Devletin yeniden üretimi

Jacqueline Stevens



İngilizceden çeviren: Abdullah Yılmaz

AYRINTI

JACQUELINE STEVENS

Jacqueline Stevens, Michigan Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi ve Kadın Çalışmaları alanında doçent olarak görev yapmaktadır. 1997-1999 yılları arasında Yale Üniversitesi'nde Robert Wood Johnson Sağlık Politikaları Öğretim Görevlisi olarak çalışmalarını sürdürmüştür.

Ayrıntı: 326
İnceleme dizisi: 169

Devletin Yeniden Üretimi
Jacqueline Stevens

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayıma hazırlayan
Sedef Özge

Kitabın özgün adı
Reprocuding the State

Princeton University Press/1999
basımından çevrilmiştir.

© Jacqueline Stevens & Akcalı Ajans

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Arka kapak fotoğrafı
Kate Milford

Düzelti
Ayten Koçal

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39 (pbx)

Birinci basım *2001*

Baskı adedi *2000*.

ISBN 975-539-310-2

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Jacqueline Stevens

Devletin Yeniden Üretimi



İçindekiler

— TÜRKÇE BASIMA ÖNSÖZ 9
— ÖNSÖZ 17

Devletin Yeniden Üretimi

— GİRİŞ 29
A. Politik teoride çoğunluklar ve azınlıklar: Kimdir bunlar? 29
B. Aidiyet üzerine politik teoriler 32
C. Politik aile 34
D. Aidiyet kavramları 37
E. Üyeliğin grameri 39

F. Genelde farklılıklar sorunu 42
G. Aile benzerlikleri 48
H. Yöntem ve bilgi 51
– *Pozitivist engellere karşı söylemsel stratejiler* 52
– *Sözcüklerin ve şeylerin fenomenolojisi* 56
– *Metonimik zincirler: Mahkumun açmazı* 58
İ. Sınıfı sınıflandırmak 62
J. Eşitsizlik ve politik sınırlar 73
K. Devletin yeniden üretimi: Semiyotik, aile ve yasalar 82
– *Seagram's Kanada viskisi* 82
– *Devletin doğumu (ya da doğumları)* 84
– *Anlatısal devlet* 85

I. AİDİYET DEVLETİ 90
A. (Ailesel) devleti disipline sokmak 91
B. Devlet üzerine son dönem çalışmalar 94
C. Devleti tanımlamak 98
D. Politik aidiyet 104
E. Politik aidiyet teorilerinin kısa tarihi:
Platon'dan Machiavelli'ye 106
F. Politik aidiyete ilişkin toplumsal sözleşme teorileri 111
G. Aidiyet konusunda Lockeçu toplumsal sözleşme teorileri ...116
H. Hegel'in politik aidiyet teorisi 128
İ. Hegel'in ve Durkheim'ın "dinsel" aidiyet modeli 135
J. Durkheim: Bir "din" olarak politik toplum 136
K. Politik ve dinsel örgütlenmeler: Bazı farklılıklar 146
L. Sivil toplumu yeniden gündeme getirmek 151
M. Bir devlet ne zaman bir devlet değildir? 154

II. MİLLET VE DOĞUM STRATEJİSİ 157
A. Milletin devleti 158
B. Önsel olarak millet 160
C. Evlilik ve aidiyetin politik tarihi 167
D. Antik Yunan'da yurttaşlık 171
E. Roma'da yurttaşlık 177
F. Kilisenin evlilik yasaları ve devlet 185
G. Evlilik söylemi: Pozitif hukuktan doğal hukuka geçiş 188

H. Yeni ailesel devlet ve doğa devleti 190
İ. Modern yurttaşlık kuralları 192
J. Modern milletler 195
– *Modern yurttaşlık politikaları seçkisi* 195
– *Tercihe değil doğuma göre verilen aidiyet* 199
K. ABD'de doğum, evlilik ve yurttaşlık 200
L. Aile mülkü ve millet 203
M. Toprak, aile ve millet 209
N. Etnik köken 211

III. MİLLİYETİN SEMİYOTİĞİ 220
A. Adlandıran adlar 222
B. Mantitheus, "Mantitheus"a karşı 223
C. Thoreau'nun adı 228
D. Kişi adları konusunda metafizikçiler ve semiyotikçiler 230
E. Aileler içinden isimler tarihi 232
F. İsimler ve milletler 237
G. Kişi adlarının milliyet etkileri 241
H. Kişi adları: Bazı biricik özellikler 243
J. Kişi adları ve öteki sınıflandırmalar 246
K. Adlar ve yerler 247

IV. IRK VE DEVLET 250
A. Bir ırk fenomenolojisine doğru 257
B. Etimoloji 261
C. Antik dönem (çevirileri) içinde "ırk" 265
D. Irk nedir (ne değildir?)-I 270
E. Irkın tespiti 274
F. Irk ve evlilik 280
G. Irk ve doğum belgeleri 286
H. Irk ve hükümet 289
İ. Irk nedir (ne değildir?)-II 292
J. Irkın biçimi ve kuşaklararası ilişki 295

V. TELAFİ EDİCİ KAN BAĞI KURALLARI 299
A. Feminist aile kuramları 302
B. Modern evlilik hukukunun devleti 304

C. "Yahudi sorunu üzerine" 308
D. Evlilik sorunu üzerine 311
E. Aile mahkemesi 323

VI. DİNSEL GELECEK 334
A. Salt binyılcı bir bilgisayar hatası mı? 337
B. Dinsel farklar 340
C. Yarı-"milli" dinler 346
D. Din, millet, birey 347
E. Bireye karşı din 351
F. Din ve öteki haklar 354
G. Dinsel davranış ve öteki sınıflandırmalar 359
H. Din ve demokrasi 362
İ. "Yenilenmiş" haliyle dinsel özgürlük 364
J. Din ve cinsiyet 365
K. Yirminci yüzyıl köktenciliği 368
L. Din devleti 372

— SONUÇ 374
A. Neden doğum 377
B. Doğum sınıflandırmalarına neden meydan okunuyor? 379
C. Ne yapmalı 392

— KAYNAKÇA 393
— DİZİN 409

Türkçe basıma önsöz

Orijinal Önsöz ve Giriş yazısında, politik sınırların güçlendirilmesinde doğumun eşitsizleştirici ve yabancılaştırıcı özelliklerinin Yeni-Hegelci bir eleştirisine ağırlık verdim. Bu eleştirici herhalde Hegel'in tüylerini diken diken ederdi, buna rağmen ben Marx'a değil de Hegel'e başvurdum çünkü Hegel, politik toplumların kan bağının yasal kontrolü yoluyla kuşaklararası varlık biçimlerini nasıl kurumsallaştırdığını en iyi özetleyen filozof. Hegel bu kuralların etik olarak zorunlu olduğunu düşünüyor, oysa ben onların saçma ve insanlık dışı olduğunu savunuyorum.

Bu tür kan bağı kuralları egemen ülkelerin hem içinde hem de aralarında etnik ve ulusal düşmanlıkların sürdürülmesinin temelinde yatar, bireylerin ülkelerarası hareketini kısıtlar ve veraset pratik-

leri yoluyla servetin ailelerde kalmasını güvenceye alır. Yani, sınıf aidiyeti basitçe Marx'ın açıkladığı gibi, sermaye birikimleriyle yoğunlaşarak, üretim araçlarıyla eşzamanlı ilişkilerimizin karşılığında gelişmez. Sınıflar aynı zamanda, en "gelişmiş" kapitalist ekonomilerin bile yarı-feodal kalıntılar taşıyan veraset pratikleriyle artzamanlı olarak da yeniden üretilir.

Küresel kapitalizmin acımasız pratikleriyle yürütülen sömürü için ne söylesek az gelir. Yine de, kan bağı kurallarıyla devletin bu sömürüye karşı etkili bir mücadele yürütülmesini nasıl engellediğini atlamamak gerekir. Kısaca, göç üzerindeki kısıtlamalar yüzünden, sermaye küreselken yurttaşlar, eğer emekçi değilseler, çoğu zaman bir yere çakılıp kalmıştır. Böylesi politikaların kökleri araçsal bakımdan kapitalist olmamakla birlikte, kesinlikle kapitalist amaçlara hizmet ederler. Hindistan ve Pakistan'daki Nike'ın işyerlerinde olduğu gibi, sermaye nereye isterse oraya neredeyse hiç kontrole uğramadan gider. Yerel ekonominin sermayeyi olduğu yerde tutması gerektiğinde ise –birinin Ankara'da yöresel bir Berlin lokantası açması, bir diğerinin Tijuana sahillerindeki Los Angeles villasını temizletmesi ya da bir Hollandalı damadın Endonezya'dan mail'le sipariş ettiği gelini bulması zordur– sermaye bütün biçimleriyle ayrıcalıklı üye olmanın bütün avantajlarını neşe içinde kullanır. Farklı görülen insanlar arasından yerleşik emek gücü ve cinsel partner devşirme, varlık biçimlerini paylaştığımız insanlarla etkileşime girdiğimizde olmayacak türden bir tahakküm ilişkisinden esinlenir ve bu tür bir ilişkiyi kolaylaştırır.

İnsanlar, ister yasal isterse yasadışı yollarla, yabancı ülkelere göçtüğünde, yeni topraklarda çalışma koşullarının düzenlenmesinde kendilerine hiçbir söz hakkı verilmez. Bunun nedeni etkin kökenin verili oluşu ve insanların körü körüne buna inanmaları değildir; neden, etnikliğin, milliyet yoluyla, Ruanda, Kongo, Hırvatistan ve Sırbistan'da olduğu gibi, Almanya, ABD ve Türkiye'de de politik bir ürün oluşudur.

Etnikliğimiz, kökeninde politik bir damga taşıyor olmakla birlikte, doğal ve tartışmasız bir şey olarak yaşanır. Bu, aileleri çalışmak için Danimarka'ya göç etmiş olan, ikisi de ilk kuşaktan Dani-

marka yurttaşı olduğu halde ayrımcılıkla karşılaşan Bünyamin Şimşek ve Songül Ceran örneğinde de geçerlidir. Şimşek şöyle diyor: "Adımla, dinimle ve görünüşümle, buradaki insanları bir Danimarkalı olduğuma asla inandıramayacağım. Ve biliyorum ki, Danimarkalı olun çağrıları samimi değil çünkü bize her zaman hareket halinde bir hedef sunuluyor."[1] Şimşek'in Danimarkalı pasaportu var ama o hâlâ bir Türk. Belki görünmez olabilirim diye Türkiye'de yaşamayı isteyen karısı için de durum farklı değil. Üstüne üstlük, Şimşek'in görücü usulüyle evlendiği karısından ayrılması hem Şimşek'i hem de Ceran'ı istenmeyen kişiler durumuna düşürdüğünden, ayrı bir bunalım daha yaşıyorlar.

Bu insanların içine düştükleri açmaz ne oranda kültür sorunlarını yansıtıyor ve ne oranda görünüşte uluslarüstü aidiyetlerine ters düşen sınırlar tarafından yaratılmış bir felaket? *Devletin Yeniden Üretimi*'nin hedeflerinden biri, kültürel ya da politika öncesi bağların, altta yatan politik yapı ve pratikleri nasıl açıkça yansıttığını göstermektir. Yani, bu ve benzeri örneklerde, fiziksel görünüş ve din bir bireyin rastlantısal özellikleri olarak ortaya çıkmaz, aksine bunlar salt bir politik toplumun varoluşu tarafından ima edilen, aslında, şart koşulan kuşaklararası bağların getirdiği ulusal ya da etnik adlandırmalardaki düzenlilikleri gösterir. Bu politik toplumun biçimi, kişi o politik toplumda yaşamıyor olsa bile, çok incelikli yollarla onun varlık biçimine damgasını vurur.

Günümüzde politik ve etnik üyelikler arasındaki ilişki hakkında dile getirilen sorunlar kuşkusuz Türk olsun olmasın herkes için bir anlam ifade etmekle birlikte, politik güçsüzleştirme ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin tarihsel içeriği, benim Marx'ın özellikle Türkler bağlamında yazdıklarına ilişkin değerlendirmelerimde bir uyarıcı olmuştur. Marx, başka şeyler yanında, proletarya hızlı ve sömürücü endüstrileşme ve sermayenin yoğunlaşmasına tepki göstereceği için ilk işçi devrimlerinin Avrupa'da patlayacağına ilişkin hatalı

1 "'New Danes' Face Divide from Their Old Cultures," *New York Times*, (18 Aralık 2000), A10.

öngörüsünden dolayı çok eleştirilmiştir. Ama işin doğrusu, hayatının son dönemlerinde Marx ilk devrimin ya Rusya'da ya da Türkiye'de gerçekleşeceği öngörüsünde bulunmuştu. Bu merkez değişiminin nedenlerine ilişkin Marx'ın yazdıklarının bir analizi, o dönemde Marx'ın on dokuzuncu yüzyıl ortalarında başlayan Türk-Rus savaşlarının ayrıntılarına gömülmesi açısından ilginçtir. Ayrıca, bu bağlamdaki Marx, Türkiye'nin etnik ve ulusal çatışma ve düşmanlıklarının çağdaş politik içerimlerine ışık tutabilir.

Hayatının son on yılında Marx, kısmen kötüleşen sağlığı ve kısmen de, Teodor Shanin'e göre, kendi devrim teorisini köklü bir biçimde gözden geçirdiği için, esaslı hiçbir şey yayımlamamıştır.[2] Shanin belki fazla abartıyor ama yine de bu dönemde Marx, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmelere paralel olarak önde gelen devrimcilerle yazışmalarında, mutlaka iddialarını yeniden gözden geçiriyordu. Yoksa, o dönemde neden Rusça öğrenmeye kalkışsın ki?

