların ele geçirilmesi ve bırakılması banka hesaplarının ele geçirilmesi ve bırakılmasıyla eşdeğer tutulduğunda, yalnız görece durgun sularda –suç eylemleri, evlilik uyumsuzlukları, mülkiyet aktarmaları– değil, fazlasıyla fırtınalı olanlarda da (şu an için somut bağlam içinde kalırsak) artan biçimde işlemektedir. Fırtınalı sularda daha kötü işlediğine kuşku yoktur. Ama oralarda da, ulusal alanda toplumsal dertler ve uluslararası alanda siyasal olanlar yetki ve eşitlik, meşruiyet ve adalet veya hak ve zorunluluk kavramlarıyla daha fazla belirlendikçe daha fazla işlerlik kazandığına da kuşku yoktur. Bütün diğer uzun süreli kurumlar gibi –din, sanat, bilim, devlet, aile– hukuk da onu ortaya atan kesinlikler olmadan ayakta kalmayı öğrenme sürecindedir.

77) Gilmore, *The Ages of American Law*, s. 109-10.

Hukuk düzeneğinin yalnızca öncelikle oydaşmanın toplumsal güçlerce güvence altında olduğu yerde ciddiyetle uygulanabilmesi kavramı, sanırım, hukuk görüşü açısından, Profesör Gilmore'un bildirdiği gibi, şu heyecanlı Stoacı Yargıç Holmes'tan, var olduğu topluluğun edilgen yansıtıcılığından kaynaklanır: "Hukuk [Gilmore'dan alıntı] yansıtır ama bunu toplumun ahlaki zekâsını belirlemek açısından yapmaz. Akılcı biçimde adil olan bir toplumun değerleri akılcı biçimde adil bir hukuka yansıyacaktır... Adil olmayan toplumun değerleri adil olmayan hukukuna yansıyacaktır."[78]

Bu hukuki işlere ilişkin biraz mecnunca görüşte kuşkusuz gerçeklik tohumundan fazlası var ve kesinlikle yetkili vicdanlar için çok yararlı. Ama hukukun, son aşamasına gelmiş bir toplumda ahlaka (veya ahlaksızlığa) yapılmış basit bir teknik ekleme oluşundan öte, daha eleştirel bir gerçeklik içerdiğini göz ardı edişi, inancın simgeselliğinden üretim biçimine kadar, onun etkin kesiminde yer alan öteki kültürel gerçekliklerden de oldukça uzak düşüyor. *Hakk*, *dharma* ve *adat*... *Ius*, *recht* ve doğruluk... Bulundukları toplulukları canlandırır (yani temsil ettikleri duyarlılıkları): Onları –gene birçok başka şeyle birlikte ve farklı yerlerde, farklı derecelerde– izin verirseniz adalet bakımından, vermezseniz insan olarak neyseler o yapar.

Hukuk, bizimki kadar teknokratlaştırılmış değişkesinde de, bir sözcükle, inşa edicidir, bir diğeriyle anayasaldır, bir diğeriyle düzenleyicidir. Nasıl türetilirse türetilsin, hükmü iradeleri disipline eden bir disiplin, görevleri sistematize etmekle yükümlü veya davranışları uyumlulaştıran uyum olarak –veya zımnen seleflerde, statülerde ve anayasalarda bulunan geçerli toplumsal değerlerden oluşan– bu kavram, toplumsal varoluşun bir tarzını (yoksa kültür mü demeliyiz), *virtu*sun erkeğin görkemi olduğu düşüncesini, paranın dünyayı döndürmesini veya papağan ormanının üstünde papağanlar papağanının bulunması gibi insanı tanımlamaya katkıda bulunur. Bunlar, kısmen, düzenin anlamı, yankıları değil, topluluğun hayalleri ne anlama geliyorsa, o anlamda kavramlardır.

78) A.g.e., s. 110-11. Gilmore, Holmes'un "bütün yargılama, tek, korkutucu bir ifadeye [indirgendiğinde]" alıntısının s. 49'da olduğunu söyler: "Mantıklı hukuk yapısının ilk gereksindiği şey, bir topluluğun, yanlış olsun doğru olsun, gerçek duyguları ve taleplerine karşılık gelmesidir." O. W. Holmes, Jr., *The Common Law*, yay. haz.: M. de Howe, Cambridge, Mass., 1963, s. 36. Bu düsturun, "duygu ve talepler"den bağımsız olarak (ve kendi adına üçüncü bir yön olarak "yanlış olsun doğru olsun" niteliği) "hukuk yapısı" özelliğiyle birinciliği alma derecesi, ikincisinin, inşa edilmiş bir yapı olarak birincisini doğrulaması derecesinde ölçülen bir "mantıklılık" oluşu, anlaşılan, Gilmore tarafından ve onun tanınmış selefleri tarafından fark edilmemiştir.

Bu iki önerme, hukukun yeri olmayan bir ilke değil, yerel bilgi oluşu ve toplumsal yapıyı yansıtmayıp veya en azından sadece yansıtmayıp inşa ettiği önermeleri bir arada alındığında, karşılaştırmalı araştırmalarının içermesi gereken biraz heterodoks bir görüşe, kültürel çeviriye götürür. Kurumsal sınıflandırmada bir tecrübe, toplumsal denetime ilişkin aşiret kurumlarının kutsanması veya *quod semper aequum et bonum est* araştırması olmaktan çok (hepsi, kendi adıma, benim sonuncusuna ilişkin fazla umudum yoksa da, bu yönleriyle savunulabilir etkinliklerdir), hukuka dönük karşılaştırmalı yaklaşım, burada olduğu gibi, varsayımları, ön gereklilikleri ve bir tür hukuk duyarlılığının karakteristik eylemlerinin çerçevelerini, ötekinin karakteristikleri adına formülleştirmek girişimi haline gelir. Veya, biraz daha pratik biçimiyle, normları temellendirmekle olguların temsil edilmesinin ilişkisinde (veya normları temsil edip olguları temellendirmede) olduğu gibi, odaklanılan sorun çerçevesinde, hermenötik *grand jetéyi* başarmaktır. Bu, elbette, Dante'yi İngilizleştirmek veya kuvantum kuramını genel kullanım için matematikten arındırmak gibi, mükemmel olmayan bir girişim, kanıtlamış olduğumu sandığım üzere, yakınlaştırma ve kaydırmadır. Ama, kendimizi kendi ufkumuzun sabitliğine çekmek veya inanılmaz nesnelerin mucizelerine gerilemek yanında, hepsi ortadadır ve işlerliği vardır.

Bu kullanımlar arasında, böyle bir yaklaşımla, hukukun, insan yaşamının öteki büyük kültürel oluşumlarıyla –ahlak, sanat, teknoloji, bilim, din, işbölümü, tarih (kendileri de artık hukuk gibi tekil, kesin veya evrensel olmayan kategoriler)– onların içinde kaybolmadan veya bir bakıma onların inşa edici gücünün hizmetine eklemlenmeden yeniden birleştirilmesi vardır. Hukuk için, diğerleri için olduğu gibi, modern yaşamın kırılma ve süreksizlikleri gücünü koruyacaksa, bir biçimde kavraması gereken gerçekliklerdir bunlar. Onları şurada veya burada kavrayıp kavrayamayacağı elbette fazlasıyla havadadır ve Holmes tarzı kötümserliğin bile bundan tatmin olması için yeterince neden vardır. Ama, her durumda, sorun, diğer kültür kurumlarından farklı değildir; uyuşmazlığı –"savaş, iç çatışmalar ve devrim"– idrak edebilirse gelişecektir. Kesin olan felaket, farklılığın orada olmamasını hayal etmek ve yok olmasını beklemektir.

Söylediğim gibi, bugünlerde, hukuki olsun veya olmasın, uyuşmazlık bulmak zor değildir: Er veya geç, farklılıklarla iç içeyiz. Ama aranabileceği iyi yerlerden biri uluslararası alandır; özellikle de, bana göre Üçüncü Dünya diye adlandırılması biraz kasıtlı olan alanda ve Üçüncü Dünya ile bu sınıflandırma başlığına atfen en azından nominal olarak hâlâ

Birinci Dünya olduğunu kabul ettiğim alan, yani Batı arasındaki etkileşimdir. Zor davaların, kötü hukukun çekiciliğine kapılan hukukçu ile bozulan geleneklerin ve kültürel uyumsuzluğun çekiciliğine kapılan antropolog burada farklı zevklerine hitap edenden fazlasını bulacaklar.

Hukuk açısından bakıldığı kadarıyla, bu serpilip gelişen düzensizlik iki ana kaynaktan türüyor: Basit değilse de kesinlikle kendi içindeki tutarlı veçhelerle oluşmuş hukuk duyarlılıklarının direşkenliği ve muhakkak hayran olunması veya daha derinden kavranması gerekmese de dünya çapında daha başarılı olan başka sistemlere has duyarlılıklarla karşı karşıya gelmeleri. Her Üçüncü Dünya ülkesinde –hatta Volta'da, Singapur'da– adaletin ne olduğu ve nasıl sağlandığı hakkındaki yerleşik kavramlarla *hakk*, *dharma*, *adat* hakkında daha düşünümsel olan ve modern yaşamın baskısının hukuki sürece dair her şeyi canlı tuttuğu ithal kavramlar arasında bir gerilim yaşanıyor. Bu, hukuk dilleri arasındaki bir karışıklık değil, basitçe bir geçiş, kısa sürede tarihi düzeltmelere yol açacak geçici bir yeniden düzenlenme. Bu, koşulların zorlaması.

Zora girdikçe, her türden başlık altında –"hukuki çoğulculuk", "hukuki göçler", "hukuki bağdaştırma", "dış hukuk" ("iç hukuk" karşısında), "hukukçu hukuku" ("halk hukuku" veya "geleneksel hukuk" karşısında)– tartışılmaya başlanmıştır ancak bu da çoklukla tartışmaların doğaçlama olduğunun kanıtıdır.[79] Ben "hukuki çoğulculuk"u kulla-

79) Bkz. örnek olarak M. B. Hocker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws*, Oxford, 1975; S. B. Burman ve B. E. Harrel-Bond (yay. haz.), *The Imposition of Law*, New York, 1979; M. Galanter, "The Modernization of Law", *Modernization*, yay. haz.: M. Weiner, New York, 1966, s. 153-65; aynı yazar, "The Displacement of Traditional Law in Modern India", *Journal of Social Isues* 24, 1968, 65-91; aynı yazar, "Hinduism, Secularism and the Indian Judiciary", *Philosophy East and West* 21, 1971, 467-87; B. Cohn, "Some Notes on Law and Change in North India", *Economic Development and Cultural Change* 8, 1959, 79-93; R. S. Khare, "Indigenous Culture and Lawyer's Law in India", *Comparative Studies in Society and History* 14, 1972, 71-96; A. St. J. Hannigan, "The Imposition of Western Law Forms on Primitive Societies", *Comparative Studies in Society and History* 4, 1961-62, 1-9; V. Rose, "The Migration of the Common Law: India", *Law Quarterly Review* 76, 1960, 59-63; J. N. D. Anderson, "Conflict of Laws in Northern Nigeria", *International and Comparative Law Quarterly* 8, 1959, 44-56; M. Rheinstein, "Problems of Law in the New Nations of Africa", *Old Societies and New States*, yay. haz.: C. Geertz, New York, 1963, s. 220-46; A. Watson, *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*, Edinburgh, 1974; J. H. Beckstrom, "Transplantation of Legal Systems: An Early Report on the Reception of Western Laws in Ethiopia", *American Journal of Comparative Law* 21, 1973, 557-83; M. A. Jaspan, "In Quest of New Law: The Perplexity of Legal Syncretism in Indonesia", *Comparative Studies in Society and History* 7, 1964-65, 252-66; S. Hatanaka, "Conflict of Laws in a New Guinea Highlands Society", *Man* 8, 1973, 59-73; A. A. Schiller, "Conflict of Laws in Indonesia", *Far Eastern Quarterly* 2, 1942-43, 31-47.

nacağım, bunun temel nedeni de insanı, farklılık olgusu dışında daha az bağlar görünmesi ve özellikle bütün olguyu, kimin kimi nerede, ne zaman, nasıl dolandırdığını içeren baskı tarihinde bir başka sayfaya indirgenmesi kavramından uzak tutmasıdır. Batılı hukuk tarzının Batılı olmayan bir bağlama sokuluş amaçları ne olursa olsun, ve de bunun genellikle insanseverlikle yapılmadığı görüşüyle bir derdim yokken, Üçüncü Dünya'da hukuk duyarlılıklarına ne olduğu sömürge sonrası polemikteki mütalaa kategorileri içinde pek fazla açıklığa kavuşturulmamıştır.

Uluslararası hukukla ilgili olarak da daha eşit (veya eşit görünen) bir çerçevede açıklığa kavuşturulmuş değildir. Böyle bir hukukun çeşitli özelliklerinin –elçilik kuralları, denizlerin serbestliği öğretileri, savaş esirleriyle ilgili kurallar– yararları ne olursa olsun, devletler arasındaki ilişkilerde bu özellikler dünya hukuki anlayış katalogunun asgari ortak belirleyicilerini veya bütün bunları sarmalayan evrensel öncülleri karşılayabilir ya da karşılamayabilir, ama dünya sahnesine kendi bakışımızın niteliklerini dayatır. Bu haliyle, belki dünyada sandığımızdan daha fazla zihinsel ortaklık var olduğunu sanmamıza veya sözcük çeşitliliğini görüş çeşitliliğiyle karıştırmamıza yol açması dışında, o kadar da kötü bir durum değildir (benim yerel verilerime göre, Lenincilerdense Jeffersoncu insan hakları kavramları daha iyi). Ama modern dünyada hukuki çoğulculuğun çiçeklenmesi ile ortaya konan ana sorun –yani, bu kadar karmaşık biçimde iç içe geçen farklılıklar karşısında hukukun işlevini nasıl anlamamız gerektiği– sınıfta öğretilen formüllerin geniş oranda dışında kalıyor.

"Çiçeklenme", ironik bir anlamı olsa da, hiç de güçlü bir sözcük değil. Belki her Üçüncü Dünya ülkesi, 1960'lardan itibaren (askerler bazı işleri basitleştirip bazılarını karmaşıklaştırmadan önce), bazıları Hıristiyan, bazıları Müslüman, bazıları da Pagan bağlamında işlev gören ama pastoral Galla'dan tarımcı Amharalara kadar yalnızca çelişen hukuk geleneklerine ev sahipliği yapmakla değil, yedinci yüzyıldan gelen Kayzer-Papalık emperyal koduyla, onuncu yüzyıldan gelen Maliki ve Şafi şeriat uygulamaları ve İsviçre ceza hukuku, Fransız medeni hukuku, denizcilik, ticaret ve ceza muhakemeleri usulü hukuku ve İngiliz sivil muhakeme usulü yasası ve (1957'ye kadar İngiliz kadroları olan) sivil Yüksek Mahkeme tarafından düzenlenen parlamenter yasamaya ve (eğer sözcük buysa, 1974'e kadar Mesih'in Aslanı'nın yönetiminde) Yüksek Emperyal Mahkeme tarafından düzenlenen kraliyet fermanlarına da sahip olmakla övünen Etiyopya'nın durumunda değil-

dir.[80] Ama bu kadar şaşırtıcı olmamakla birlikte, biraz dışarıdan, biraz içeriden, biraz seküler, biraz dinsel, biraz statücü, biraz geleneksel olan hukuki eklektizm bu dünyada genel bir durumdur.

Batı eğitimli hukukçunun böyle bir durumda ilk dürtüsü, sanırım, onu adli terbiyeye karşı bir küfür olarak ayıplamak ve de Batı eğitimli antropologun ilk dürtüsü de, onu kültürel tutum olarak açıklamaktır. Böyle bağnaz bir şamatada adına yakışır bir hükmün nasıl verilebileceğinin derecesiyle uygulamanın ne kadar toplumsal ağırlık taşıyacağının derecesi, elbette, farklı durumlarda farklı cevaplar oluşturan ampirik sorulardır. Ama geçerliliğini koruyan böyle bir sıkıntı, eğer sıkıntı denebilecekse buna, hiç de uyduruk veya önemsiz kabul edilemez. Kabul edilen kategorileri ve standart ülküleri özümlemek ne kadar zor olursa olsun, yozlaşmış toplumların duygusuz ürünleri olarak göz ardı edilmesi imkânı yoktur.

Gerçekten de, en azından benim için, konuyu ilginç yapan da bu zorluktur, çünkü uygulamalı hukukla ilişkili olgunun –"doğru nedir" konulu resimlerle "ne olmuştur" konulu hikâyelerin asla-ikili* olmayan karşılaşması– Batı'daki kutuplaşmasının, başka geleneklerde hüküm verme sürecini etkin biçimde tanımlamaktaki yetersizliğinin, bu gelenekler birbiriyle ve Batı'nın kendi geleneğiyle karıştığında ancak arttığını ortaya koymaktadır. Bu kutuplaşmaya dayanmak, artık sadece bir başka yerdeki hukuku çarpıtmak değil, alay ve matem bir yana, onun hakkında bir şey diyemeden kalmak demektir. Konuyu bazılarına biraz heyecan verici biçimde avangard, bazılarına ise basitçe modaya uygun (revaçtaki deyişle "yükselen") gelebilecek tarzda ifade etmek gerekirse, bizim yeni bir söylem sistemine, tabiri caizse dünyanın Etiyopyalarında olup biteni hukuk açısından kavramak için yeni bir konuşma tarzına

80) Hocker, *Legal Pluralism*, s. 393-94. 1974'teki iktidar değişikliğinden sonra, şimdi birçok askeri mahkeme kurulmuş olması dışında durum belirsizdir. Bol zamanları olduğu anlaşılan anayasa uzmanlarınca hazırlanan medeni yasa, 3.367 madde içeriyordu ve onu çağcıl dünyamızın en uzun metinlerinden biri haline getirmişti (*a.g.e.*, s. 399). Ben, elbette, "hukuki eklektizmin" Üçüncü Dünya'yla sınırlı kaldığını veya onun uzun bir tarihi olmadığını ileri sürecek değilim (bkz. Watson, *Legal Transplants*); yalnız bu durum şimdi orada özellikle önem taşıyor ve daha da önemli hale gelecek gibi görünüyor. Bu durumun patolojik olduğunu da ileri sürme arzusunda değilim, gerçekten de, bu, hukuki değişim sürecinin olağan bir parçası ("Bir hukuk sisteminin tarihi başka hukuk sistemlerinden yapılan hukuk malzemesi ödünçlemelerinin tarihidir...", R. Pound, Watson, *Legal Transplants*, s. 22'den alıntı).