Kısacası, Marx Türklerin Rusya'yı yenilgiye uğratmasının Avrupa proleter devrimi açısından bir katalizör işlevi göreceğine inanıyordu. Şayet Çar askeri kayıplara uğrarsa, Marx'a göre bu, devleti zayıflatacak ve Rus köylüsünün ayaklanmasına imkân hazırlayacaktı. Sermayenin asıl sahibi, devlet ve –Avrupa feodalizminin akla getirdiği gibi ademimerkezi toprak mülkiyetinin aksine, toprakların doğrudan sahibi olması nedeniyle– Çar'dı. Artık Osmanlı topraklarının fethedilmesi sonucu kaynak elde etmesi mümkün olmayan Çar, hayal kırıklığına uğramış köylülerin sınıfsal öfkelerinden kurtulamayacaktı ve bu köylüler, politik devrimcilerin liderliği altında, Marx'ın genel amaçlarına sıcak bakan bir hükümet kuracaktı. Buna karşılık, Türkler açısından bakıldığında, askeri zafer Türk demokratlarını ve hatta köylülerini ateşleyecek ve güçlendirecekti. Bu gelişmeler –muazzam genişlikte toprakları saran iki büyük rejimin yıkılışı– Avrupa'daki istikrarı bozacak ve bu ülkelerde de işçi devrimlerini mümkün kılacaktı.

Engels, bir Alman sosyalisti olan Wilhelm Bracke'ye şunları ya-

2. *Late Marx and the Russian Road: Marx and the "Peripheries" of Capitalism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1984).

zar: "Türklerin yaptıklarını görsen şaşırırsın. Keşke bizim de Almanya'da İstanbul'daki gibi bir parlamentomuz olsa! Halk kitleleri –Türk köylüsü ve hatta Türk orta büyüklükte toprak sahipleri örneğinde– sağlam kaldığı müddetçe, ve ne kadar sağlam kalırsa, bunun gibi bir Doğu politikası [Avrupa'nın Türk saldırılarını engelleme duaları] inanılmayacak kadar çok darbeye dayanabilir... Türkler açısından tek tehlike Avrupalı diplomatların, özellikle de Türkleri askeri kaynakları sonuna kadar kullanmaktan alıkoyan ve bu eşi görülmemiş provokasyondan vazgeçmelerini bekleyen İngiliz diplomatların işlere burnunu sokmasıdır."[3] Marx da bir Alman komünisti olan Wilhelm Liebknecht'e söyle yazar: "... Biz iki nedenden dolayı kesinlikle Türklerin davasını savunuyoruz: 1. Çünkü biz *Türk köylüsü*, yani Türk halkı kitleleri üzerinde araştırmalar yaptık ve gördük ki, *Avrupa'da köylülüğün* hiç tartışmasız en yetkin ve en ahlâklı temsilcilerinden biriyle karşı karşıya bulunuyoruz; 2. Rusya'nın *yenilgisinin Rusya'da toplumsal devrim* beklentisini yükselteceği, bunun için bütün koşullar fazlasıyla mevcut olduğu için, *bütün Avrupa'da köklü değişiklikler* beklenebilir."[4] Marx, İngiliz ve Avusturyalıların müdahalesini suçlarken bazı iç zorlukları da kabul ederek, bu planın mevcut başarısızlığına lanet okur: "Türkler İstanbul'da *devrimi ateşlemekte başarısız oldu*, böylelikle eski saray rejiminin yeniden canlanmasına imkân verdi... bu aslında *kendisine karşı yürütülen savaşın idaresini Rus kabinesine emanet etmekten hiç farklı değil.*"[5]

Bu dönemde Marx, Valerian Smirnov ve Nikolai Danielson gibi önde gelen Rus anarşistleriyle de yazışıyordu. N. Danielson aynı zamanda *Kapital*'in Rusça çevirisine yardımcı oluyor ve A. Williams adıyla Marx'a mektuplar yazıyordu. Bu mektupların birinde Marx, Danielson'a şunu sorar: "Sence, kredi ve banka konularında en iyi Rusça metin hangisi?"; Marx bir Rusça metni orijinalinden

3. "Engels to Wilhelm Bracke" (25 Haziran 1877), *Collected Works of Marx and Engels*, c. 45. (New York: International Publishers, 1991), s. 236, vurgu orijinalinde.
4. "Marx to Wilhelm Liebnecht" (4 Şubat 1878), *Collected Works*, c. 45, s. 296, vurgu orijinalinde.
5. *A.g.y.*, s. 297, vurgu orijinalinde.

aktararak –Marx'ın kitaplığında finans ve ekonomi üzerine 400'den fazla Rusça kitap vardı– sorusunu şöyle noktalar: "Belli bir hükümetin yeni borç anlaşmaları yapmayı istediği belli yabancı bankerler bir garanti –bir anayasa- istiyor."[6] Marx burada açıkça, Şubat 1878'de kendisini tahta taşıyan 1876 Anayasası'nı askıya alma gerekçesi olarak Rusya'yla olan savaşı kullanan Aldülhamid'in yönetimindeki Osmanlı hükümetine gönderme yapıyordu. Bu mektup aynı zamanda, Shanin'in işaret ettiği gibi, Marx'ın farklı bir yol izleyebilecek bir devrim üzerine kafa yorduğunu akla getirircesine, kapitalizmin ABD ve Rusya'daki gelişme çizgilerinin keskin farklılıklarına da değiniyordu.

Farklı yolun içerimleri ve Marx'ın keskin görüşlülüğü çok zengindir ve burada onları bütün ayrıntılarıyla işlememiz mümkün değil. Ancak belki, finans, egemenlik ve popüler politik kontrol gibi bağlantılı sorunları yeniden gözden geçirmek için bu yazılar önemli bir esin kaynağı olabilir. Bir yanda, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girişinin eşiğinde ve öte yanda Bünyamin Şimşek'in karşılaştığı ayrımcılık bize sınırı aşmanın ve yayılmanın olası tehlikelerini ve imkânlarını gösterir. AB, kozmopolitanizme doğru atılmış bir adım mı yoksa Avrupa kalesi mi; Türkleri değilse Nijeryalıları, dışlama mekanizmaları yoluyla kimliğini sürdüren yeni bir egemen kendilik mi? AB kendi içinde birleşebilir mi yoksa kuşku götürmez şekilde Damimarkalı Türk yurttaşı karşısında potansiyel olarak ayrımcı yapılar diken egemen iddialara hep yenik mi düşecek?

Marx'ın haklı olarak dikkat çektiği bu uluslararası gelişmelerin son bir özelliği demokratikleşme açısından sonuçlarıdır. Dışişlerine ilişkin düşünürken, Marx şu ya da bu ülkenin son tahlilde ne kazanacağı üzerinde değil, halkın örgütlenmesi açısından bunların ne anlama geldiği üzerinde duruyordu. Mevcut durum ve içerimleri, hükümetin egemenliği değil, sahici bir demokratik kontrol açısından ne ifade eder? Şu ya da bu topraklar üzerindeki egemenlik demokratik yönetim çarkını sekteye mi uğratır yoksa sahici demokrasi sermayeyi gerçekten denetleyen ülkeler arasında açık sınırları mı getirecek? Dünya Ticaret Örgütü demokrasinin düşmanı mıdır yok-

6. "Marx to Nikolai Danielson" (1 Mart 1878), *Collected Works*, c. 45, s. 358.

sa, reçeteleri uygulandığı takdirde, sınırlaraşırı hareketli sermaye işlemlerini kontrol etmenin bir aracı mıdır?

Sonuç olarak, tek başına hareket serbestliği, bırakın bilimsel araştırma programları ya da eğitim politikasını, ücretler, çevre, sağlık, konut sorunları üzerinde demokratik kontrole yol açamaz. İçindeki devletlerin bunlara ilişkin kaygılarını temsil eden Dünya Ticaret Örgütü ya da benzer bir örgüt, şimdi öncelikli görülen kapitalist ve milliyetçi gündemlerin ötesini temsil eden çıkarlar tarafından kontrol edilmelidir. Belki de on sekizinci yüzyılın Parlamentosu yerine yirminci yüzyılın sorunları açısından daha uygun bir temsili düzenleme koymanın tam zamanıdır. Marx'ın örneğinden kalkarak söyleyecek olursak, eğer buhar makinesi kapitalizmi getirmişse, belki de uçak ve internet kozmopolitenliği yaratacaktır. Doğum tarafından belirlenen fiziksel ve simgesel köklerden özgürleşmiş bu varlık biçimi, devlet biçimine bağlı olmakla birlikte, ulusla bağlarını koparacak temsili kurumlarının doğuşunu sağlayabilir. Bu çalışmanın ilgi odağını ulus, etniklik, ırk ve aile rolleri yanında devletin kendini yeniden üretme süreçleri oluşturmakla birlikte, bu çalışmanın devleti yeniden yaratma açısından yeni imkânlar üzerine düşüncelere esin kaynağı olmasını umuyorum.

Jacqueline Stevens, Şubat 2001

TEŞEKKÜRLER

Üniversite yıllarımda, Giriş ve 4. ve 5. Bölümler üzerine yorumlarını esirgemeyen Hanna Pitkin'in öğrencisi olma ayrıcalığını yaşadım. Meslektaşım Don Herzog'la birlikte Pitkin hemen ilk başta beni "ırk"la aşamalı, kategorik olmayan dünya anlayışlarını ifade eden kavramlar için öteki sözcüklerin kullanımları arasındaki paralellikleri düşünmeye zorladı. Ayrıca çalışmamın başından itibaren destek, yorum ve esinlendirmelerini esirgemeyen Mary Dietz, Philip Green, Michael Rogin ve Jeremy Waldron'a teşekkür etmek istiyorum.

Taslak metnin ortaya çıkışında Michigan Üniversitesi'ndeki çeşitli kurumsal ve kişisel disiplinlerarası çalışmaların muazzam katkıları oldu. Fakültemizde yapılan, sponsorluğunu International Institute'un yaptığı Karşılaştırmalı Toplumsal Dönüşümler Araştırması adlı atölye çalışmaları, görüşleri ve duyguları sayamayacağım kadar farklı biçimlerde bu kitaba giren edebiyat kuramcıları, tarihçiler, antropologlar ve sosyologlarla karşılaşmama imkân verdi. Giriş ve 4. Bölüm üzerine yorumlar yapan ve ırk ve Foucault konularında bana çok yardımcı olan dersler veren Ann Stoler'a özellikle teşekkür etmek istiyorum. Aynı zamanda içlerinde Julia Adams, Sonya Rose, Margaret Somers ve Katherine Verdery başta olmak üzere yazı grubunun tüm üyelerine de teşekkür ediyorum. Somers'in özellikle faydalı önerilerinden biri Giriş bölümünde karşımıza çıkacak "putkırıcı Foucault" nosyonuydu. F. Trenholme Junghans'la birlikte Verdery'nin antropolojinin çeşitli kaynakları üzerine çok değerli yardımlarını gördüm.

4. Bölüm üzerine yorumları için Elizabeth Anderson, Nicholas Dirks ve Sally Haslander'a, 5. Bölüm üzerine yorumları için de Martha Ackelsberg, Kathleen Jones ve Joan Tronto'ya teşekkür etmek istiyorum. Giriş bölümündeki yorumlarına ek olarak 2. Bölüm'de tartışılan Botswana'daki Unity Dow yurttaşlık davasının bir kopyasını veren Jennifer Widner'a şükran borçluyum. Zvi Gitelman 2. Bölüm'deki bazı parçaları okuduğu ve 6. Bölüm'deki Yahudi kimliği tartışmasına ilişkin bazı enformasyonlar verdiği için teşekkürü hak etmiştir.

Çevirilerde iki kişiden büyük yardımlar aldım. Almanca'daki deyiş ve felsefi deyimlerin yorumunda tavsiyelerde bulunan Christine Schoefer ve Latinceyle Yunancadan çeşitli deyimlerin çevirisini yapan Arlene Saxonhouse'a teşekkür ediyorum.

1997'den 1999'a kadar Yale Üniversitesi'ndeki araştırma çalışmalarımı destekleyen Robert Wood Johnson Foundation'a ve yine Michigan Üniversitesi'ndeki çalışmalarımı destekleyen Rackham University Distinguished Faculty Research vakfına şükran borçluyum. The New School for Social Research'e indeksi hazırlayan Rebecca Musselman'a verdiği mali destek için teşekkür ediyorum. Taslakları okuyan Amy Heibel'a teşekkür ediyorum.

Marek Steedman enerjisini ve neşesini hiç yitirmeksizin çeşitli gazete makalelerini ve Mississippi'deki göçe ilişkin istatistikleri taradı. Michigan Üniversitesi'nin Research Opportunity Program 1995-1997 yılları arasında Jill Durocher ve Ellerie Weber'in araştırma asistanı olarak benimle çalışmalarını sağladı. 1997 yazında Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley'de Siyaset Bilimi Bölümü'ndeki bilgisayarlardan yararlanmamı sağlayan Gordon Adams'a teşekkür ediyorum.

2. ve 5. Bölümlerden bazı parçalar Cathy Cohen, Kathleen Jones ve Joan Tronto'nun derlediği *Women Transforming Politics* kitabının "On the Marriage Question" makalesinde (New York. New York University Press, 1997) yayımlanmıştı. Bu kitaptaki bölüm New York University Press'in izniyle basılmıştır. 4. Bölüm'ün ilk hali *Theory&Event* dergisinin 2:2 (1998) sayısında yayımlanmıştı ve buradaki son hali onların izniyle basılmıştır.

Princeton University Press'te baş editör olarak çalışan Ann Flimmelberger Wald'a çalışmamın başından beri hiç eksilmeyen destekleri için şükran borçluyum. Ve çalışmamı önemli oranda gözden geçirmemi sağlayan uzun ve titiz yorumları için Press'in okutmanlarına şükranlarımı sunuyorum.

Son olarak Giriş, 1. ve 2. Bölümler üzerine anında, kapsamlı ve son derece yerinde yorum ve önerilerini benden esirgemeyen asistanım Samantha Frost'la çalıştığım için kendimi şanslı görüyorum. Ortaya attığım tezler bütün taslağı okuyan Laura Green'in zekice yaptığı etraflı yorumlarına çok şey borçludur. Çalışmama verdiği hiç azalmayan destek ve ilgi için ona hep şükran duyacağım.

Önsöz

I

1990'ların başında Sırp saldırılarına maruz kalan Parlamento ve diğer binalardan uzakta, Zagreb'in ücra bir köşesinde yeni inşa edilen Hırvat Milli Kütüphanesi, dokuz yüz yaşındaki şehrin hipermodern bir devlet binası olarak kendini diğerlerinden ayırıyor. Bu devasa yapı Berlin Staatshibliothek'in görkemiyle insanı etki altında bırakan mimarisinin izlerini taşıyor ve bana göre bu iki kütüphane arasındaki benzerlik tesadüfi değil. Almanya ve Hırvatistan uzun bir tarihe dayanan benzerlikler taşır. Hırvatistan İkinci Dünya Savaşı boyunca Nazi yanlısı bir rejime büyük destek verdi. 1991'de Almanya, ABD ve BM'nin muhalefetine rağmen, Hırvatistan'ı egemen bir politik topluluk olarak ilk tanıyan ülkeydi. Parçalanmış

Yugoslavya'daki yerel çatışmaların resmen tam bir savaşa dönüşmesine neden olan işte bu tanıma olmuştu. Eğer Hırvatistan devlet mimarlık kurumu herhangi bir Avrupa milli kütüphanesinden esinlenecekse, bu Almanya'dakinden başkası olamazdı. (Kütüphanenin taş, beton ve cam malzemesinin soğukluğu aynı mimari kurum tarafından tasarlanmış Zagreb'teki başka bir binaya, devlet krematoryumuna benziyor.)

1996 yazında, Hırvat meslektaşım Maria'yla birlikte yanlışlıkla Zagreb kütüphanesinin ellerinde makineli tüfekleriyle kurşun geçirmez bir bölmede bizi bekleyen askerlerin koruduğu arka kapısından içeriye girmiştik. Genel girişteki kabul işlemleri beklediğimizden farklı değildi. Kataloglar ve diğer kaynaklarla lobi arasında kilitli turnikeler vardı. Giriş izni için milliyetimiz hakkında çeşitli sorulara yanıt vermemiz gerekiyordu; yanıtlar 20 kunaya (yaklaşık 4 dolar) satılan barkodlu kimlik kartına işlenecekti.

Hırvatistan kütüphanesinin bu tarzında/tavrında içkin milliyetçilik, soykırım, savaş, devlet bilgileri ve devlet sırları gibi birbirini çağrıştıran temalar, aynı anda hem akıllılık hem de delilik, hem sıkı kurallar hem de –örneğin, "kan sudan koyudur" gibi ortak bir anlayışın ürünü genel anlamları kadar, özel olarak "benim halkımın kanı senin halkının kanı pahasına yaşayacaktır" sözündeki anlamıyla– kanın şaşırtıcı zaferi olarak devlet biçiminin paradokslarına somut örnek oluşturuyordu. Ordu personelinin bulunduğu girişin üst katında boş yüz ifadeleriyle bürokratların sizi beklediği bu tertemiz kütüphaneyle Mostar, bir Hırvat generalinin yüzlerce Müslümanı yerinden yurdundan edip katlettiği Mostar arasında yüzlerce millik bir mesafe vardı ama nihayetinde bu iki yer birbirine o kadar da uzak değildi. Nazilerin Komünistleri, Yahudileri, Çingeneleri ve eşcinselleri yok etmesi örneğinde olduğu gibi, devletin kitlesel öldürme eylemlerine seri üretim mantığıyla yaklaşması, öldürme değilse bile, ölme gibi son derece kişisel, özel ve hiç kuşkusuz yaşanmış deneyimlere giden yolu hazırlamıştı.

Bu anlatım yanlış bir izlenim yaratabilir: Yakın tarihte korkunç şiddet olaylarına sahne olan bir yerin adını gündeme getirdiğinizde, sözde liberal politik toplumlarda –halkların hareketini ve milli sim-

gelerin yeniden üretimini sıkı sıkıya düzenleyen– devletin aynı nitelikteki rutin eylemlerinin anlamı göz ardı edilebilir ya da zararsız görülebilir. Birbirine karşıt varlık biçimlerin politik bir çatı altına sokulması Balkanlar'daki birkaç bağnazın işi olmaktan çok genel geçer bir uygulamadır.

ABD hükümetinin benim için öteki ülkelere (bir pasaportum olmasaydı büyük bir ihtimalle reddedilecek olan) giriş izni verilmesini teklif etmek amacıyla hazırladığı pasaportuma bakan kütüphane memuru soyadımı "A. Stevens" olarak, göbek adımın ilk harfini soyadımın ilk harfiymiş gibi yazarak, kayda geçirdi. Bir Stevens mıydım ben? Hem evet hem de hayır. Pasaportumdaki enformasyonun kaynağı Kaliforniya eyaletinin verdiği doğum belgesidir ve bu belgede şimdi soyadı hanesinde 'Stevens' yazıyor. 'Stevens', Almanya'da yaşarken kullandığı "Yahudi" soyadının "etnik çağrımı" nedeniyle reddedip ABD resmi belgelerine geçirilmek üzere kendi göbek adı 'Stephen'ı soyadı olarak aldıktan sonra İkinci Dünya Savaşı günlerinde Almanya'dan ABD'ye göç eden annemin ikinci kocasının babasının kullandığı Anglikan isimdir.[1] Adını değiştiren bu Stevens'ın oğlu benim öz babam değildi. Bu ayrıntılar oldukça kafa karıştırıcı, izlemek için özel bir gayret istiyor. Biyolojik, genetik geçmiş modelleriyle politik geçmişin soy kütüğü yapıları arasındaki farklılığın kimlik kazandıran doğum kâğıdı ya da öteki yasal belgelerin basit adcı hatalar işlemesi anlamına gelmediğini fark etmek önemlidir. Tam tersine, doğanın görünüşte maddi, biyolojik yasala-

1. Bilinen dil felsefesinin uylaşımlarına uygun olarak bir sözcüğü belirtmek için tek tırnak işareti kullanıyorum; ikili tırnak bir kavrama işaret ediyor. Bunu Saussurcü gösteren/gösterilen=gösterge ilişkisiyle anlatacak olursak, "kavram" derken gösterge olarak göstergeyi, olduğu haliyle kullanılan bir göstergeyi anlatıyorum. Örneğin, bir "sözcük" bir gösterendir, bir "sözcük" o gösteren üzerine yansıtılır ve bir sözcük bir 'sözcük' olduğu üzerine düşünmeksizin kağıda yazdığımız bir şeydir. Saussurecü bir yüzünde gösteren ve diğer yüzünde gösterilenin olduğu bir parça kağıt imgesi sözcükle kavramın içkin olarak birlikte olduklarını anlatan en şahane metafordur. Bir kavram olmadan bir sözcüğe, bir sözcük olmadan kavrama sahip olmak, tıpkı tek yüzlü bir kâğıda sahip olmak gibi imkânsızdır. (Ferdinand Saussure, *Course on General Linguistics* [1911], İngilizceye çeviren: Wade Baskin [Londra: P. Owen, 1960], s. 113. Ayrıca, bkz. J. L. Austin, *How to Do Things with Words* [Oxford: Clarendon Press, 1962] ve Paul Ziff, *Semantic Analysis* [Ithaca: Cornell University Press, 1967].

rının temelini oluşturan şey sürüp giden böylesi politik kan bağı sistemlerinin söylemsel imkânlarıdır.

Ben doğduktan dokuz yıl sonra doğum kâğıdım "Claude Stevens"ın benim babam olduğunu gösterecek şekilde yeniden düzenlenmiş. Elimdeki siyah beyaz fotokopi örneğinde, Claude ve annem henüz daha karşılaşmamış olmalarına rağmen, Claude'un benim doğduğum zamanki yaşı yazıyor. Doğum kâğıdımda ayrıca ebeveynlerimin ikisinin de beyaz ırktan olduğu, annemin Kaliforniya'da ve Claude'un Almanya'da doğduğu da yazıyor. Üniversite yıllarımda Claude mahkemeye başvurup adını "Klaus" olarak değiştirdi ve aynı zamanda soyadını da değiştirdi, öyle ki doğum kağıdında yazıldığı haliyle baba artık yoktu. Doğum kâğıdında "Annesinin Kızlık Adı" karşısında "Barbara" ve "Kızlık Soyadı" karşısında da "Moskowitz" yazıyordu. İsmimin bu kısa tarihi biyolojik atalarımızın kim olduğumuzu belirlediği yolundaki yaygın mit yüzünden tam bir bürokratik hilkat garibesi gibi duruyor. Burada anlattığım şey en azından ta antikçağdaki Atinalılardan beri var olan göç ve evlilik pratiklerinin egemen bir kalıbından hiç de karmaşık değildir. İşin gerçeği, ABD olsun başka yerler olsun, politik toplumlar bu kuşaklararası gruplardan birini tanıyıp bizi onun üyesi yapıyor.

Elimdeki pasaport kişisel ismimin yeniden üretilmesinin altında yatan uylaşımların hiçbirini göstermiyor ama onun yerine manyetik kilitlere soktuğumuz bu parlak kimlik kartları meslektaşımla birlikte turnikelerden geçmemizi sağlıyor. Girişimiz, Başkan Franjo Tudjman'ın müflis hükümetinin pintiliğine yakışmayan gelişmiş bir bilgisayar sistemi tarafından kayda geçiriliyor.

Sırpların "etnik temizlik" demeyi tercih ettiği, başka birçok kötülüğe de çanak tutan ayrımcılık amaçlarına uygun olarak, bu bölgede "kim olduğunuzun" en iyi kanıtı fiziksel görünüşünüz değil resmi belgelerdeki adınız ve soyadınızdır. Resmi belgeler sizin ikincil, hatta birincil doğanız haline geliyor. Kişisel isimler gibi göstergelerin asla "yalnızca" ya da "salt" işaretler olmadığını fark ederek, politik sınırlar içinde yaşayan insanların milliyetini belirlemek ve onları ayırmak için eski Yugoslavya'da çeşitli uygulamala-

rın nasıl belli isimlerin kullanımını kurumsallaştırdıklarını ve desteklediklerini gösteren kitaplar ve makaleler bulmak amacıyla Zagreb'e gelmiştim. Annemin soyadı, "Moskowitz" nasıl insanların onun Yahudi olduğunu düşünmesine neden oluyorsa, Balkanlar'daki hükümetler ve halklar uzun süreden beri adları ve soyadları Sırp (Ortodoks Hıristiyan), Hırvat (Roman Katolik), Sırp ya da Hırvat Müslümanları olarak bireylerin kimliklerini belirlemek için kullanmaktadır. Bu isimlerin politik üretimini belgeleyerek, kişisel isimlerin maddiliğinin aslında biyolojik değil, politik yasalar ve biçimler meselesi olduğunu gösterebileceğimi ve bu sürecin işleyiş koşulları hakkında yeni şeyler öğrenebileceğimi umut ediyordum.

Biz kataloglarda araştırmamıza giriştiğimiz sırada, elli yaşlarında bir erkek yanımıza yaklaştı. Maria kulağıma bu adamı sık sık Tudjman hükümetini destekleyen görüşleriyle "televizyondan" tanıdığını fısıldadı. Adam bize kim olduğumuzu ve ne aradığımızı sordu. Aramızda Almanca konuşmaya başladık, sıkıştığımızda Maria Hırvatça, Almanca ve İngilizce dilleri arasında tercümanlık yapıyordu. Adam bana Hırvatistan'ın çeşitli bölgelerinde oturanların, orijinlerine ilişkin kısa tarihçeyle birlikte, bütün aile isimlerini gösteren geniş bir başvuru metni gösterdi.

Sonra bu görevli bana nereli olduğumu sordu. Ben de Amerika Birleşik Devletleri dedim. Adam ayrıldı ve on beş dakika sonra döndü. Adamın benim bilgisayarlara daha yeni girmiş biyografik bilgilerimi kontrol ettiğini anladım. İkna olmamıştı, "Ana diliniz ne?" diye sordu, "İtalyanca mı?", ben de İngilizce olduğunu söyledim. Adam tepeden bakarcasına gülümseyerek, "Sanıyorum, benim ana dille (Muttersprache) neyi kastettiğimi anlamadınız. Büyük anneniz nereli?" Almanya'dan olduğunu söyledim. "Hayır, bu doğru değil" dedi adam, "Siz oralı değilsiniz" ve ben o zaman adamın neyin peşinde olduğunu anlamaya başladım. Adam her nasılsa bu coğrafyadaki hiçbir akrabama basitçe Alman deyip geçemeyeceğimi kavramıştı. Adamın kuşkucu ve sert tonu karşısında ailemin Yahudi olduğunu itiraf ettim. Bunun üzerine adam rahatladı ve gülümseyerek "Evet, evet anlıyorum" dedi ve ekledi "Aşkenazi mi yoksa Sefardik mi?"