* Asla-ikili (*never-twain*): Kipling'in "Doğu-Batı Baladı" şiirinde, ikisinin asla buluşamayacağını anlatan deyimleşmiş ifadesi. (ç.n.)

ihtiyacımız var, ama bu tür bir iş daima dönüşlü olduğundan, kendi aramızda tanımlananı yeniden tanımlayanı yeniden tanımlamamız gerekir.

Richard Rorty, yakınlarda çıkan *Philosophy and the Mirror of Nature* adlı eserinde bu açıdan –ben burada yerel bilgi sloganı altında hukuk için bölgesel tacizlerde bulunurken, tarafsız epistemoloji çerçevesine tam cepheden bir saldırı– her zaman talihli olmasa da, olağan ve olağandışı adını verdiği söylem biçimleri arasında yararlı bir ayrım getiriyor.[81] "Olağan" (benim istenmeyen çağrışımlardan kurtulmak için tercih edeceğim biçimiyle "standart") söylem, en azından ilke olarak, bize "ifadelerin çelişki olarak göründüğü her yerde" meseleleri nasıl halledeceğimizi ve anlaşmazlıkları nasıl çözeceğimizi söyleyen kurallar, varsayımlar, inançlar, kriterler, gelenekler dizgesiyle işleyen söylemdir.[82] Bu, bilimadamlarının genellikle sahip olduklarını hayal ettikleri (ve geniş bir soruşturma aralığı içinde gerçekten de sahip oldukları) ve edebiyat eleştirmenlerinin devamlı olarak uzun vadede umut verecek kadar yakınlaşıp az çok elde ettiklerini düşündükleri türden bir söylemdir. Ama, gene bu, Profesör Gilmore'un "anlamlı", yani rızaya dayanan prosedürle çelişmeleri "akılcı" biçimde çözüme kavuşturmasında egemen olan türdür – kendisinin de belirttiği gibi, elde edilmediği yer dışında kuşkusuz sonuç veren bir koşuldur. Olağan söylem için, Rorty, "anlaşmaya varmak için üstünde anlaşılan kriterlere sahip olan (bilimsel, siyasal, teolojik veya her neyse) her söylem" diyor.[83] Bu bir durum tasarımıdır:

> "...Arta kalan bütün anlaşmazlıklar, "bilişim-dışı" veya basitçe sözel veya geçicidir – daha fazlası yapılmakla çözüme kavuşturulabilir bir durumdur. Eğer bir sonuca *varılacaksa*, ne yapılması gerektiği konusunda bir anlaşmanın varlığı önemlidir. Bu arada, konuşmacılar –birbirlerinin akılcılığından tatmin olarak– farklılık üstünde anlaşabilirler."[84]

81) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979. Olağan/olağandışı söylemler örnek olarak s. 11, 315-22, 332-33, 357-65'dedir. Rorty'nin bildirdiği gibi, ayrım, Thomas Kuhn'un olağan ve devrimci bilim ayrımından alınıp biraz dönüştürülmüştür; bkz. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. baskı, Chicago, 1970; aynı yazar, *The Essential Tension*, Chicago, 1977.

82) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 316. Benim standart/standart olmayan ayrımını tercih edişim (Kuhn'un fazlasıyla siyasal anlam yüklü olağan/devrimci ayrımından geliştirimiş olan) olağan/olağandışı kullanımının biraz aşırı patolojik vurgusunu ve saf tipleri, dikotomi içeren ikilikleri ve mutlak zıtlıkları sevmememden kaynaklanmaktadır.

83) *A.g.e.*, s. 11.

84) *A.g.e.*, s. 316.

O zaman, "anormal" (veya standart dışı) söylem, "anlaşmaya varmak için üzerinde anlaşılmış kriter"in, iletişimin ve farklı görüşlerin, nesnel olarak değer biçildiği ve birbiriyle denkleştirildiği anlaşılmış bir çerçeve içindeki terimlerle değerlendirilmesinin çevresinde döndüğü bir eksenin örgütlenmesinin amaçlanmadığı söylemdir. Anlaşma umudu terk edilmiş değildir. İnsanlar sık sık fikir değiştirirler veya zihinleri başka biçimde işleyen bireylerin veya birey gruplarının neye inandığına ilişkin bilgilerinin sonucu olarak farklılıklarını yarıya indirirler. Ama "heyecanlı ve verimli anlaşmazlık" –senin ne dediğini anlamadıkça ne düşündüğümü nasıl bilebilirim– hiç de akıldışı bir süreç olarak tanınmaz.[85]

> "Olağan söylem neyin geçerli katkı olduğu, neyin soruların cevabı sayılacağı, neyin bu cevabı iyi bir tartışma veya eleştiri yapacağı üstünde anlaşılan törelere dayanılarak yürüyen söylemdir. Olağandışı söylem bu töreden habersiz veya ona aldırmayan biri söyleme katıldığında ortaya çıkar... Olağan söylemin ürünü, diğer katılımcılarca 'akılcı' bulunduğunda bütün katılımcılarca gerçek olduğunda anlaşılan ifadedir. Olağandışı söylemin ürünü saçmalıktan devrime kadar her şey olabilir..."[86]

O kadar dramatik biçimde ifade edilmediğinde, uyuşmazlığın kronik, muhtemelen daha kötüye giden ve kısa sürede ortadan kalkmayacak bir durumda yaşamak olduğu, pratik bir yöntem de olabilir. Burada felsefi konunun peşine düşmek istemiyorum, coşkuyla alkışlandıkları ve gözlemlendikleri bir dünyada daha fazla çözüme kavuşturulmaları zor. Sıkılmış olanı sıkanı sıkılmaya terk edebiliriz. Benim konum, hukukçuların ve antropologların çoğunun, onun varoluşunun *sine qua non*'u [mutlak koşulu] olarak kabul ettikleri – "temel olanlar üstünde anlaşma" (bu kez, Profesör Gilmore'dan daha çılgın bir başka Storrs öğretim görevlisinden, yani Yargıç Cardozo'dan alıntıyla), özellikle de eksik olduğunda hukukun neye benzediğidir.[87]

Buraya kadar, bizler, yani antropoloji kafalı hukukçular ve hukuk kafalı antropologlar söz konusu olduğunda, karşımızdaki konu, belirttiğim gibi, böyle bir durumun yarar sağlayacak, bilgilendirici bir biçimde nasıl tanımlanacağıdır: Hem onlar adına, hem de doğal hukuk sofuları, hukuki pozitivizmin basitlikleri veya hukuk gerçekçiliğinin kaçamakları

85) *A.g.e.*, s. 318.
86) *A.g.e.*, s. 320.
87) B. N. Cardozo, *The Growth of Law*, New Haven, 1924, s. 145.

artık pek işe yarar görünmediğine göre, dünyada genel bir olgu olarak hukuk sürecini düşünme ihtiyacımıza yaptıkları etki adına bilgilendirici bir biçimde. Bu, kuralsız konular hakkında öncelikle bizi onlara doğru çeken kuralsızlığı bozmadan kurallı biçimde konuşma işidir, daha önce değinildiği gibi, çok kuralsız bir iştir.

Bu kuralsız işe, "olağandışı söylem üstüne olağan söylemin bakış açısıyla çalışmak"a, Rorty'nin dediği gibi, "halen onu nasıl [tam olarak bilip de doğru biçimde] tanımlayacağımız, dolayısıyla [sistematik] bir açıklamasını nasıl yapacağımız konusunda bu kadar bilgisiz bir durumdayken olan bitenden bir anlam çıkarma girişimi"ne hermenötik denmiştir – Yunancası'nın teolojik bir geçmişte göründüğü, daha bildik ve o kadar yaygaracı olmayan bir adlandırmayla *yorum*, çoğumuz en azından daima sözünü ettiği için Herr Profesör'ün kibirle bir kenara koymaması gereken bir terim.[88] Gerçekten de, kendilerini etnografik vakalara kaptıran antropologlarla hukuki olgulara kaptıran hukukçular arasında incir çekirdeğini doldurmayan bir konuşmanın başladığı ve benim bu denemenin birinci bölümünde, acil ihtiyaç olarak genel sorunlarda değilse de tanıdık olanlarda birbirine yardımcı olabilmek üzere birbirine benzemeyen bu yerel aficionadoların* en pratik yol olduğu önerisinde bulunduğum yer burasıdır. Hukuki çoğulculuk hukukçuyu çeker çünkü hukukidir ve antropologu çeker çünkü çoğulluktur ve ikisinin de güvenle ötekine terk edemeyeceği türden bir olgudur.