II

Bu kitap belli grup bağlılıklarının, yani aile, millet, etnik köken ve ırk bağlılıklarının anlatımlarında hep karşımıza çıkan paradoksların kaynaklarını açıklamaya çalışıyor. Kişinin gündelik pratikleri ve dünya görüşüyle çok cılız bir ilişkisi olan, hatta hiç ilişkisi olmayan belli bağlılıklar (ötekilerle olduğu gibi kendi başına da) nasıl olur da kişinin varlığının –kim olduğunun- ayrılmaz bir parçası olarak yaşanır ve neden öteki grup aidiyeti biçimleri aynı etkiyi yapmaz? Nasıl olur da anneannemin Almanya'nın belli bir yerinde akrabalarının olması –ve atalarının binlerce yıl önce İsrailoğulları arasında yaşaması– o yaz benim Hırvatistan'da oluşum hakkında tahminler yapmak için kullanılabilir?

Resmi görevlinin aile ve milliyetle ilgili sorular sorarken, diyelim, benim Amerikan Siyasal Bilim Derneği'ne üye olup olmadığımla hiç ilgilenmemesini açıklayan işte bu kuşaklararası bağdır. Bu görevlinin ilgisini insanın soyunu ve halkını koruması yönündeki biyolojik bir eğilimin göstergesi olarak almak yerine, bu tür soruların arkasında yatan bağlılık türlerinin yarattığı politik pratikler üzerine kafa yormak bana daha anlamlı geliyor.[2]

Kuşaklararası ilişkilere eğildiğimizde devletin ve (komünist rejimlerden Amerikan Kızılderili kabilelerine ve yeni yeni filizlenen demokrasilere kadar) diğer politik birlik türlerinin kendi gruplarını yeniden üretmek amacıyla ecdat/soy meselesini öne çıkardığını görürüz. Kuşaklararası soy bağına gösterilen ilgi, politik toplumlar tarafından üretilen doğallaştırılmış kan bağı kurallarına bağlı olarak, her zaman çelişkilerle doludur. Savaş ilanından devlet kütüphanesinde araştırma yapanları denetlemek üzere devletin verdiği kimlik kartlarının sıkı bir incelemeye tabi tutulmasına kadar, Hırvatis-

2. Wendy Brown kimlikler hakkındaki bu tür ilgilere "yaralı bağlaşmalar" adını veriyor ve bunları hınç duygusunu yenemeyen baskı altındaki gruplara atfediyor. (*States of Injury:Power and Freedom in Late Modernity* [Princeton: Princeton University Press, 1995]). Gelgelelim, şu da bir gerçektir ki, gücü/iktidarı ellerinde tutanlar kendilerini zayıf hisseder ve kendi tikel soy grubunun statüsünü yükselten uygulamalara girerler. Bu faaliyetlerin, yani devlet kütüphanelerinin, özel olarak Hırvatistan'a ya da başka bir milli yakınlığa ait olmayıp evrensel olarak görülmesi, "kimlik politikaları" eleştirmenlerini sadece zayıf grupların bu önermeleri yaptıkları bağlamlar üzerinde durmaya sevk eden şeydir.

tan'ın Hırvat kimliğini yeniden üretmek için başvurduğu hantal bürokratik teknikleriyle televizyondan bir şahsiyetin (atalarından kendisine uzanan kalıtım yolunu izleyerek) kişinin tıpkı kahverengi saçlarının olması gibi ancak tek bir milliyetinin olduğu yolundaki kolaycı ama son derece bildik varsayımının yan yana duruşuna ne anlam vereceğiz? Hırvat milli kütüphanesi bir gen havuzu değil, ayrıca bu kurumun gelecek kuşakların Hırvat kimliklerini hazırlama çabası bir kişinin atalarının o kişinin kimliğini yarattığı nosyonuyla pek uyumlu da görünmüyor.

III

Kısacası, Hırvat kütüphanesindeki iktidar/bilgi eksenini üreten yasalar, hepsi de kan bağı kuralları dayatan politik toplumların biçiminden doğar. Ben bu kan bağı kurallarını eleştirel, yeni-Hegelci bir görüş ışığında ele almayı ve heteroseksüel ve lezbiyen, kız arkadaş ve orospu, evli ve bekâr gibi çeşitli varlık biçimlerini oluşturan şeyin kurallar, yani çeşitli anlamlarıyla bir hukuk meselesi olduğunu ileri sürmek istiyorum. Bu kan bağı yasaları aynı zamanda varlık biçimleri olarak milliyetleri, etnik kökenleri ve ırkları da oluşturur. Burada "varlık" [being] kavramını "kimlik" [identity] ya da "özne(l)lik" [subjectivity] anlamında kullanmıyorum çünkü "olmak" [to be] fiilinin isimleşmiş hali Hegelci-olmayanların –bana göre, bazı post-yapısalcılar ve bütün liberallerin– ortak yaklaşımıyla, yani bir kişinin tıpkı paltosunun olabileceği ya da olmayabileceği gibi özel bir "kimliği"nin de olabileceği ya da olmayabileceği yaklaşımıyla çelişir. Benim "varlık" dediğim şey Hegel'in "Dasein" [orada olma/bir yerde var olma, hazırda olma] kavramına benzer. "Dasein", örneğin, bir çağın, bir politik toplumun ya da bir bireyin özbilincindeki çeşitli gerilimlerin diyalektiğini yansıtır. Fiilden türetilmiş isim olarak "varlık" da benzer bir hareket duyumu sağlar; bu, kişinin bir şey olma kesinliği ile adlandırmaya gelmezliği arasındaki, kategorilerin bizi yanıltabileceğine ilişkin özbilinç ile yine de onların faydalı şeyler olduklarının farkında oluşumuz arasındaki ve bu çalışmanın amacı açısından, bağlılıkları adlandır-

ma konusundaki belirli uylaşımların yarattığı hüsran ile buna rağmen bu uylaşımların yaygın kullanım biçimleri arasındaki hareketin benzer bir duyumudur.[3]

Hegel'e göre, kişinin tekliği ya da bireyliği (Einzelheit ya da Individualitit) tikel bir politik ya da tinsel düzeni birbiri ardından psikolojik olarak içselleştirmesi ve kurumsal olarak dışsallaştırmasıyla gelişir. *Phenomenology of Spirit* [Tinin Fenomenolojisi] ve *Philosophy of Right* [Hak Felsefesi], hem bireylerin hem de milletlerin nasıl bireysellikleri tam olarak geliştiğinde, yani politik kurumlar her bireyin özbilinçli istencinden ayrı bir şey olarak algılanmadığında, kişi Hırvat yasalarının, her bir kişi fiilen ya da ilke olarak onlara onay vermiş olduğu için değil, nesnel olarak haklı/doğru olduklarından için iyi yasalar olduğuna inandığında özgür olduklarını anlatır:

> Etik düzen ['geçerli yasalar ve kurumlar'] nesnel olan şey olarak özgürlük ya da mutlak iradedir... Bireylerle [das Leben der Individuen] bu güçler arasında, rastlantılarla töz arasındaki ilişki vardır ve bu güçler bireylerde temsil edilir, göründüğü şekli alır ve fiili hale gelir.[4]

Kişinin özgür iradesi, yasalar tarafından dışsal olarak şekillenmiş bir özne ya da aklına estiği gibi yasalara boyun eğmeyi ya da karşı gelmeyi tercih eden bir birey haline gelerek değil, her bireyin aktif olarak kendi aklını, duygusunu ve ruhunu devlete kattığı bir süreçten geçerek gelişir.

Kişinin tam gelişmiş özne(l)liği, Hegel'e göre, her zaman özgün olarak milli bir özne(l)liktir. Birinin milli-devletinin başkalarının-

---

3. Hegel 'Sein' (varlık) ile statik olan koşulları anlatır. Ben bu uylaşıma katılmıyorum çünkü 'varlık' sözcüğü bir hareket duygusu vermek için yeterlidir ve çünkü 'orada oluş' yaygın kullanım değildir. Yine, İngilizce olmayan sözcükler artık konuşulmayan dillerden olmadıkça, yani antik Yunan'dan ve Latinceden alınma olmadıkça italikle gösterilmiyor. Konuşulan ve konuşulmayan dil farkı belli bir noktalama işareti gerektirir; böylece çağdaş dillere uygulandığında gizlice bildik olanla yabancı olan arasına bir sınır çekilmiş olur.

4. Çev. T. M. Knox, *Philosophy of Right* [1921] (Oxford and New York: Oxford University Press, 1952), s. 105; *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [Grounding of the Philosophy of Right, or Natural Right and State Knowledge-Making in Sketches, 1821] (Frankfurt am Main: Surhkamp, 1970), s. 294.

kinden ayrı olması o milli-devletin bireyliğini, dolayısıyla da milli-devletin üyelerinin bireyliğini mümkün kılar:

> Bireysellik [Individualitat] kişinin ötekilerden kesin çizgileriyle ayrı bir birim olarak varoluşunun ayrımında olmasıdır. Bu, devletin her biri özerk olan öteki devletlerle ilişkisinde kendisini gösterir. Bu özerklik zihnin [Geist] bir birim olarak kendisinin [Dasein] fiilen ayrımında oluşunun somut ifadesidir ve bundan dolayı bir halkın [Volk] sahip olduğu en büyük şeref kadar en temel özgürlüktür de.[5]

Devletin tebaası ve bireyin iradesi, birbirine karşı olmak yerine, bir politik toplumun kan bağı ve yurttaşlık kurumları aracılığıyla işbirliği içindedir. Nihayet, devletin yasa ve kurumlarıyla bireysellik arasındaki bağ aşırı vurgulanıyor görünmekle birlikte, insanların yurttaş oluşlarıyla pek alakalı olmayan etnik köken, ırk, din, cinsiyet ve cinsel tercih gibi özne(l)likleri olduğundan, bu varlık biçimlerinin daha titiz bir analizi ile onların da politik toplumun kurallarından ayrı düşünülemeyeceği ortaya çıkar.

Politik toplumlar tarafından kurulan kan bağı biçimleri, atalarımızdan kalan ve içinde üyelerin ve yabancıların olduğu çeşitli toplulukları bünyesinde barındırır. Politik olarak kurulmuş bu soy temelli toplulukların (millet, etnik grup ve ırk) aralarındaki karşıt biçimlere ek olarak, politik toplumlar kendi içlerinde aşağı görülen varlık biçimleri oluşturur; örneğin, görece eksik bilinçli olan ve o özel politik toplumla ilişkilerinin doğası gereği görünüşte elde etmeyi ya da olmayı arzuladıkları şeylerden mahrum edilenler. Evliliği düzenleyen yasalar aynı cinsten partnerleri yasadışına düşürür ve tıpkı yurttaşlık için kan bağı kurallarının (belli bir toprak parçasında doğmuş olma kriterinin de dahil olduğu kuralların) belli bir politik toplum içinde belli insanları yabancı haline getirmesi gibi, onların varlık biçimlerini de toplumun dışına iter. Bu nedenle, kan bağı kurallarını doğum kâğıtları, evlilik cüzdanları, pasaportlar vs. üzerinde yeniden üretmek suretiyle barındırdığı nüfusun düzen içi ve düzen dışı varlık biçimlerini sınıflandıran devletin normal ve sapkın varlık biçimleriyle ilişkisi stenografik değil, pornografiktir.

5. *Philosophy*, s. 208; *Philosophie*, s. 490.

Devlet, yine ancak o devlet yüzünden cinsel ve başka şekillerde yasadışı ve yabancı olanları teşhir eder.[6]

Demek oluyor ki, bu kapsamlı projenin amacı aileyi olduğu kadar o aile biçiminin politika öncesi kaynağı olarak algılanan aynı oranda söylemsel doğal durumu da üreten politik süreçleri irdelemektir. Sonuç, altta yatan ve belirleyici biçimleriyle birlikte bu bağlılıkları algılayışımızın getirdiği özgün kafa karışıklıklarıyla ilgili bir argüman olacaktır çünkü içine düştüğümüz bu kafa karışıklığı, hatalar ya da varlık muammasına kısmi yanıtlar değil, bizatihi kim olduğumuzun en önemli kanıtıdır. Analizin bu çizgide yürütülmesi, sözü edilen bağlılıkları mevcut baskıcı yapılardan ayırmaya yönelik stratejileri büyük oranda felsefi olan tartışmalara göre hem teorik olarak daha açık hem de politik olarak daha uzak görüşlü kılar. Modern devletin –evlilik ve göçü düzenleyen kuralların– en temel yapılarının devletin kendisini yeniden üretmesini sağlayan ve milliyet, etnik köken, ırk ve aile rolleriyle bağlantılı güç ilişkilerini mümkün kılan şey olduğu bir kere anlaşılırsa, belli eşitsizlikleri ortadan kaldırma yönündeki bölük pörçük çabaların bir işe yaramayacağı ortaya çıkar. Kan bağı biçimlerine dayalı politik toplumlar olduğu müddetçe, milliyet, etnik köken, ırk ve aile rollerinin doğal sonucu olarak ortaya çıkacak yaygın şiddet uygulamaları kaçınılmazdır.

6. *Oxford English Dictionary*'nin 2. baskısına göre, 'pornografi' ilk kez *Dunglison Medical Dictionary*'de (1857), "bir kamusal hijyen meselesi olarak orospuların ya da orospuluğun bir anlatımı" anlamına gelecek şekilde tanımlanmıştır. Genelde orospuluğu –para için seks yapmayı yasal ya da yasadışı bir tutum olarak tanımlayarak- tanımlayan kan bağı rejimini kuran politik toplum olduğundan, yasalar 'pornografi'nin tıp sözlüğünde yazan tanımına uygun bir şekilde, tetkik edilmesini istediği şeyi kendisi oluşturarak işler.