Hukuki çoğulculuğun hermenötiği –Etiyopya örneğini ister Üçüncü, ister İkinci Dünya'da veya şimdi bir devlet, bir hukuk görüşü olarak bize daha da yaklaştığına göre Birinci Dünya'da akılcı bir biçimde anlaşılır gösterme girişimi– dolayısıyla, karşı, özgün, ayrı, garip olan her şeyin değer taşımadan ve tarafsız biçimde söylenebileceği, Rebecca West'in

88) Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 320. Rorty'nin olağandışı söylem hakkında olağan söylem için "hermenötik"i kullanması (ve olağan söylem hakkında olağan söylem için "epistemoloji"yi kullanması) kendi adına olağan değil ve ben de kendi adıma bunu onaylamaya hazır değilim. Oldukça standart hukuki veya antropolojik (veya edebi, veya teolojik...) yorumlara hermenötik demek de bana yerinde geliyor ve epistemoloji, Rorty'nin geleneksel bir form olduğu için ondan hoşlanmamasına katılmama rağmen, onun zıttı gibi değil, basitçe başka bir şey, bilgi kuramı gibi geliyor. Bu, benim gördüğüm biçimiyle terminolojik bir tuhaflık, ama, şu anki bağlamda özel bir önemi yok. Antropolojide çevirinin ne anlama geldiği hakkında benim görüşüm için bkz. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Culture*, s. 3-30.

* Aficionado: Taraftar, sadık izleyici. (ç.n.)

bir zamanlar, barış güvercinine saygısını göstermek için bir BM yayınında kırık İngilizce kullanması türünden mucizevi bir Esperanto'nun icadı anlamına gelmiyor. (Önde gelen hukuk antropologu Paul Bohannan'ın, umutsuzluğa kapılarak, ki haklı olabilir, Afrika hukukunun Afrika kavramlarıyla mı çözümlenmesi gerektiği konusundaki uzun tartışmada, bir zamanlar, anlaşılır bir ciddiyetle hepimizin böyle şeyleri FORTRAN'la yazmamızı önermesi gibi.) Hukuki çoğulculuğun hermenötiği, çoğu akademisyen için devrim anlamına gelebilecek biçimde, şu anda üstünde durduğumuz antropoloji ve karşılaştırmalı hukukta, kültürel heterojenlik ve normatif uyumsuzluk durumunda, olağan durumda onlara yabancı gelen konularda ikna edici yorumlara olanak verecek biçimde kurulu söylem kiplerinin genişletilmesidir. İkna standartlarının bizim olması gerekir –başka kimin olabilir ki– ama dünyada olan her şey federal üst mahkemenin kurallı dili veya aşiret etnografyası dışında kaldığında onları kavrayamayacak biçimde düzenlenmeleri gerekmiyor.

Kural dışı şeyleri çok kural dışı olmayan sözcüklerle ifade etmeye yönelik bu yarı Don Kişotvari, yarı Sisyphosça çaba (akılcı olmayan şey daha uzun sürer), özellikle hukuki çoğulculuk konusunda aydınlatıcıdır, çünkü yalnızca Üçüncü Dünya'nın karmaşıklığını gözlemleyenler değil, bu karmaşıklığın özneleri de kendilerini önlenemez biçimde ona doğru çekilmiş buluyorlar. Onlar da hukuk dünyalarını aşırı bütünleşmiş anlamlarıyla –dirilişçi, geleneksel, köktenci, devrimci, Batılı hukuk koduyla– kavrama çabasının onu gerçekçi biçimde temsil etmesiyle onu kavrama umudunu –fırsatçılık dışarıda tutulursa– tamamen terk etmek arasında istikrarsız biçimde gidip gelmektedirler. İçeriden bakıldığında konu dışarıdan bakıldığı kadar açık görülmüyor. Ve bir yönüyle hermenötik bir meydan okuma olarak görülen, bizim çok dilli diyebileceğimiz söylem, öbür yönüyle pratik, *içeriden* diyebileceğimiz bir yaklaşım oluşturuyor.

Endonezya'ya bakalım, özellikle de benim Etiyopya'dan daha iyi bildiğim Cava'ya. Avustronezyalı kökenden, şimdi Güney Çin'i ve Kuzey Vietnam'ı oluşturan yerlerden gelen insanların, İsa'dan önce bir veya iki milyon yıl evvel kimbilir kaç dalga halinde gelip yerleştiği bu coğrafya, Hint devlet yapısının özelliklerini taşır. Borobudur ve bütün diğerleri, beşinci yüzyıl civarından onbeşinci yüzyıla kadar Han iktidarından oldukça tek yönlü Çinli yerleşmecilere yataklık etmiştir; onikinci yüzyıldan itibaren, bazıları daha çok, bazıları daha az Ortodoks olan bu insanlar yoğun İslami misyonerliğe uğramıştır; adım adım, bölge bölge Hollandalılar tarafından sömürgeleştirilerek (İngilizlerin Napolyon Savaşları sıra-

sındaki kamulaştırma yetkisi ve sol yönelimli kesintisiyle) 1598'den 1942'ye kadar sömürge yönetimine bağlı olmuştur; 1942'den 1945'e kadar biraz hırpalandığı Japon ordusunun işgalinde kalmıştır; ve şimdi değişen derecelerde Amerikan, Doğu Asya, Avustralya, Avrupa, Sovyet ve Ortadoğu siyasal ve ekonomik çıkarlarına hedef olmaktadır – karşı karşıya kalmadığı hukuk duyarlılığı tarzı (herhalde Afrika ve Eskimo dışında) pek söz konusu değildir.

Hollanda Doğu Hint Adaları'ndaki hukuk düzenlemelerine *adat*ın *adatrecht* karşısındaki durumuyla ilgili tartışmayla bağlantılı olarak değindim. Temelde, bu, Hollanda hükümetinin taraflardan biri olduğu ve kendi adına hareket ederken son hakem sayıldığı "herkese kendi sistemi" dizgesiydi (ahlaki slogan "el elden üstündür"dü).[89] Temel ayrım yeterince ortada ve açıktı: Avrupalılar ile Avrupalı olmayanlar arasındaydı bu ayrım. Ama Avrupalı olmayan birçok kimse vardı ve Avrupalılar arasındaki dirençli modernleştiriciler, dirençli Oryantalistler ve dirençli yönlendiriciler arasında da çok sayıda anlaşmazlık bulunuyordu; ayrımın farklı taraflarındaki bireylerin birbirinin yaşamına müdahale edip bu doğrudanlığı dolaylılığa çevirdiği çok sayıda yol vardı.

Bu dolaylılığın tarihi de, elbette, uzun ve değişken bir tarihtir, arzulu yasal düzenlemeler ve siyasal manevralarla doludur. Ama bu yüzyılın ilk yıllarında az çok bir biçime veya biçimsizliğe ulaşmış ve Cumhuriyet de sonunda bunu miras almıştır: Üç ana hukuk sınıfı – Avrupalılar, Yerliler ve Yabancı Doğulular; iki ana mahkeme hiyerarşisi – biri yargı bürokratıyla dolu *Rechtsstaat* yönetimi, öteki yerli işleri uzmanıyla dolu sömürge yönetimi; bir dizi özellikli düzenleme ve özümlenemez pratikten çıkan özel vakaların sınıflamaları belirsizleştirmesi ve hiyerarşileri karmakarışık edişi.[90]

Sınıflandırma bağlamında işleri karmaşıklaştıran ana etken, toplumsal olarak her türden geçişli unsurun daima yarı-Avrupalı statüsüne

89) Hollanda Doğu Hint Adaları'nda hukukun gelişiminin genel betimlenmesi için bkz. J. S. Furnivall, *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge, İngiltere, 1944; Supomo, *Sistim Hukum di Indonesia Sebellum Perung Dunia II*, Cakarta, 1975; M. B. Hokcer, *A Concise Legal History of Southeast Asia*, Oxford, 1978, blm. 7; M. B. Hocker, *Legal Pluralism*, blm. 5; M. B. Hocker, *Adat Law in Modern Indonesia*, Kuala Lumpur, 1978, blm. 4; D. Lev, "Judical Institutions and Legal Culture in Indonesia", *Culture and Politics in Indonesia*, yay. haz.: C. Holt, Ithaca, 1972, s. 246-318.

90) Bütün bunların kısa, sistematik biçimde gözden geçirilişi için bkz. E. A. Hoebel ve A. A. Schiller, "Introduction", ter Haar, *Adat Law*. Ayrıca, bkz. H. A. Logemann, *Her Staatstrecht van Indonesië. Het Formeel System*, Lahey ve Bandung, 1955, s. 17-30. Mahkeme sistemi, gerçekte, sömürgenin "doğrudan" ve "dolaylı" yönetilen parçalarındaki farklı yönetim gereği bundan daha karışıktı; bkz. Hocker, *Legal Pluralism*, s. 275-77.

sızdığı Yabancı Doğulular kategorisinin geçirgen niteliği, "eğitimli" Endonezyalıların bazen Yerli olup bazen olmaması, iş yaşamı ve emperyalizm söz konusu olduğunda kuralların esnetildiği bir dizi incelikli kuralın varlığıdır. Hiyerarşi tarafında, ancak yarı yarıya denetlenen ve sömürge yönetimi tarafından yarıdan az kavranılabilen gelişmiş bir *şeri* mahkeme sistemi ve geniş bir *adatrecht* hukukçuları kadrosunun yaygın, bazen de biraz kavramsal, kültür alanı temelinde ondokuz *adatrecht* yargı kurumunda toplandığı *adatrecht* mahkemeleri vardı. Ayrıntılar bir yana, ne kadar canlı olsa da (Japonlar fahri Avrupalıdır; yeterince Hollandalı gibi yaşayan bir Yerli, Genel Vali'ye hukuken Hollandalı olmak için başvurabilir; Hollandalı kadınla bir Endonezyalı veya Çinli'nin evlenmesi veya tersi durumda, örneğin banka borcu gibi belirli bir ticari işlem için Avrupalı ve diğer konularda Yerli sayılırsınız), burada karşımıza çıkan şey kesinlikle çok da oydaşma içermeyen birçok hukukun yan yana oluşudur.