Devletin Yeniden Üretimi

Giriş

A. POLİTİK TEORİDE ÇOĞUNLUKLAR VE AZINLIKLAR: KİMDİR BUNLAR?

Gruplararası çatışma sorunlarıyla ilgili, özel olarak Kuzey Amerika'daki demokratik, liberal ya da cemaatçi [communitarian] kuram geleneği içinde yazan çağdaş politik teorisyenler, grupların oldukları haliyle nasıl ortaya çıktıklarını irdelemekten çok grup çatışmalarını azaltmanın yolları üzerinde kafa yormaya eğilim duyuyor.[1]

1. Alasdair MacIntyre, cemaatçi bir yaklaşımla, şunları yazar: "[Biz] hepimiz içinde bulunduğumuz koşullara tikel bir toplumsal kimliğin taşıyıcıları olarak bakarız. Ben birinin oğlu ya da kızı, bir başkasının kuzeni ya da amcasıyım; ben şu ya da bu şehrin bir yurttaşı, şu ya da bu meslek dalının ya da loncanın bir üyesiyim; şu ya da bu kabileye, klana, bu millete aitim... Bu haliyle ben ailemi, kentimi, kabi-

Örneğin, "sınıf"ın ne anlama geldiğine ilişkin Marksist gelenekteki uzun süreli tartışmanın bir benzerini, cinsiyet ya da ırk eşitsizliklerinin doğurduğu kaygıları giderecek bölüştürücü adaletin ilkelerini irdeleyen politik teorisyenler arasında görmek mümkün değildir. Feminist teorisyenler ve eleştirel ırk teorisyenleri sözü edilen bağlılıkların anlamlarını ve hatta kaynaklarını açığa çıkarmayı temel görevleri olarak önlerine koymakla birlikte, yaptıkları araştırmaların devlet içindeki bu varlık biçimlerinin neden olduğu eşitsizliğin dinamikleri üzerine bir politik-teorik anlayış açısından ne anlama geldiği henüz tam olarak gündeme getirilmiş değildir.

Çoğunluklar ve azınlıklar üzerine yazan politik teorisyenler, uzlaşmaz çelişkileri ve muhakeme tarzları mercek altına yatırılan bu grupları doğuran koşulları incelemek yerine, gruplararası gerilimi azaltacak incelikli kurallar arayışı içindedir. Örneğin, John Rawls iyimser bir biçimde ırk ve din gibi varlık biçimlerini, başlangıç durumundaki evrensel cehalet perdesi yüzünden, herhangi bir güç dinamiğiyle bağı kopacak apolitik sıfatlar olarak ele alır:

---

lemi, milletimi, çok çeşitli aktif ve pasifleri, haklı beklentiler ve yükümlülükleri geçmişten miras alırım. Bunlar benim hayatımda veri, benim ahlâki hareket noktamdır." *(After Virtue,* 2. basım. [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984], s. 220). Charles Taylor "Tanınma Politikaları" adlı makalesinde şunları yazar: "Feminizmin bazı biçimlerinde ve 'çokkültürcülük' denen politikalarda... tanınma ve kimlik (kişinin kim olduğuna, bir insan olarak belirleyici temel özelliklerinin ne olduğuna ilişkin anlayışı olarak kimlik) arasında varsayılan bağlara dayanarak... azınlık ya da 'alt gruplar' denen gruplara öncelik verilir." (*Multiculturalism,* der., Charles Taylor, vd. [Princeton: Princeton University Press, 19941, s. 25). Varlık biçimlerine çok farklı varsayımlarla yaklaşmakla birlikte, hem MacIntyre hem de Taylor soy gruplarının varlığını aksiyomatik bir şey olarak görür. Yazdıkları metinler bu varlık biçimlerinin oldukları haliyle nasıl var olduklarını değil, ele aldıkları grupların tikel politik ve psikolojik anlamlandırmalarını tartışır. Benzer bir biçimde Will Kymlicka Aborijinal Kanadalıların haklarını korumayı, kendisini böyle bir projeye zorluyor görünen varlık biçimlerini sorgulamaksızın, "kültürel hayatta kalış" temelinde teorize ediyor *(Liberalism, Community, and Culture* [Oxford: Clarendon Press, 1989]).

Kuşkusuz yukarıda sözü edilen bağlılıklar konusunda bir dizi etkileyici tarih, yapısöküm ve kritik vardır. W. E. B. Du Bois belki de, birbirini izleyen Marksist, feminist ve Foucaultcu düşünürler tarafından sürdürülen, varlık biçimleri üzerine eleştirel çalışmalara giren ilk ABD'li yazardır. Ne var ki, demokratik, cemaatçi ve liberal politik teori üzerine çalışma yapanlar grup farklılığının biçimleri üzerinde pek durmamıştır.

> Bu [adalet] ilkelerini uygulamanın bizi toplumun temel yapılarına ilişkin şimdi içgüdüsel olarak vardığımız aynı yargılara götürüp götürmeyeceğine dikkat çekebiliriz... Belli bir biçimde yanıtlanması gerektiğine inandığımız sorular vardır. Örneğin, dinsel hoşgörüsüzlük ve ırk ayrımının haksız olduğundan kuşku duymayız.[2]

Bazı insanların ırk ayrımı nedeniyle mağdur olabileceklerini bilmek, Rawls'ın yürüttüğü mantığa göre, ırk temelli ayrıma imkân veren kurallara göre karar veren cehalet perdesi altındaki bireylere karşı bizi korur. Bu statik ırk anlayışında, ırk bağlılığının nasıl bizatihi politik toplum biçiminden kaynaklanan haksızlıkların tezahürü olabildiğini düşünme yönünde en ufak bir gayret görülmez. Dahası, Susan Okin'in işaret ettiği gibi, Rawls aile koşulunu başlangıç koşulu kriterine tabi kılmayı reddederek, aile içindeki eşitsizlikleri tuhaf bir biçimde olmazsa olmaz görür.[3] Rawls politik toplumu farklılıkları doğuran bir biçim olarak değil, onları çözüme kavuşturmanın yeri olarak alır.

Sorun sadece Rawls'ın yurttaşları kolektif bir *tabula rasa* olarak tahayyül etmesi değildir. Birisi çıkıp Rawls'ı bu yüzden eleştirebilir ama bu o kişinin bu varlık biçimlerinin mantığını çözdüğü anlamına gelmez. Örneğin, Iris Marion Young'a göre, Rawls bir grubun üyesi olarak bir kimlik geliştirebilme ve o kimliği sürdürebilmenin politik ve dolayısıyla etik önemini küçümsemiştir: "Adalet yalnızca bölüşüme değil aynı zamanda bireysel kapasitelerin gelişmesi ve gösterilebilmesi ve kolektif iletişim ve işbirliği için zorunlu olan kurumsal koşullara da hitap etmelidir."[4] Bu amaç üzerinde duran Young şunları yazar:

2. *Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), s. 19.
3. *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989). Okin'in, politik toplumların aileleri üreten kan bağı kurallarını nasıl zorunlu kıldığını tartışmaksızın, sadece Rawls'ın analizlerinde ailenin dikkate alınmadığına işaret ederek eleştirisini sınırlı tutması liberal politik teorisyenlerle bağlılık üzerine yapılan politik çalışmalar arasındaki uçurumun bir belirtisidir. Hakkaniyet olarak adalet teorisine ilişkin yaptığı değerlendirmeler ve savunmalarda Rawls kendisini eleştirenlerin çoğuna yanıt vermiş olmakla birlikte, Okin'e yanıt vermemiştir. *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993).
4. *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 39.

> Başlangıç noktam [yeni toplumsal hareketlerin] ezildiğini söylediği, kadınlar, siyahlar, Chicano'lar, Porto Rikolular ve İspanyolca konuşan diğer Amerikalılar, Amerikan Yerlileri, Yahudiler, lezbiyen ve gayler, Araplar, Asyalılar, yaşlılar, işçiler ve fiziksel ya da zihinsel özürlüler gibi grupların koşulları üzerine düşüncelerimdir.[5]

Ama "baskıyı yapısal bir kavram olarak" gördüğünü iddia etmesine rağmen Young, "bir sosyal grup kültürel biçimler, pratikler ya da hayat tarzıyla en azından bir öteki gruptan farklı kişilerin oluşturduğu bir kolektiftir" demek dışında, adlarını saydığı bu grupların (ama nedense saymadığı Beyazlar, Anglolar, Hıristiyanların) kendilerini nasıl kurduklarını açıklamaz.[6] Yaptığı grup tanımı kanıtlamaya çalıştığı şey açısından aşırı geniştir. Muhtemelen Young bir gençlik grubuna giriş ritlerinin öteki grubunkinden nasıl ayrıldığını ya da organik çiftçilerin hayat tarzlarının Wall Street borsa simsarlarının hayat tarzlarından nasıl ayrıldığını açıklamakla ilgili değildir. Bütün bunlar demektir ki, teorik soruşturmaya konu olan tikel azınlıklar ve çoğunlukları doğuran koşullar üzerine derin bir araştırma yapmasını beklediğimiz grup çatışması literatüründe, belli (ailesel) eşitsizlik biçimlerine imkân veren koşullar çok az dikkate alınır, ya da hiç dikkate alınmaz.

B. AİDİYET ÜZERİNE POLİTİK TEORİLER

Michael Walzer, bu alanda, özelde aidiyet sorununun izini sürerek, politik toplum biçimiyle bunun bölüştürücü adalet ilkeleri arasındaki ilişki hakkında sorular soran nadir düşünürlerden biridir. *Spheres of Justice* [Adalet Alanları] kitabının amacı "hiçbir toplumsal iyinin bir tahakküm aracına dönüşmediği ya da dönüşemediği bir toplumun"

5. A.g.y., s. 40.
6. A.g.y., Örneğin, tıpkı siyah ve beyaz renkleri algılayış biçimimiz gibi, ırka ilişkin bu temsillerin ontolojik ve verili olduklarının altını çizmek için ırksal grup isimlerini büyük harfle yazıyorum. Fransız'ı büyük harfle yazmamıza neden olan gramatik ve semantik uylaşımlar neyse Siyah ve Beyaz'ı büyük harfle yazarken dayandığım uylaşım da odur; bu şekilde ırkların özel isimler olduklarını, yani her yerde bulunabilen sıradan nesneler olmayıp özgün toplumlara has tikel kurgular olduklarını vurgulamak istiyorum.

ilkelerini ortaya koymaktır.[7] Walzer'ın ilk karşı çıktığı en belirgin keyfi ve haksız kural, politik bir mevkiye gelmek ya da mülk edinmek için "doğumla kazanılmış hak"kın bir önkoşul olmasıdır. "Hepsi, en azından ilkesel olarak, sonradan kazanılabilir olan servet, güç ya da eğitim yerine bireyin değiştiremediği doğuma ve kana dayanan" bir aristokratik düzene karşı standart bir liberal karşı çıkış şarttır.[8] Böylesi kurallar göründüğü kadarıyla politik topluma üyeliğin doğumdan gelen otomatik bir hak olmasının önünde engel oluşturur. Ama yine de Walzer'ın bir politik topluma aidiyet için saydığı kurallar son tahlilde asıl olarak bizim doğuştan hak ve kan bağı üzerine kendi modern uylaşımlarımıza bağlıdır: "Devletler kulüplerden çok ailelere benzer çünkü üyelerinin ahlâki olarak kendi seçmedikleri insanlara karşı sorumlu olması aileye ilişkin bir özelliktir."[9] Walzer'ın aidiyet teorisi son tahlilde ABD ve öteki belli başlı liberal toplumlardaki yurttaşlık politikalarının kısa bir özetidir. Bu ülkelerin yasaları, politik bir toplum içinde ekonomik hareket serbestliğinin hiçbir kısıtlamaya tabi olmaması gerektiği ama bireylerin devletler arasındaki hareket serbestliğinin, meşru ve kaçınılmaz olarak, doğuştan hak gibi "sonradan kazanılamaz bir iyi"ye bakarak kısıtlanabileceği anlayışını hayata geçirir.

Göçmenlerden sorumlu bir Avustralyalı bakanın, "'Biz homojen bir millet yaratmak istiyoruz. Makul biri buna karşı çıkabilir mi? Her hükümetin temel hakkı milletin bileşimine karar vermek değil midir? Bu bir aile reisinin evinde kimin yaşayacağına karar vermesinden farklı bir uygulama değildir'"[10] diyerek dile getirdiği duygu-

7. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Martin Robertson and Co., *1983),* s. xiv.
8. A.g.y., s. 16.
9. A.g.y., s. 41.
10. Walzer, *Spheres of Justice,* s.46, aktaran H. I. London, *Non-White Immigration and the 'White Australian' Policy* (New York: New York University Press, 1970), s. 98. Ann Dummett göç kısıtlamalarına ilişkin olağanüstü bütünlüklü bir liberal eleştiri ortaya koyuyor ("The Transnational Migration of People Seen within a Natural Law Tradition," *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money,* Brian Barry ve Robert Goodin,.der. [New York Londra: Harvester Wheatsheaf, 1992]). Yurttaşlığın temeli olarak toprak ilkesini benimseyen, daha az radikal bir doğuştan hak eleştirisi için, bkz., Peter Schuck ve Rogers Smith, *Citizenship without Consent: Illegal Aliens in the American Polity,* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1985).

larına karşı çıkarken, Walzer böylesi bir konumun güçlüklerini kabul eder. Walzer bakanın hiç de makul olmadığından yakınır. Nihayetinde, Beyazlar oraya "aborijinal"lerin üstüne geldiler ve ayrıca Avustralya büyük bir ülke ve geniş bir nüfusu barındırabilir.[11] Eleştirisinin bu özgün durumla sınırlı olduğunu ve kendi savunduğu devletin aile modelini destekleyen ilkelerin de üzerinde kayıp düşebileceği kaygan bir zemin yarabileceğini kabul ettikten sonra Walzer, "halihazırda bildiğimiz kadarıyla ülke olmaktan (ve ülkelerin çoğalmasından) kaçınmanın hiçbir kolay yolu yoktur" diye devam eder.[12] Bir toplumun olabilirliğini en azından "hiçbir toplumsal iyinin tahakküm aracına dönüşmediği ve dönüşemeyeceği" kuralına bağlayan (Bu, ülkeler için farklı aidiyet kuralları tahayyül etmekten daha mı az ütopyacı sizce?) ve aidiyet kurallarının önemini tanıyan bir yazarın kaleminden çıkan bu iddia muazzam bir taviz olarak görünüyor.