Her durumda, birincisi, üç yıl kadar süreyle hukukun tüfeğin namlusundan çıktığı Japon işgalinin şiddetinden sonra, ikincisi, savaş sonrası eski toplumsal düzeni hiç olmazsa görünüşte yeniden kurmaya yönelik umutsuz çabalar sırasında yanlış yürütülen Hollanda reformu nedeniyle bu kolajın farklı parçalarının kabaca birbirinden ayrılması ve bazıları yok edilirken bazılarının eklenmesi, bazılarının yeniden düzenlenmesiyle aynı derecede kaba biçimde yeniden yapıştırılması sonucu ortaya çıkan beş kadar yer değiştirme söz konusudur.

Bu konunun önde gelen araştırıcısı Daniel Lev'in defalarca işaret ettiği gibi, Endonezya bağımsız olduğunda (1945'te ilan edilmiş, 1950'de elde edilmiştir), hukuki kurumlar için bunun anlamı, çok daha etkin bir siyasal yaşamın, ülke içinde ve dışında genellikle en korkutucu tropik hastalıkmış gibi yanlış anlaşılan bu olgunun 'Hukukun Gerilemesi'ne yol açmasıdır.[91] Sömürge dönemindeki dinsel, bölgesel, ırksal, ekonomik

91) Lev, "Judical Institutions", (hukukun "gerilemesi" üstüne, s. 157 vd., 316 vd.); aynı yazar, *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley, 1972; aynı yazar, "The Politics of Judical Development in Indonesia", *Comparative Studies in Society and History* 8, 1964-65, 173-99. Lev'in kendisi de sıklıkla siyasal çekişmelerin yoğunluğu ve hukuki kurumların toplumsal ağırlığı arasında yoğun bir korelasyon varmış, önde gelen gelişme eşit biçimde ötekinin gerilemesine yol açıyormuş gibi (örneğin, "Judical Institutions", s. 316-17; "Politics of Judical Development", s. 189) yazar. Bence, bu, "kişisel olmayan", "formel" ve "merkezi" kavramlarını temsil eden Batılı oydaşma kuramlarını, özellikle Anglo-Amerikan hukukunu, geçmişte olsun, bugün olsun, hukuki yaşamın olgularından fazla ciddiye almanın sonucudur.

ve kültürel gruplaşmalar arasındaki gerilimin açık bir siyasal ifadeye bürünmesi temelde hukuk dışı bırakılarak engellenmiştir fakat temel niteliği eklektik olmak olan Sukarno zamanında yalnız ifade edilmemiş, velveleye de dönüşmüştür. Askerlerden devlet memurlarına, öğrencilerden hisse senedi sahiplerine kadar herkes bağlantılı fraksiyonlara, değişmeyen acılara ayrışmış ve yargıçlar, hukukçular, hukuk bilimciler, yasa koyucular ve polisler de bu kaderden kaçamamıştır. Hukuki çoğulculuk Hollandalıların ortadan kayboluşuyla kaybolmak yerine, eşitsiz biçimde de olsa, daha önce onu içeren fazlasıyla işlenmiş kurumsal bir yapıda yerini korumuştur.

O zaman büyük oranda fark edilemeyen, şimdiyse ödenen insani bedeli hesaplanamaz biçimde gözler önünde olan ironi, her konudaki anlaşmazlığın çiçeklenmesinin, bunun meşruiyetini, gerçekte bazen varlığını da ikna edici ve istisnasız bir toplumsal entegrasyon adına inkâr eden, köktenci biçimde merkezi ulusçuluk ortamında yaşanmasıydı. Hukuk açısından bakıldığı kadarıyla, bu tutumun sonucu olarak –Müslüman, *adat*, Hint, Batılı ve her neyse– hukuki duyarlılıklar, düşmanlığı içeriğinden çok daha net olan, yeni, "devrimci" denilen hayali bir biçim lehine egemenlik altına alındı. Sömürge dönemi hukuk düzenlemelerinin ve bir cevap oluşturdukları sorunların –adaletin ne olduğuna ilişkin ölçüye gelmez kavramların– belirtilmesinin aynı biçimde itibardan düşmesine verilen ilk tepki, soruna düzenlemelerin yol açtığı fikriydi. Birini kaldırırsan, ötekini de kaldırırsın.

İşler böyle gelişmedi. Yeniden elde edilen ulusal kimlik adına, büyük bir kaynaşma yerine, büyük bir dağılış yaşandı. Hukuk açısından bakıldığında, bu alanda (gene Daniel Lev'in göstermiş olduğu gibi) yargıçlar, savcılar ve polis arasında Batılı olmayan Batılıların egemenliği konusunda ve böylece oluşturulan ırk kategorileri ve ayrı mahkemelerin yarattığı "ulusal" hukuki kurumsallaşmada üç köşeli bir mücadele ortaya çıktı. Selefleri Hollandalıların bıraktığı yüksek statüyü sömürge kokusu olmadan devralmaya çalışan yargıçlar, konumlarına destek olması için örf hukukuna, özellikle Amerikan sistemine yöneldiler (hatta başarısız olsalar da, temyizi kurumsallaştırmaya bile çalıştılar). Selefleri "yerli adalet memurları"nın daha aşağıda olan statülerini yükseltmek peşindeki savcılar, yüceltilmiş hukuk kâtiplerinin ötesinde değilken, *juge d'instruction* türünde, kıtanın medeni hukuk modellerine yöneldiler. Ve yalnız yargıçlardan ve savcılardan değil, adalet bakanlığı ve askeri şeflerden de bağımsız olmaya çalışan polis, halkın gözündeki avcı köpeği imgesinden kurtulmak, kendi konumunu cilalayıp yükseltmek için Devrimin öncüsü

rolünü benimsedi.[92] Dağılma, kısmen şeri mahkeme sisteminin –genişletilmesi, merkezileştirilmesi ve "resmileştirilmesi" yönünde dindarların örgütlü baskısı (ve laiklerin örgütlü direnişiyle)– zindeleşmesi sonucunu verdi, çünkü genişleyen yargı gücü ve artan otoritesi, gerçekten de, aşırı "İslami devlet" kavramıyla anayasal bir statü kazanmıştı.[93] Ve, kısmen, yerel yönetim anlamında, *adatrecht* akımı, her türden yabancı katışıklık, Batılı "pozitivist", Ortadoğulu "dogmatik" veya Hintli "feodalist" karşısında siper olarak otantik Endonezyalı, "halkın hukuku" diye görülerek yenilendi.[94]

Bütün bu mücadelelerin on yıl içinde işgale, tepkiye ve devrime ilişkin ayaklanmalarla –ve onları izleyen Darbe, kitlesel katliamlar ve askerin rolüyle– yarattığı sonucu bir yana bırakırsak (bir sonuç vermediler; basitçe devam ettiler ve şu veya bu biçimde, şöyle veya böyle belirsizlikle devam edecekler), ne hukuk düşüncesinde ne de uygulamada, hukukun toplumsal gelişmenin ana akımı içinde bir kenarda kalmasına yol açtı. Bir etkisi olduysa, hukuku daha da merkezi konuma çekti.[95] Yaşamda uyumun nasıl sağlandığına ilişkin "eğer/öyleyse" görüşünü ortaya çıkan vakalardaki "meğerki/o saikle" formülüyle bağlantılandırma çabası, gö-

92) Lev, "Politics of Judical Development"; "Judical Institutions".

93) Lev, *Islamic Courts*.

94) Cumhuriyet döneminde *adatrecht* (veya bugün *hukum adat*) için bkz. Jaspan, "In Quest of New Law". Buradaki konular, "İslam"a açık saldırı kendisini Müslüman bir toplum, siyasal birim ve nüfus olarak tanımlayan Endonezya'da az çok olanaksız olduğu için, *adat* hukuku kuramcılarının güçlü *şeriat* karşıtı yönü dolaylı yollardan ifadesini bulur; en Batılılaşmış öncülerin (kapitalist veya komünist) veya İslamcıların bile adata ve "Endonezya Ruhu"na değer veriyormuş gibi görünmeleri gerektiğinden ve Bali'de zımnen, Cava'nın çoğu yerinde açıkca *adat* olarak kabul edilenlerin gerçekte Hint karakterli ve kökenli olması olgusu nedeniyle, daha da karışık hale gelmiştir.