C. POLİTİK AİLE

Teorik müdahale açısından ülkelerin aidiyet kurallarını o ülkelerdeki bölüştürücü kurallara göre daha dirençli kılan şey nedir? Walzer'ın yanıtı Avustralyalı bakanı hatırlatır. İkisi de aileyi sadece hükümetlerin meydan okuyabileceği bir asal güç olarak alır. Walzer yurttaşların çocuklarının (başka çare olmadığından) yurttaş olmaları gerektiğini kabul eder ve aynı zamanda evliliğin de yurttaşlık için bir temel olması gerektiğine inanır. Alternatifler "çok yüksek ve hiç kuşkusuz kabul edilemeyecek düzeyde şiddeti, politik gücün kan bağı ve aşk üzerindeki tahakkümünü" getirecektir.[13] Ama Etiyopya'da insanların açlıktan ölmesine neden olan baskılar, Meksika'dan Amerika'ya geçerken yolda sığır kamyonlarında ölümler ve Bosna'da doğru etnik kökenden gelmedikleri için insanların yurtlarından sürülmesi belli ki kabul edilir şeylerdir çünkü bütün bunlar politik toplumların aidiyeti aile bağlarına göre düzenleme ayrıca-

11. Walzer, *Spheres of Justice*, s. 47.
12. A.g.y., s. 44.
13. A.g.y., s. 34.

lıklarının zorunlu sonucudur. Bu olaylar aile temelli milli devletlerden oluşan bir dünya sisteminde rastlantılar olmaktan çok devletleri devlet yapan temel ve sonuçtur. Bu örneklerde baskı altındaki çoğunluklar ve azınlıklar doğrudan doğum temelli aidiyet kuralına göre oluşmuştur; bu, Walzer'a göre, politik bir toplumda kaynakların dağıtılması bakımından adil olmayan bir kuraldır. Eğer bir Britanyalı aristokrat ya da Güneyli çiftçinin, geçtiğimiz yüzyıldaki sınıf ve ırk eşitsizliklerine neden olan politik başarıların getirdiği o muhteşem toplumsal düzeni ve ahengini hatırlayarak gözleri buğulanacak olsa, Walzer muhtemelen rahatsızlığını dışa vururdu. Ama aileyi ve milleti ayakta tutan politik kurumlar için duyduğu sevgi Walzer'ın o kurumlara karşı kuşku duymasını engeller.

Kan bağı kurallarının hiçbir zaman romantik aşkla ve de mutluluk ve refahla ilgili öteki deneyimlerle özellikle sıcak bir ilişkisi olmamıştır. Walzer boşanma oranlarının yüzde 50 civarında seyrettiği ve aynı cinsten kişilerin evliliklerine karşı olunduğu bilinen bir ülkede "kan bağı ve aşkı" koruma ihtiyacından bahseder. Bu akla resmi evlilik kurallarının mevcut mahremiyet pratiklerine tam denk düşmediğini getirir.[14] İnsanlar arasında saygı temelinde güvenli ilişkileri kolaylaştırmak yerine, devletin "özel" ilişkileri düzenlemesi tarihsel olarak tam tersi sonuçlar doğurmuştur. Örneğin, belli türden ev içi şiddeti mümkün kılan devletin ailenin iç işlerine karışmaması değil, tersine tecavüzü kocanın zanlı olduğu durumları *dikkate almayarak* cezalandıran yasa maddeleridir. "Karı ve koca" statülerini bir tek heteroseksüel çiftlere tanıyan devlet, aynı cinsin kendi içinde yaptığı evliliklere yurttaşların sahip olduğu bütün haklardan yararlanma hakkı tanımaz. Politik aidiyet doğuma ve evliliğe göre düzenlenmiş bile olsa, bu demek değildir ki bu ilkelerin temelinde, ya da sonuç olarak, adil olduklarına ilişkin bir konsensüs

14. Drucilla Cornell sağlıklı cinsel ilişkileri çağrıştıran niteliklerin çocuk yetiştirme sorumluluklarına ilişkin niteliklerle aynı olduğunu varsaydığı için evlilik yasalarını alaya alır. Eğer bu ilişkiler farklı beceriler gerektiriyorsa, o zaman hukuk da bu ikisini ayırmalıdır. Cinsel çiftler yararına kan bağı ilişkilerini yönlendirmek yerine devlet bu yasaları çocuklarını birlikte yetiştirmeye kararlı her grup insana uygulamalıdır ("Adoption and its Progeny: Rethinking Right, Sexual Difference, and Patriarchy" [CSST Workshop Working Paper, University of Michigan, Mart 13, 1997]).

vardır. Buna karşılık olarak elbette birileri çıkıp Walzer'ın önerilerinin pratik olduğunu ve adalet yerine bir etkililik normu koyulursa haklı çıkarılabileceğini söyleyebilir. Ama eğer amaç fayda olursa, o zaman bütün öbür kriterlerin de gözden geçirilmesi gerekir.[15]

Şimdi Walzer'ın aile temelli aidiyet kriterleri hakkında fikirlerindeki, geniş bir kesim tarafından savunulan iki inanış arasındaki gerilimi de sergileyen başka bir paradoksa geliyoruz. Aileye ilişkin genel geçer anlayışları yansıtan Walzer, hem aile biçimlerinin politik toplumlar arasında çeşitlilik gösterdiğini[16] hem de ailenin içkin olarak politika-öncesi bir alan olduğunu savunur. Walzer politik sınırların getirdiği eşitsizliği kabul ettiği gibi ailenin getirdiği haksızlığı da kabul eder ama yine de bölüştürücü adalet ilkelerinin bu ilişkilere de uygulanması gereğinden bahsetmez. Miras ve iradi bağışlama hakkında yazarken Walzer şunları söyler: "Tıpkı bir ticari girişim gibi, aşk ve bağlılığın da kendi riskleri ve (bazen) girdapları vardır ki, bunları inkâr etmek ya da bastırmak bir bölüştürücü adalet teorisinin zorunlu bir parçası değildir."[17] Verasete ilişkin yasal düzenlemeler "orijinal olarak aile bağlarının özel bir kavrayışına içkin ilkelerin dışarıdan dayatılması"ndan başka bir şey değildir.[18] Ama aile bağlarına ilişkin bu kavrayışı benimseyip aristokratların aile anlayışlarını göz ardı etmek niye? Ailenin zaman içinde değişiklik geçirdiğini kabul etmesine rağmen bu formülasyon, tikel bir politik çevreden bağımsız, bildik bileli var olan aile bağlarının bölüştürücü adalet açısından özel bir statüye sahip olduğunu ileri sürmekte bir sakınca görmez. Walzer'ın ailesi, neşe içinde oynaşan dişi aslan ve yavrularını insanlara benzeten ve sonra da bize dönüp bizim de çocuklarımıza ve eşlerimize "doğal olarak" tutkun olduğumuzu söyleyen *National Geographic*'e özgüdür; burada ne yırtı-

15. Göç kontrollerinin emek piyasalarını koruduğu argümanı faydacı bir argüman değildir çünkü dünyadaki çoğu insan bu korumalardan yararlanır. Bu kısıtlamaların en belli başlı sonucu görece ucuz ücretlerin söz konusu olduğu parçalı emek piyasalarının yaratılmasıdır. Emek piyasası korumaları, küçük piyasaları ve az sermayeleri olan ülkelerde doğmuş olanlar için değil, yalnızca görece yüksek ücretler ödeyenler için faydalıdır.
16. A.g.y., s.227-28.
17. A.g.y., s. 128.
18. A.g.y., s. 232.

cı kuşların görüntüsü ne de insan ailesinin sistematik başarısızlıklarının bilgisi vardır. Her halükârda, eğer İran'da yasal dört karılılık ABD'de yasadışı çokeşlilik olarak görülüyorsa, bu demektir ki aile sevginin yeşerdiği tek mekân değildir.[19] Üyeliği belirlemek için kan bağı kurallarını kullanan Müslüman olmayan bir devlet çokeşliliği yasaklayacak, yurttaşlarının dört kadınla evlenmesine izin vermeyecektir. Bu, en az Walzer'ın miras pratiklerine ilişkin tekrar tekrar söylediği kadar "aile bağlarının özel bir kavrayışına içkin" bir şeydir.

D. AİDİYET KAVRAMLARI

Devletle kan bağı kurallarının bağlantısı, örneğin 1990'lı yılların ortasında Nebraska'da onlara göre bir aile dostunun genç kızıyla evlenme töreni sonrasında tecavüzle suçlanan iki Iraklı göçmenin dikkatinden kaçmayacaktır.[20] Irak'ta on üç yaşındakilerin anlaşmalı evliliği yasalken, bu ülkede aynı yaşta birini evlendirmeye kalkışmak cezai bir işlemi gerektirir. Nebraska'da böyle bir evliliğe izin verilmemesi devletin aslında Walzer'ın mahrem alan (evlilik ve cinsel ilişkiler) dediği alanı nasıl oluşturduğu ve sonra da düzenlediğini belli başlı bütün yönleriyle gösteriyor. Hem biçim hem de işlev açısından, evlilik kuralları din kadar milliyete göre de sınıflanmıştır ve sınıflayıcıdır. Nebraska'daki hata ne bir tuhaflığın ne de devlete bilinçli bir direnişin eseridir. İşin aslı şudur: Belli evlilik kuralları belli milletlere özgüdür ve Irak yasalarına tabi olanlar ABD'deki kurallardan farklı kurallara göre davranır. Bundan başka, belli bir milletin törelerine göre evlenmiş ana-babadan doğmuş

19. Görünüşe bakılırsa, Walzer "aile"nin, tikel tezahürleri değişmekle birlikte, özsel ve ebedi olduğuna inanır. Ama bu doğruysa şayet, anlamsızdır da. Ailenin bir sıcaklık ve mahremiyet mekânı olarak mı, yoksa korku ve otorite mekânı olarak mı, kaos mu düzen mi olarak yaşanacağı politik toplumların kan bağı kurallarına bağlıdır. Lawrence Stone'un gösterdiği gibi, farklı çağlar ve sınıflar aileyi çok çeşitli pratikler ve değerlerle birleştirmiştir (*The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800* [New York: Harper and Row, 1979]).

20. Don Terry, "Cultural Tradition and Law Collide in Middle America," *New York Times*, 12 Aralık 1996, A6.

olmak kişiyi o milletin bir üyesi yapar; politika öncesi puslu bir mahremiyet bölgesinde salt var olmakla böyle bir kimlik edinmek mümkün değildir. Kısaca, ailesel ve politik aidiyet kurallarının kapsayıcı yapısı, sonra kendileri de aynı kuşaklararası kuralları olası kılan, millet, etnik grup ve ırkın yeniden üretimi açısından hayati öneme sahiptir.

Kısaca, *politik toplumlar*, *millet*e politika öncesiymiş gibi bir anlam kazandıran kuşaklararası *aile* biçimini oluşturur. Ailesel millet politik toplumun aidiyet kurallarını pekiştirir ve, belli uğraklarda, *ırk* sınıflandırmaları üretir. Yahudi kimliği örneği burada faydalı olabilir. Birine "Yahudi" demek, halihazırda Rusya'daki kimlik kartlarında olduğu gibi, o kişinin "milliyeti"ni gösterebilir.[21] Ya da yirminci yüzyıl başlarında Avrupa ve Amerika'dan çeşitli antropologlar açısından olduğu gibi, o kişinin "ırk"ını gösterebilir. Bir diğer ihtimal, "Yahudi" bir "etnik" grubu, örneğin New York'taki "Yahudi" bölgelerinde yaşayan ya da sadece tipik "Yahudi" vasıflarına sahip birini anlatabilir. Ve "Yahudi" kişinin dini anlamına gelebilir. Bu ayrımlar farklı, ama ilişkili de olan aidiyet sınıflandırmalarına denk düşer.

Bir varlık biçimi olarak milliyeti doğuran bu pratikler, iki biçim arasındaki diyalektik ilişki biri ötekine karşıt olarak formlarının tikellik uğraklarına bağlı olsa bile, bir dinin pratiklerine dayanıyor olabilir (ya da tersi). Millet ve ırk biçimlerinin kurucusu olan bir politik topluma aidiyet, doğum ve kan bağı kanıtlarına göre olur; ama dini bağlılık kendi başına böyle bir kanıt gerektirmez.[22] Yine, millet ve ırk anlatıları doğuma ve geçmişe çağırırken, din anlatıları esas olarak ölüme ve geleceğe yöneliktir. (Bir *devlet* politik top-

21. Rusça'da terim 'natsionalnost'tur ve Anglofonların "etniklik" dediği şeyi anlatmaktadır. Bu bilgi için Artion Magun'a teşekkür ediyorum.