95) Muhtemelen bir milyonun dörtte biri ile dörtte üçü arasında Endonezyalının diğer Endonezyalılar tarafından öldürüldüğü 1965 katliamının ortasında bile tersinden bir adalet türü ısrarla işemekteydi. Cava'nın on üç yıl önce çalıştığım bölgesinde, ordu, köylüleri bölge başkentinde toplayarak her birinden aralarındaki "komünist"leri söylemelerini istemişti ve sonra karşılıklı olarak bir köyden mahkûm edilenlerin evlerini ve idamlarını diğer köyün mahkûm edenlerine havale etmişti. Suharto rejimi zamanında, bu tür bir kaderden kurtulan sözde yıkıcılar, herhalde yüz bin kadar kişi, hapishane kamplarda enterne edilmişti ve hukuki etkinlik geniş oranda Batılı biçimde, işlemlerin tarzı ve Batı türü müşteri-merkezli avukatlık mesleği çevresinde oluşan, Endonezyalıların bu anlamda hemen hemen hiç sorun etmedikleri insan hakları konularına hasredilmişti. Ve, sonunda, İran devriminin etkilediği "hukukçular iktidara" görüşünün genel İslami siyasal eylemlerin dirilişiyle *şeri* yargılama yöntemleri daha önce olduğundan da fazla çatışmanın odağına canlı biçimde yerleşmişti.

rüşler farklı olduğu ve formüller çatıştığında azalmıyor. Yalnızca daha belirleyici bir ton ediniyor.

Hukukun kurucu rolü dediğim şey, gerçekten de, burada özellikle çok açıktır. Çünkü, gündemde olsun olmasın, mülkiyet *adat*a, *şeriat*a veya Romalı Hollanda ilkelerine göre gelişecek, laik evlilik tanınacak olsa veya mali kurumlar faiz alsa da, hatta Bali Hinduizmi veya Cava mistisizminin hukuki yönleri devlet tarafından kabul edilse de, bütün bunlar bağımsız Endonezya'da sinsi çelişkiler olmayı sürdürecektir. Önemli olan ve bu özel çelişkilerin şu veya bu biçimde akla getirip simgelediği konu, toplumun bu eski Doğu Hint Adaları'nda ne yönde gelişim göstereceği, neyin dikkate alınacağıdır. Hukuk –şu söz verme, şu eza– yaşanan özel şeyleri, onları yöneten ilkeleri belirleyen kuralları genel bir çerçeveye yerleştirme gücüyle, doğal olarak, onların karakterinin özüyle belirlenir görünmektedir ve çözülmeyen çelişkilerden kaynaklanan bilgelik ve teknolojiler üstüne düşünmekten daha fazla bir şeydir. Dünyanın başka anlam oluşumları ve başarılarının kendilerine çektikleriyle –din, sanat, ideoloji, bilim, tarih, etik ve sağduyu– aynı türden tutkuları kendine çekmesinde şaşılacak bir yön yoktur.

Tutkular yoğundur, çünkü risk içinde olan veya en azından öyle olduğu hissedilen şey, hukuk kurumlarında olguların nasıl bulunacağı üstüne anlaşmaktan ibaret değildir. Eğer bundan ibaret olsaydı, şurada biraz daha ahlaki tanıklık, burada biraz statü yasaması, köy uyumsuzluklarını sakinleştirmek üzere tasarlanmış bazı kararlar ve ticari bankacılığı mümkün kılmak üzere biraz hayal gücüyle sorun kolayca pazarlık edilebilir olurdu. Hiç kimse, yakında evlenecek biri veya veraset yargıcı, saf işleyiş nedeniyle ölmek istemez. Risk içinde olan veya öyle olduğu hissedilen, olgu ve hukuk kavramlarının kendileri ve birbirleriyle ilişkileridir – bir şey konusunda hüküm vermek zor olsa da, doğruluğun, ahlak bozukluğunun, sahtekârlığın ve erdemin gerçek olması, ayırt edilebilir ve uygun biçimde düzene sokulabilir olması anlamında, insanlar hiç de onsuz yaşayamazlar.

Hüküm vermenin nasıl olması gerektiği temelindeki mücadele –Bali'nin bürokrat tanrı-kralıyla benim köyümün yurttaşlarını karşı karşıya getirdiği biçimiyle– kısaca çok daha geniş, derin bir mücadelenin parçasıdır, buradan bir yaşam pratiği, yanlış anlamaya yol açtığı söylenen Hollanda-Endonezya biçiminden daha çetrefil bir Anglo-Hint hukukuna atıfla bir yol evrilip çıkar. Böyle bir yanlış anlamanın beklenir tarafı, elbette, son yıllarda değişmiş olması ve görece güçlerinin de daha fazla değişim geçirmesidir. Ve, burada da, elbette, en azından taraflardan

birinin siyasal olarak zafere erişip kendi görüşünü ötekilere kabul ettirememe olasılığı vardır ve ben de böyle bir gelişme konusunda kuşkuluyum. Hatta, tam da Hobbesçu bir an gelip çatar ve şiddet ekonomisinden başka bir şeyin anlamı kalmayabilir (bir dereceye kadar, 1965 yılının Ekim ve Kasım'ında olan da budur). Ama böyle bir şey olursa, onu (gene Suharto rejiminde olduğu gibi) kolajın parçalarını hoşgörülebilir bir düzenlemeye zorlama çabası izleyecektir. Ama bir şey kesindir: Hukuka, amacının bir anlam taşımadığı, sadece vasıta olarak önem veren araçsal bakış, onu bir başka alandaki (belki dinle, veya felsefeyle, veya Clapham otobüsünün arkasındaki ünlü adam gibi*) toplumsal değerleri gerçekleştirmeyi hedefleyen saf bir araç olarak görmek işe yaramayacaktır.[96] Müslüman vecdinin büyük Mısırlı düşmanı Raşit Rıza "Şeriata uyduğuna emin olmadan uçtuğunu gördüğünüz hiç kimseye güvenmeyin," diye yazmıştı; hukukçuluğu hakkında ne düşünürsek düşünelim, o en azından hukukun kendi gölgesini düşürdüğünü görmüştü.[97]

İşe yarar şey nedir? Bunu söylemek tabii ki zor. Ama bu muhakkak ki hukuka işlevsel açıdan –insanları birbirini parçalara ayırmaktan uzak tutan zekice bir düzenek, egemen sınıfların çıkarlarını ilerletmek, zayıfların yırtıcı güçlüler karşısında hakkını korumak veya toplumsal yaşamı abuk sabuk yönlerinde biraz daha öngörülebilir kılmak (hepsi de farklı yerlerde, farklı zamanlarda değişen derecelerde geçerlidir)– bakmaktan vazgeçmeyi ve hermenötik görüşü –özel yerlerde özel şeylere özel bir anlam vermeyi (olan şeyler, karşılıksız şeyler ve olabilecek şeyler), böylece bu soylu, fesatçı veya yalnızca muvafık uygulamaların özel form kaza-

* "Clapham otobüsünün arkasındaki adam" deyimi "sokaktaki adam" anlamında kullanılırken, 19. yüzyıl başlarında Clapham'a yerleşen ve ortak din ve siyaset görüşleriyle bir cemaat oluşturmuş olan dinsel topluluğa da gönderme yapmaktadır. (ç.n.)

96) Böyle bir görüş, elbette, genel olarak hukuki pozitivizmin karakteristik özelliğidir, ama hukukun yaşamı tanımlayan yüzüyle karşı karşıya gelen karşılaştırmalı hukuk araştırıcılarına özellikle çekici gelmesi sinir bozucudur: "Süregelen eğilim [Endonezya hukuki çoğulculuk tartışmaları] hukukun kendinde nihai bir değer olarak ama toplumsal ve siyasal bir dizi hedef de dahil olmak üzere başka değerleri gerçekleştirme aracı olarak da kabul edilişini yararlı diye kabul etmektedir. Hukukun toplumsal ve siyasal bir değer olarak, bir ortam veya araç olarak kabul edilmesi onun yaradılıştan bir değeri olmasını gerektirmez. Bu görüşün bir yandan hukukun araçsal değerini açıkça ayırt ederken, bir yandan da onun yaradılıştan gelen hedeflerinin sağladığı hizmetin değerini ayırt ettiği açıktır." Hocker, *Adat Law*, s. 7.

97) A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley ve Los Angeles, 1981, s. 97'den alıntı.

narak özel bir etki yapacağı tutumu– benimsemeyi içerecektir. Kısacası, anlam mekanik değildir.

En azından, benim görüşüm bu, ve bu tartışmanın şu veya bu konuda ortaya çıkıp kaybolan, soluk almadan değinilen başat temaları bunu geliştirmek amacıyla tasarlanmıştır. Yerel bilgi, *Anschauung* ve somut vaka, hukuk görüşü; "hukuk"la "antropoloji"nin özel disiplinler olarak anlaşmazlığını melez bir birleşme yerine özel kesişmelerle bağlantılandırmak; hukuk/olgu karşıtlığını uyumlu imgelerin ve sonuçta elde edilen formüllerin farklı oyunları olarak göreceleştirmek; karşılaştırmalı hukuk araştırmalarını kültürlerarası çeviri çalışması olarak kavramsallaştırmak; hukuk düşüncesini basit yansımalar değil, toplumsal gerçekliklerin kurucu öğesi olarak kavramsallaştırmak; hukuki duyarlılıkları tarihi süreklilik olarak vurgulamak; toplumsal oydaşmayı hukukun anlam arayan uygulamacı gücü olarak açıklamayı reddetmek; hukuki çoğulculuğu geçici bir sapma olarak değil, fakat modern sahnenin merkezi özelliği olarak benimsemek; ve kendisini ve ötekini anlamayı kültürün öteki alanlarında olduğu gibi hukukta da içsel bağlantı içinde gören sav – bütün bunlar, çeşitliliğe girildiğinde düşüncenin belirli yansımalarıdır. Birlikte ele alındıklarında, "hermenötizm" veya eşit derecede barbarca olsun, sistematik bir konum sağlayacak bir uyum içinde değildirler; düzgün biçimde ifade edildiklerinde, temaların yaptığı gibi, birbirlerine tepki gösterirler ve yeterince düzenli biçimde yapıldıklarında, Shelley'nin tutumunu yeniden devreye sokmak ve hukukçuları dünyanın bilgili şairleri olarak nitelemek aşırıya gitmek olsa da, kuşkusuz, hukuku toplumsal imgelemin özek bir türü olarak kavramak, bu konuda bir şeyler söylemeyi gerektirir.