22. Karşıtlığı böylesine kabaca koymak en iyi halde kışkırtıcı, en kötü halde ise tartışmalı olarak yorumlanabilir ancak. Yukarıdaki iddiayı inandırıcı kılmak için daha sonraki bölümlerde çaba sarfedeceğim. Hem doğum hem de ölümü temsil ederek ancak her bir biçim birincil olarak birine değil de ötekine yönletilebilir (yani bir hedefe doğru yönletme onun karşıtı olarak algılanan en azından bir başka hedefi olumsuzlama gerektirir). Ayrıca, örneğin Yahudiler ve Hindular paradigmatik olarak böylesi bir bütünsel soydur ama bunun nedeni yalnızca bu kimliklerin dinsel olduğu kadar milli de olmasıdır; 6. Bölümde izi sürülecek bir gözlemdir bu.

lumun tikel bir biçimidir; bu kitap neredeyse yalnızca bir *aidiyet örgütlenmesi* olarak devleti tartışıyor; burada Weberci anlamda yükümlülük biçimlerinin bir alt dizgesi, meşru güç kullanımını tekelinde bulunduran bir alt dizge olarak devlet konu edilmiyor.)

Bir politik toplum ne anlama geliyor, örnekleri nelerdir? Cumhuriyetçi Parti bir politik toplum mudur? Rotary Kulübü? ACT-UP? Hayır, çünkü kimse bu birimlere doğuştan ait değildir. Kişi ya annesi babası öyle olduğu ya da orada doğduğu için bir politik toplumun (dolayısıyla devletin) bir üyesidir.[23] Bu, yaşadığımız ülkede hatta modern çağda yurttaşlığın işlevlerinin neler olduğuna ilişkin bir tespitte bulunmak ya da politik toplumların bir araya toplanmış çok sayıdaki aile olduğunu ima etmek değildir. Bu daha çok antropolojik de olan bir keşif gezisine çıkmaktır. Bir aileye doğmak, aile biçimini o haliyle olası kılan daha geniş bir grubun içine doğmaktır.[24] Paradigmatik olarak, bir politik toplumun üyesi olmak doğuştan öyle biri olarak var olmaktır.

E. AİDİYETİN GRAMERİ

Politik toplum ve millet aynı aile madalyonunun iki yüzüdür. Nerede bir "politik toplum" varsa orada bir "millet" vardır, ya da tersi. Bu demek değildir ki, (politik toplumun bir biçimi olarak) devlet ve millet özdeştir. Gramer bir tümce için neyse, politik toplum da millet için odur. Gramer dediğimiz şey, en az belirgin olduklarında en etkili olan, kuralların sanki kendiliğinden somutlaşmış halidir. Yine

23. Avrupa Birliği gibi uluslararası birleşmelerin ortaya çıkışı bu iddiayı zayıflatmaz. Avrupa Birliği ne zaman –ABD milli hükümetinin eyaletler karşısında olduğu gibi– gerçekten hükümran bir yapı olursa, işte o zaman şimdiki gibi özerk politik toplumlararası bir ittifak olmaktan çıkıp bir politik toplum haline gelir. Avrupa Birliği'nin biçimi öyledir ki, devletler her noktada birlikten çekilebilir, yaptırımlar üye olmayan devletlerde halihazırda geçerli olan piyasa dezavantajlarından daha sıkı değildir. Avrupa Birliği'ne aidiyet devletler arasında gönüllü olduğu müddetçe, AB'nin varlığı olumsaldır, birey düzeyinde aidiyet de aynı şekilde olumsaldır.

24. Bu, 1. Bölüm'de üzerinde duracağım Durkheim'ın *Elementary Forms of Religious Life*, çev. Joseph Swain (New York, Londra: Free Press, 1915) kitabındaki ana fikirdir.

bu demek değildir ki, devlet (ya da bir politik toplum) bir milletin nedenidir. Madalyonun bir yüzünün öteki yüzün nedeni olduğu ya da gramerin bir tümcenin nedeni olduğunu söylemiyoruz. Tıpkı para arzının kesin statüsünün ne olduğunu bilmeksizin alışveriş yaptığımız gibi, çoğu kez anlamlarımızı ileten, kısıtlayan ve oluşturan belli uylaşımları kullanmakta olduğumuza ilişkin gramatik bir bilinç ve ilgi olmaksızın okur ve yazarız. Çoğu alışverişte bu gayet iyi işler. Ama gramer bir kere dikkatimizi çektiğinde, yeni anlamları ve yeni imkânları da keşfedebiliriz. Tıpkı melodik bir sonenin beş satırlık vezin kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalması gibi, "aile hayatı"nın aşırı duygusal havasının politik toplumun kurallarından kaynaklandığını öğrenebiliriz. 1. ve 2. Bölüm, politik toplumlarda aidiyet için kan bağı kurallarını esas alan teori ve pratikleri ve ayrıca (bu kuralların doğal oldukları düşünüldüğünden) nasıl bağlayıcı bir şey olarak algılandıklarını çözümlüyor.

Millet politik toplumun öteki yüzüyken, "etnik köken" bu madalyonun başka bir yerdeki izlenim(ler)idir. Bir etnik grup, bazen göçmen topluluklar ve retorikler/ağızlar üzerine çalışan araştırmacılar arasında sanıldığı gibi yaygın anlamıyla bir "kültür"den değil, ilksel bir milli biçimden kaynaklanır. Şöyle bir liste bunu gösterir: Koreli-(Amerikan/Fransız/Japon), Filistinli-(Amerikan/Fransız/Japon), Meksikalı-(Amerikan/Fransız/Japon) ve Yuppi-(Amerikan/Fransız/Japon). "Koreli Amerikan" birinin kimliği "Filistinli Fransız"ın kimliğiyle farklı olsa bile, bu ikisinin etniklik biçimleri olarak her birinin tire işaretli "Yuppi" biçimiyle olduğundan daha fazla ortak yönü vardır. Yuppiler, Valley Girls [Vadi Kızları] ya da Hells Angels [Cehennem Melekleri], bütün bu gruplar belli giyiniş biçimleri, konuşma tarzları ve hatta dinleri çağrıştırıyor olmakla birlikte, "etniklik" sayılmaz. Belli bağlılıkları etnik bağlılıktan ayıran şey bunların açıktan ya da örtük olarak geçmiş, şimdiki ya da gelecek bir *politik topluma/millete* çağrıda bulunuyor olmasıdır. Bunlar, bahsi geçen diğerlerinden farklı olarak, üyeliğin soya bağlı olduğu gruplardır.

Irk, en azından bir (sıklıkla birkaç) politik toplum/millet madalyonunun coğrafi bir bölgeyle ilişkili kökleri çağrıştıran gerçek ya

da hayali fiziksel özelliklere sahip bir insan alt-grubu olarak sunulduğu koşullarda karşımıza çıkan bir olgudur.[25] 4. Bölüm kıtaların ve ırkçı sınıflandırmanın öteki coğrafi dayanaklarının temele inildiğinde nasıl komşu politik toplumların/milletlerin bir toplamı olduğunu gösteriyor. Ayrıca yine aynı bölümde söz konusu politik toplumlar/milletlerin, ırklararası ilişkileri düzenleyen yasalar ve doğum belgeleri gibi yasal araçlar ve ailelerin oluşumunu düzenleyen ülke içi kurallar aracılığıyla, ırk temelli sınıflandırmaların dolaşıma girmesinde nasıl başrolü oynadığını göreceğiz.

Belli ki, aile bütün bu bağlılıkların değerlendirilmesinde hayati bir biçimdir. Ailenin grup oluşumunda merkeziliğinin kabulü (politik toplumların kökenleri üzerine politik teorik fikirlerin sergilendiği bütün literatür bir yana) Frederick Engels ve Simone de Beauvoir gibi Marksist ve feminist yazarların cinsel farklılıkları politik kurumların gelişmesinde birincil etmen olarak görmesine yol açmıştır. 5. Bölüm cinsel farklılıkların politik toplumların kurucusu olmaktan çok, bu toplumlar tarafından kurulduğunu gösteriyor. Politik toplumların kendi tikellikleriyle (yani politik toplumlar olarak) yeniden üretimlerinde vazgeçilmez bir yer tutan evlilik ve öteki kan bağı kuralları, bizatihi kadınları kontrol ederek değil, çocuk doğuranlarla doğuramayanları özel ilişkilere sokan yeniden üretim süreçlerini kontrol ederek kadınlık ve erkekliğe ilişkin bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet [sex/gender] ikiliği üretir. Cins/toplumsal cinsiyet sistemi, çocuk doğuran "dişil"leri doğuramayan "eril"lerle özel bir ilişkiye sokan dengeleyici kurallar sonucu ortaya çıkmış bir farklılık sistemidir.

Nihayet, 6. Bölüm politik toplum, aile, millet, ırk metonimileriyle [düzdeğişmece] din metonimileri arasındaki örtüşmeler ve farklılıklar hakkında daha önceki iddiaları genişletiyor. Zaman zaman dinsel örgütlenmeler de ailelerin nasıl kurulacağı ve korunacağına ilişkin kurallar koyar. Aile söyleminin dinsel gruplar tarafından kullanılması millet ve ırkınkilerden farklıdır; dinsel gruplara

25. Ayrıca, bkz., Sally Haslanger, "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be?" Institute for Social Research, University of Michigan, Ann Arbor, Eylül, 1997 için hazırlanmış bir makale.

aidiyet kurallarıyla politik toplumlara aidiyet kuralları taban tabana zıttır. Politik toplumlar aile, millet ve ırk bağlılıklarının çekirdeğinde olduğu müddetçe, politik toplumların dinsel toplumlardan farkının ne olduğunu göstermek dinsel toplumların aile, millet ve ırk bağlılıklarından nerelerde ayrıldığını göstermekle birdir. Politik toplum aile, millet ve ırkın temel direğidir ve dolayısıyla, yönetsel örgütlenme değil, aidiyet örgütlenmesi olması bakımından dinsel toplumla karşıtlık oluşturur.

Bu kitap politik toplumların, aile, millet ve ırkların ve dinlerin çoğu özellikleriyle ilgilenmiyor. Bu bağlılıkların özgün güç dinamiklerini, psikolojik neden ve sonuçlarını irdeleyen geniş bir literatür zaten mevcuttur. Buradaki amaç bu bağlılıkların eklemlenmesini ve birbirini canlı tutmasını sağlayan simya, yani bütün bu bağlılıkların birleştiği kavşak olan doğum üzerine fikirler geliştirmektir. Ne var ki doğum biçiminin belli varlık biçimlerini nasıl şekillendirdiğini ayrıntılarıyla bilmek tek başına bize ortaya çıkan kimliğin hegemonik mi yoksa marjinal mi olacağı, desteklenen bağlantıların güçlü mü yoksa zayıf mı, gelişmenin yumuşak mı yoksa sert mi olacağı hakkında hiçbir fikir vermez. Umuyorum, geniş kültürel çalışmalar alanındaki bu ve benzeri sorunlar üzerine kafa yoran uzmanlar bu cüretim için, ve aynı zamanda konuya ilişkin katkılara yeterli ağırlığı veremeyişim için beni bağışlar.

F. GENELDE FARKLILIKLAR SORUNU

Aidiyet biçimleri farklıdır ama yine bu biçimlerin bazıları belli benzerlikler taşır. Politik toplum, millet, etniklik, ırk, aile, toplumsal cinsiyet ve din bağlılıklarının ontolojik olarak bir grup oluşturduklarını varsaymak ya da iddia etmeksizin, bildik dil felsefesinden çıkarılmış bazı derslere dayanarak, birkaç örnekle bu çalışmanın konularını, politik ya da değil, bütün olası birlikler evreninden ayıran, ontoloji değilse bile, mantığa ışık tutmak istiyorum.

1. "Gelişimlerini tamamlamış kadınlar ve erkekler ırk, milliyet

ya da din farkı gözetilmeksizin evlenme ve bir aile kurma hakkına sahiptir." BM İnsan Hakları Beyannamesi, Madde 16 (1948).

Gelişimlerini tamamlamış kadınlar ve erkekler ırk, milliyet, din ya da yiyecek alerjileri farkı gözetilmeksizin evlenme ve bir aile kurma hakkına sahiptir.

2. "Bütün insanlar ırk, renk, din ya da milli kökleri temelinde ayrıma ya da farklı muameleye tabi tutulmaksızın..... tam ve eşit olarak mallar ve hizmetler, kolaylıklar, ayrıcalıklar, avantajlar ve bütün düzenlemelerden faydalanma hakkına sahiptir."-Başlık VII, 1964 Yurttaş Hakları Yasası, Bölüm 2000a.

Bütün insanlar ırk, renk, din, milli kökleri ya da yatağın hangi tarafında uyumayı tercih ettikleri temelinde ayrıma ya da farklı muameleye tabi tutulmaksızın..... tam ve eşit olarak mallar ve hizmetler, kolaylıklar, ayrıcalıklar, avantajlar ve bütün kamusal düzenlemelerden faydalanma hakkına sahiptir.

3. "Birine 'o bir kadındır' demek elbette onun olduğu her şeyi anlatmaz; yani 'kadın' terimi her şeyi kuşatamaz; bunun nedeni toplumsal cinsiyeti önceden belirlenmiş bir 'kişi'nin toplumsal cinsiyetine özgü niteliklerden başka niteliklerinin olması değildir; neden, toplumsal cinsiyetin her zaman farklı tarihsel bağlamlarda tutarlı ya da bütünlüklü olarak kurulmaması ve toplumsal cinsiyetin söylemsel olarak kurulmuş kimliklerin ırksal, sınıfsal, etnik, cinsel ve bölgesel kiplikleriyle kesişmesidir." Judith Butler, *Toplumsal Cinsiyet Meselesi* (1991).