Söylenebilecek şeylerden biri, davranış psikolojisi, neoklasik ekonomi, faydacı sosyoloji veya işlevselci antropoloji –keskin toplumsal bilimler– dışından bir yerden, analitik kaynakların onu anlamak için devreye sokulmasının gerektiğidir. Toplumsal kuramın, ciddi biçimde Weber ve Freud ile (veya bazı okumalarda Durkheim, Saussure ve G. H. Mead ile) başlayan ve şimdi kitleselleşen biçimiyle toplumsal eylemi anlamı tasarlamak ve aktarmak olarak görmenin ötesine yönelmesi, neyi niçin yaptığımızı açıklama konusunda, daha standart görüşlerin sunduğu zorlamalardan çok daha geniş bir alan sağlar.

Adlandırıldığı biçimiyle bu "yorumlayıcı dönüş", insan davranışını ve insan davranışının ürününü "bir şey hakkında bir şey söylemek" –ondan bir şey çıkarıp onu açıklamak– diye kavramak, kültürel araştırmaların bütün alanlarına dokunmakla, hatta toplumsal psikoloji ve bilim

felsefesi gibi pozitivist kalelere bile ulaşmakla birlikte, henüz hukuk araştırmalarında fazla etkili olmamıştır. Uygulanan hukukun "yöntem" konusundaki güçlü tarafgirliği –gene Holmes'un alaycı özetini yansılayacak olursak, mahkemelerden nasıl uzak durabilirsiniz, duramazsanız orada ne yapmalısınız sorusu– yorumlayıcı dönüşü bir kenarda tutmuştur. Ama tarih, toplumbilim veya felsefe alanında çalışanların, uygulamacı olarak zanaatlarının somut ihtiyaçlarına rağmen, onun anlamını kendilerininki gibi benimseyebildikleri kuşkuludur. Sonuçta, yerel bilgiden fazlasına ihtiyacımız var. Onun çeşitliliğini birbirine uyabilen görüşlere dönüştürebilmenin, birinin kararttığını ötekiyle aydınlatmanın bir yolunu bulmak durumundayız.

Bunun için hazır bir yöntem yok ve kendi adıma böyle bir yöntemin olacağından da kuşkuluyum. Fakat şimdi çoğalan bir beceri var. Öğreniyoruz – sanırım antropolojide hukuktan fazla öğreniyoruz ve antropolojide alışveriş, ritüel veya siyasal simgesellik bağlantısı hukuktan fazla; bunlar kaydedilen deneyimlerde, yaşamı ifadelendirmede, kavramsal yakınlaştırmada, farklı tarzlarıyla, onların farklılığına ilişkin kavrayışımız onlara ilişkin bir indirgemecilik yaratmadan (ve derinleşerek) ölçülebilir bir bakış açısı sağlıyor; onları ayrı ayrı bakıldıkları zaman görüldükleri kadar muamma gibi görmüyoruz. Santayana'nın o ünlü sözü, insanın ancak konunun özünü kavrayamazsa karşılaştırma yapması, bana, en azından burada, gerçekliğin tam tersi olarak geliyor: Karşılaştırmalar ve karşılaştıramamalar yoluyla, özde ulaşılabilecek ne varsa ona ulaşılabilir.

Konuyu bir Zen bilmecesi gibi ("buluşmayan iki el ne sesi çıkarabilir?") ifade edişimden dolayı özür dilerim. Ama bu, karşılaştırılamazları karşılaştırmak –Milton'la Shakespeare, Rembrandt ile Reubens, Platon ile Kant, Newton ile Einstein– imgelem formlarını betimleyici biçimde açıklamaya adanmış disiplinlerin zamanlarının büyük kısmını ayırdıkları iştir ve buradan dehşet verici bir paradoks duygusu buharlaşıp gider. Bu nedenle, edebi eleştiri, sanat tarihi, ahlak felsefesi ve bilim tarihi gibi disiplinler, birçok örneğiyle, kültürel gelenekler ve tarihsel evrelerde olgu/hukuk ayrımının biçim değiştiren yapısı karşısında, ortaya çıkan her şeyin benzeşmesi gerektiği, daha "bilimsel" olduğu varsayılan girişimlerin şaşkınlıkları yerine, düşüncemizi geliştirecek daha elverişli yollar sağlar. Burada söylediklerimin herhangi bir mesajı varsa, bu da dünyanın çeşitlilik içeren bir yer olduğu, çeşitli hukukçu ve antropologların bulunduğu, Müslüman'la Hindu'nun farklı olduğu, küçük ve büyük gelenekler arasında fark olduğu, sömürgeci geçmişle ulusçu bugün arasında fark bulunduğu ve, bilimsel veya değil, güçsüz genelleştirmeler ve sahte huzu-

run sisinde bunları uzak tutmaya çalışmaktansa, bu büyük olgusallıkla karşı karşıya gelmekten çok şey kazanılacağıdır.

Böyle ifade edildiğinde, elbette, çok kapsayıcı görünebilir. Gerçeklik ilkesinin, herhalde sonunda bizi öldürmesi dışında, bizim için iyi olduğunu düşünmeye alışmışız. Ama kendimizi farklı başkalarının –Marslılar kadar uzak, İlkeller kadar itibarsız ya da evrensel İnsan kadar silahsız olmayan, cinsiyet ve yaşam savaşı karşısında bizim kadar boyun eğen ötekiler– arasına yerleştirerek tanımlamak için ciddi bir çaba harcadığımızda, en azından entelektüel dağılma ve ahlaki felç gibi ciddi tehditlerle karşı karşıya geliriz. İki gerçeğin, bizimkinin birçok ses içinde bir ses olduğunun ve bunun sahip olduğumuz, konuştuğumuz tek ses olduğu gerçeğinin kavranması, başa çıkılması çok zor bir durumdur. İnsanlığın uzun söylevi olarak tanımlanan şey öyle bir kakafoniye dönüşür ki her türden düzenlenmiş düşünce, hukuki duyarlılıkların yerel biçimlerinin karşılıklı yorumlara, karşılıklı derinleşmeye dönüşmesi imkânsızlaşabilir. Ama, ne olursa olsun, bana kalırsa, başka seçenek yok. Öncelikli soru, şimdilerde hiçbir kültürel kurum bağlamında kimse bir başkasını tek başına bırakmadığına göre, her şeyin yekpare biçimde bir araya gelip gelemeyeceği veya, tersine, hepimizin kendi önyargılarımızla yalıtılmış olmakta ısrar edip etmeyeceğimiz değildir. Soru, insanlığın, Cava'da veya Connecticut'ta, hukuku, antropolojiyi kullanarak imgelediği ilkelerle pratik olarak yaşamını sürdürme olanağı bulup bulamayacağıdır.

Dizin

Alberti, L. B. 121.
alus 74.
Anderson, Quentin 59.
Angelico, Fra 122.
Ariès, Philippe 166.
Arno, Peter 64.
Artaud, Antonin 41, 57.
Austen, Jane 19, 54-55, 58, 67.
Austin, J. L. 47, 91, 166,
Aziz, Mulay Abdul 152.

baraka 150, 152, 156-158.
Barkun, Michael 187, 196.
Barthelme, Donald 32.
Barthes, Roland 14, 167.
Bateson, Gregory 38, 64, 167.
batin 74.
Battuta, İbn 209.
Baxandall, Michael 22, 116-122.
Becker, Alton 43, 47.
Bellini, Giovanni 117.
Bellow, Saul 90.
Benda-Beckmann, Franz von 188, 225, 228-229.
Bergeron, D. M. 140-143.
Black, Max 174.
Blunden, Edmund 59, 61.
Boas, Franz 88, 162.
Bohannan, Paul 111, 183, 241.
Borges, Jorge Luis 32, 210.
Botticelli, S. 119, 122.
Bouchet, Jean 220.
Budizm 210, 212-213.
Burke, Kenneth 14, 39, 41-42, 167.
Burma 210, 218-219, 222.
Butler, Joseph 94, 102.

Cardozo, B. N. 239.
Cassirer, Ernst 46.
Castenada 32.

Cava 20, 23, 27, 72-76, 80, 82, 103, 109, 133, 139, 144, 146, 148, 156-157, 191, 200, 210, 216-218, 226, 241, 245-246, 250.
Cavell, Stanley 32.
Chomsky, N. 24, 163.
Collingwood, R. G. 14.
Colson, Elizabeth 196-197.

de Man, Paul 22.
De Voto, Bernard 20.
Derrett, J. D. M. 205, 209-210, 215, 217, 222.
Dilthey, Wihelm 82.
Douglas, Mary 162, 164.
Dumont, L. 215-217.
Dundes, Alan 22.
Durkheim, Emile 41, 88, 164, 170, 248.

Eco, Umberto 22.
Edgerton, Robert 21, 94-97.
Eiseley, Loren 32.
Eliade, Mircea 165.
Eliot, T. S. 39.
Elizabeth, I. 11, 16, 23, 139-144, 148, 152, 156, 196.
Engel, David 215, 217-220, 222.
Engerman, S. 32.
Eskimo 163, 166, 182, 242.
Etiyopya 236-237, 240-241.
Evans-Pritchard, E. E. 15, 19, 21, 92, 94, 101-102, 137, 162.

Fas 11, 16, 20, 22-23, 27, 72-73, 78-82, 123, 125, 127, 130, 139, 148-157, 197, 200, 202-203, 205, 207-209.
Faulkner, William 19, 62-63.
Fergusson, Francis 39.
Feyerabend, Paul 32.
Filipinler 224.
Fish, S. 14.
Fogel, R. 32.
Forge, Anthony 22, 113, 114-115.
Foucault, Michel 14, 32, 41, 45, 165.
Frank, J. 186-187.
Freud, S. 14, 34, 136, 163, 248.
Frye, Northrop 14, 41.
Fuller, Lon 186-187.
Fussell, Paul 59-61.

Gadamer, H.-G. 14.
Garfinkel, Harold 38.
Gass, William 32.
Gilmore, Grand 193, 231-233, 238-239.
Gluckman, Max 88, 183, 188, 196.
Goffman, Erving 36-38, 40, 167.
Goldwater, Robert 107, 109, 113.
Gombrich, Richard 46, 210-213.
Gonda, J. 145, 211-212.
Goodman, Nelson 45, 46, 131-132, 159, 165, 168, 194, 198.
Gorer, Geoffrey 65.
Goris, Roelof 64.
Graves, Robert 59, 61.
Griaule, Marcel 88.
Gulliver, P. A. 196.

Habermas, Jurgen 14, 45, 167.
hakk 197, 199, 201-202, 204, 207-209, 211, 214, 234, 223, 230-231, 236.
Harris, Walter 149, 151-155.
Harrison, Jane 39.
Hasan, Mulay 23, 148, 151-152, 154-156.
Heidegger, M. 14, 169.
Heller, J. 59.
Helms, L. V. 53-58, 64, 67.
Herbert, A. P. 186.
Hill, W. W. 96.
Hindistan 37, 53, 57, 67, 146-147, 160, 199, 209-211, 215-216, 218-222.
Hinduizm 139, 149, 209-210, 212-213, 246.
Hocart, A. M. 196.
Hocker, M. B. 214-219, 222-223, 235, 237, 242, 247.
Hollanda Doğu Hint Adaları 242.
Holmes, O. W. 182, 233.
Holton, Gerald 166.
Horton, R. 162.
Hughes, T. 59.
Huizinga, J. 36, 156.
Hume, D. 184.
Husserl, Edmund 91.
Hyam, Paul 193.

Inden, Ronald 212-213.

İran 208, 245.
İslam hukuku 204.

İsmail, Mulay 150-152.

Jagger, Mick 136, 159.
Jakobson, Roman 22.
Jameson, F. 14.

Kant, Immanuel 49, 184, 249.
Kantorowicz, Ernst 137, 157.
Kluckhohn, Clyde 33, 182.
Koesnoe, Moh. 224-226, 228.
Kohut, Heinz 70.
Korn, V. E. 64, 66, 224.
Kuhn, Thomas 14, 32, 165, 238.
Kuran 123, 124-128, 130, 150, 202-205.

Langer, Susanne 41, 46.
Le Roi Ladurie, E. 32.
Lev, Daniel 123, 222, 224, 242-245.
Lévi-Strauss, C. 15, 18, 32, 46, 88, 101-102, 132, 162, 164.
Libya 208.
Lindsay, John 136.
Lingat, Robert 210-219.
Llewellyn, Karl 183, 187.
Locke, John 36, 91, 199.
Lord, Albert 126.

Mada, Gajah 147.
Mailer, N. 32, 59.
Malinowski, Bronislav 20, 69-71, 82, 101, 162, 183, 189, 230.
Mandelbaum, Maurice 22.
Manu Kodu 213.
Maquet, Jacques 132.
Marcus, Steven 59.
Mariyātai-rāman 220-221.
Matisse, H. 109, 111-112.
Mauss, M. 162.
Mead, G. H. 20, 248.
Mead, Margaret 64.
Merleau-Ponty, Maurice 91.
Merrill, James 19, 58, 63.
Millet, J. F. 107.
Moore, G. E. 91, 98, 103.
Moore, Sally Falk 183.
Morgan, Charles 40-41.
Morgenstern, O. 36.
Munn, Nancy 100, 109.

Nabokov, V. 32.
Negarakertagama 144-145.
New York Times 175.
New Yorker 38, 64.
Nicholas, Ralph 212-213.
Nicholson, Harold 173.
Noonan, John 184, 187.
Novak, M. 137, 160.

O'Flaherty, Wendy 210-211, 213-214.
O'Hara, Frank 196.
Owen, W. 59.

Pakistan 208.
Panofsky, E. 138.
Parsons, Talcott 14.
Peirce, Charles Sanders 22, 132.
Piaget, J. 163.
Picasso, P. 107, 133.
Piero della Francesca 116, 120, 122.
Pigmeler 102.
Pynchon, T. 60.

Radin, Paul 104.
Rahula, Walpola 211-212.
Ricœur, Paul 14, 43.
Rorty, Richard 167, 238, 240.
Rosen, Lawrence 149, 183, 201, 204-205, 207.
Runyon, Damon 37.
Ryle, Gilbert 91, 167.

Said, Edward 32.
Sartre, J. P. 32.
Sassoon, S. 59, 61.
Saussure, F. 132, 248.
Schaar, S. 151-152.
Schutz, Alfred 91, 170.
Schwartz, Theodore 168.
Searle, John 45.
Sebeok, Thomas 22.
Seylan 210.
Shils, Edward 23, 136-138.
Simon, Herbert 24, 108, 158-159.
Siyam 146, 210.
Skinner, B. F. 18, 163.
Smith, M. G. 196.
Smith, W. C. 202.

Snow, C. P. 33.
Spiro, Melford 165.
Spitzer, Leo 82-83.
Steiner, George 32.
Storrs Dersleri 25.
Strong, R. 137, 142-143.
Sukarno 67, 157, 192, 222, 244.
Sumatra 210, 227.
Suudi Arabistan 208.

Şafi 204, 236.

Tayland 217-220, 222, 224.
ter Haar, B. 223-224, 242.
Thammasat 217, 218.
Thomas, Lewis 32.
Thompson, Robert Farris 22, 111.
Trilling, Lionel 18-20, 54-55, 58-59, 67.
Turner, Victor 39, 40, 42, 165-166, 231.

van Vollenhoven, Cornelia 223.
verstehen 10, 70, 135.
von Neumann, John 36, 163.
Vonnegut, K. 60.

Wakin, Jeanette 204-207.
Watson, James 32, 69, 235, 237.
wayang 43.
Weber, Max 14, 23, 34, 135-136, 157, 248.
Weisgerber, F. 152.
Weltanschauung 174.
West, Rebecca 240.
Whorf, B. L. 24, 162-163.
With, Kral 65, 66.
Wittgenstein, L. 14-16, 36, 87, 91, 105, 136, 169, 231.
Wojowasito, Soewojo 211-212.
Wordsworth, W. 11, 21.
Wuruk, Hajam 23, 144, 146-147, 152.
Wyatt, David 215.

Yama 220.
Yeni Gine 22, 110, 113, 146.

YEREL BİLGİ

Clifford Geertz

Türkçesi: Kudret Emiroğlu

Kanonik sanat yapıtlarından uluslararası hukuk dizgelerine kadar birçok "kompleks" yapının özünde yatan yaratıcı dürtüye, doğal atılım itkisine odaklanıyor Geertz. İleri teknoloji ürünü binaların temelinde yatan barınma gereksiniminden resim sanatının başyapıtlarını biçimleyen ama özünde haberleşmekten öte bir amaç taşımayan ideogramlara kadar insanın madde evreniyle arasındaki ilişkide aynı ve canlı kalan şeyin izini sürüyor. Yorumcu antropoloji okulunun kurucusu sayılan Geertz, altmışlı yılların başından bu yakınlardaki ölümüne dek antropolojinin fiziki ve kavramsal sınırlarını genişleten bir dizi öncü çalışmaya imza attı. Sanat ve ortak duyudan karizma kavramına kadar benliğin tüm kurucu unsurlarını geniş bir çerçevede irdeleyen Geertz, yerel bilgilerin yapısına ve varlık alanlarına özgü içkinlikleri antropolojik bir tanım ve yorumsama uğraşının imbiğinden geçiriyor. Yirminci yüzyıl bilim sahnesinin en avangard ve yenilikçi metinlerinden biri şimdi Türkçe'de.

KİTAP
2006

9 789752 983106

antropoloji

kültür antropolojisi, dinler tarihi