Ve, toplumsal cinsiyet söylemsel olarak kurulmuş yiyecek tercihlerinin biber ve sade peynir kiplikleriyle kesişir. Biri biber delisi bir kadın ya da sade peynir yiyen bir kadın olabilir pekâlâ.

Bu basit karşılaştırmalar aile, millet, ırk ve din kavramlarının birbirini çağrıştırdığını gösterir; bu kavramlar biri diğerini ima ederken aynı zamanda da başka kavramların anlamlılığını dışlar. Örneğin, ırk soruşturması her zaman aile ve milliyet hakkındaki soruları, zorunlu olmasa da, anlaşılır hale getirecektir. Bu demek değildir ki, bir soru her zaman başkasına yol açar; ama belli semantik bağlamlar belli kavramlarla örtüşürken, ötekileri anlamsız kılar. Yani, iktidar sorunlarını tartışmak amacıyla konuşurken bazı kim-

likleri eşleştirmek gayet normaldir (örneğin, ırk ve millet yaygın olarak birbirini çağrıştırır) ama diğer bazılarının eşleşmesi (örneğin, ırkla yiyecek alerjisi olanlar grubu) ortaya tuhaf bir durum çıkarır.

Yalnızca belli bazı bağlılıklar, örtük ya da açık olarak, günlük hayatta karşıtlıklar ve kıyaslamalar yapmak amacıyla eşleştirilir ve yine çok çeşitli politik ve yöntembilimsel eğilimleri olan araştırmacılar bu tür eşleştirmeleri yapar.[26] Sayısız yazar –sınıf bağlılıkları da dahil– bu bağlılıkların özgün yanları ve daha yakın bir geçmişte de "kesişme noktaları" üzerine çalışmalar yapmıştır. Bu varlık biçimleri dizisiyle ilgilenmekteki amaç bu bağlılıkların tek birinin ötekiler için paradigmatik olduğunu düşünenlerin cesaretlerini kırmaktır. Kimberle Crenshaw'a göre, "politik kesişme noktaları olgusu renkli kadınların sık sık birbiriyle çatışan politik gündemler izleyen en az iki alt-grup içinde yer aldıkları gerçeğine ışık tutar."[27] Ya da Butler'ın "ırkçılıkla homofobi ve kadın düşmanlığını paralel ya da analojik ilişkiler olarak kurgulayan güç modeline karşı koyma" uyarısını düşünün.[28] Butler ırkçılık yapılarıyla homofobi yapılarının aynı özellikler taşımadığını vurguluyor.

Böylesi tespitler ve uyarılar, Michael Warner'ın gayet yerinde olarak "repro kültür"[29] dediği şeyin bir parçası olan metonimik eş-

26. Bu dört bağlılık listesi aralarında, Butler'ın alıntısının gösterdiği gibi, "toplumsal cinsiyet", "cinsiyet" ve "etniklik" gibi kavramların da olduğu ilgili kavramların hepsini içermez. Bu son üç kavrama bu kitapta özel bir dikkat verilecek ama aile biçiminin (toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramları için) ve millet biçiminin (etniklik için) türevi olarak.

27. Crenshaw şöyle yazar: "Daha önce yalıtılmış ve bireysel olarak algılanmış şeyin bu toplumsal ve sistemik olarak tanınma süreci... başkaları yanında [kadınların], Afrika kökenli Amerikalıların, öteki renkli halkların ve gay ve lezbiyenlerin kimlik politikalarını karakterize etmektedir." Ne var ki, bunun anlamı şudur: Kimlikleri bu grupların ikisi ya da daha çoğu arasında kalanların çıkarları tam olarak temsil edilmeyebilecektir. ("Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," *Critical Race Theory*, der., Crenshaw vd. [New York. New Press, 1995], s. 357, 360).

28. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (New York, Londra: Routledge, 1993), s. 18.

29. Metonimide bir kendilik çağrışım yoluyla anlatılır, "Beyaz Saray"ın "Başkanlık" yerine geçmesi gibi. Ayrıca metonimi sözcüklerin çağrışımsal olarak birbirini ima etme biçimi anlamına da gelebilir. Örneğin, 'doğum', 'aile' ve 'millet' sıklıkla karşılıklı birbirini çağrıştırır.

leşmelerin[30] gözden kaçmasına neden olur. Repro kültür, bir bireye kuşaktan kuşağa aileler yoluyla bir geçmiş ve bir gelecek sunan bir anlatı yapısı üretir. Milletler, etnik yapılar ve ırklar gayet bariz olarak böylesi bir kuşaklararası biçime örnek oluşturur ve bu biçime bağlıdır. Pratikleriyle genelde millet, etnik yapı ve ırk gibi ailesel biçimleri mümkün kılan politik toplumlarla gerilim içinde olan dinin bu kalıpla ilişkisi daha belirsizdir. Bazı kimlikler, Beyaz, Çinli ya da İrlandalı olmak gibi, soya bağlıdır. "Fransız olduğunuzdan emin misiniz?" "Evet, hem annem hem de babam Fransız" diyaloğu anlaşılır bir şeydir ama "Lezbiyen olduğunuzdan emin misiniz?" (ya da "Amerikan Yurttaş Özgürlükleri Birliği üyesi" ya da "New Haven Bowling Birliği üyesi" olduğunuzdan emin misiniz?) sorusuna verilecek yanıt herhalde "Evet, hem babam hem de annem öyle" olmayacaktır.

Düşünürlerin aile, millet, ırk ve din bağlılıklarını güya onları ayrı ayrı ele alma amacıyla bir araya getirmelerini mümkün kılan koşullar nelerdir? Nasıl oluyor da, belli grup bağlılıkları insanların bunların ayrıştırılmalarında ısrar etmelerine neden olabilecek kadar kolayca birbirine bağlanıyor? Politik toplum, aile, millet, etniklik ve toplumsal cinsiyet gibi bağlılıkları oluşturan ortak kuralların analizi gösteriyor ki, bu grup biçimlerinin şekillendirdiği kimlikleri, sayısız başka eğilim ve koşul yanında sağlık durumundan (alerjiler), kişisel tuhaflıktan (örneğin, yatağın bir tarafında yatma ya da bir tür pizza yeme tercihleri) kaynaklanan özne durumlarından ayıran, bu kimliklerin doğumla –din açısından, ölümle– kurduğu özel ilişkidir.

Karşılıklı olarak birbirini güçlendiren aile, millet, ırk ve din retorikleri aile politikaları ve devlet konusundaki, özellikle doğum ve göç politikaları üzerine yapılan çalışmalarda işlenmekte ve teorikleştirilmektedir.[31] Kadınların cinselliğini ve anneliğini denetleyerek

30. "Repro-kültür, kurumlar ve anlatılar takımıdır ki, kuşaklararası geçişe katılarak hayatımıza anlam kazandırır." ("Van Winkle Family Value" CSST Working Paper, University of Michigan, 1 Eylül, 1994'te sunulmuş, s. 3).

31. Yukarıdaki konuların bazıları birçok çalışmaya konu olsa da, özellikle devletin yeniden üretim politikalarıyla millet ve ırk bağlılıkları arasındaki bağlantıyla ilgilenen çalışmalardan bazıları şunlardır: Ann McClintock, *Imperial Leather: Ra-*

üremeyi kontrol altına alma yönündeki bu genellikle erkeksi çabaların kadın düşmanı olduğu kaydedilmiştir ama bu müdahalelerin telafi karakteri –erkeklerin kendi söylemlerinde dişil olan doğumu ele geçirmesinin bir hınç eylemi olduğu fikri– çok az tartışılmıştır.[32] Doğum ve üreme sorunlarından yola çıkan feminist çalışmalar genelde böylesi cinselleştirilmiş pratiklerin yurttaşlar açısından ne anlama geldiğini tartışmadıkları gibi, "atfedilen kimlikler"[33] ya da

ce, Gender and Sexuality in the Colonial Context (New York ve Londra: Routledge, 1995); George Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe* (New York: H. Fertig, 1985); Maria Quine, *Population Politics in Twentieth Century Europe: Fascist Dictatorships and Liberal Democracies* (New York, Londra: Routledge, 1996); Arm Laura Stoler, *Race and the Education of Desire.. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things* (Durham: Duke University Press, 1995); Avrupa, Afrika, Ortadoğu ve Avustralya'da göç, yurttaşlık ve doğum politikalarının ekseni hakkında şahane tarih çalışmalarından oluşan bir derleme için, bkz., *Woman-Nation-State*, der., Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias, (Londra: MacMillan Press, 1989).

32. Luke Irigaray'ın çalışması bu noktaya en ısrarlı ve açık olarak işaret eder. McClintock'un *Imperial Leather*'ı dünya politikasındaki erilliğin özel olarak tamamlayıcı niteliğini analiz etmek için psikanalitik çalışmaları kullanan nadir kitaplardan biridir ve yaklaşımını ortaya koyarken benimsediği hafiften savunmacı ton bu alandaki ana akım eğilimlerde sıkça görülen bir durumdur: "Genellikle psikanaliz (uylaşımsal olarak evrensel) özel alana, ev içi mekâna vekalet ederken politika ve ekonomi (uylaşımsal olarak tarihsel) kamu piyasası alanına vekalet eder... Bu ayrıma boyun eğmek ve teorik olarak birini ötekinin karşısına geçirmek yerine, ben hiç kimsenin üzerinde durmadığı psikanalizle sosyo-ekonomik tarih arasındaki ilişkiler üzerine yeni ve değişik bir araştırmanın gereğine işaret ediyorum" (s. 8). McClintock gerçekten de Ödipal dramanın bilinçdışı uğraşının tarihsel söylemler tarafından tamamen özümlenmiş bir varsayım olduğunu ve uylaşımsal tarihlerin de psikanalitik kategorilerden arınmış olmadığını gösteriyor. Aile romansı, radikal feministler kadar muhafazakâr ve liberallerin çalışmalarında da, pek az göze batan örtük zemindir. Özel olarak eril bir politik-ekonomi hakkındaki örtük varsayımlar tartışmasız kabul edilmiştir: Politikadaki toplumsal cinsiyet, iyi ya da kötü, bilinçdışı Ödipal dramanın yeniden hayat bulmuş hali olarak düşünülür ama bu genellikle psikanalitik bir tutum olarak görülmez. Bilinçdışının farklı bir ailesel sorunlar sahnesiyle, annenin doğurma yetisini yeniden üretme arzusunu giderme mücadelesi olarak erilliğin gelişme ortamıyla ilgili olduğu iddiası, McClintock'un gayet yerinde tespit ettiği gibi, psikanalitik bir çerçeveye yatırılmış bir gözlem olarak okunacak bir iddiadır. McClintock'un yazılarına psikanalitik uğraşlar deyip ayrı yere koymak yerine, diğer yazarların aksine McClintock'un psikanalitik karakteri bariz olan kendi olağanüstü psikanalitik inançlarını ortaya koyduğunu söylemek daha doğrudur.

33. Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction* (Boston, Londra ve Henley: Routledge and Kegan Paul, 1981); Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (NewYork: Norton, 1976); Joyce Trebilcot, der., *Mothering: Essays in Feminist Theory* (Totowa: Rowman and Allanheld, 1983).

genetik yoluyla türün ıslahına yönelik [eugenics] doğum politikaları üzerine kaleme alınmış metinler de "doğum" kriterinin cinselleştirilmiş anlamlarının teorik ve tarihsel önemini ele almıyor.[34] Doğumun aidiyetin kriteri olması, doğumun bir cinselleştirilmiş eşleştirmeler ağıyla nasıl derinden bağlantılı olduğunu dikkate almaksızın, sıklıkla genel arılık kategorileri hakkındaki bir ilgi alanı olarak sunuluyor. Bütün bunlara rağmen, doğum modern devlet de dahil bütün politik toplumlara katılımın ve onlardan çıkarılmanın paradigmatik karar merciidir. Hem toprak hem de köken kriterleri doğumla ilişkili olarak anlam kazanır. Bir politik toplumda aidiyetin doğumdan geldiği kuralı aynı zamanda millet, etnik grup ve ırk bağlılıkları için de geçerlidir.

Aile, millet ve ırk gibi belli bağlılıklar arasındaki metonimik eşleşmeler insan psişesi hakkındaki genellemelere davetiye çıkarır. Bu eşleşme biçimlerinin her biri sıklıkla insanlık durumunun asli bir karanlık yüzünün basit bir örneği olarak sunulur. Bu kavramları birlikte düşünmenin bir faydası, "Öteki", "alt-değişkenlik", "fetiş" ya da "babanın yasası" gibi sözcük ve deyimleri kullanan bazı parlak ve etkili psikanalitik ve postkolonyal çalışmalarda bazen atlanan özgünlüklere dikkat çekilmesidir. Homi Bhabha, Julia Kristeva, Gayatri Spivak ve Slavoj Zizek soyut grup aidiyetlerinin semiyolojisi diyebileceğimiz şeyi teorize etmekte son derece yararlı çalışmalar –görünüşte simgesel biçimlerin nasıl anlam ve gerçeklik olduğu, anlam ve gerçekliğe sahip olduğu ve anlam ve gerçekliği kurduğu üzerine analizler– ortaya koymuştur.[35] Ama bu yaklaşımlar

34. Bazı karakter özellikleri doğal, kişinin o olarak doğduğu şey görüldüğünde, bu özelliklere genellikle "ascriptive [alnına yazılı]" denir. Ne var ki bu sözcük Latince *ascribere*'den gelir ve anlamı "içine yazmak, kazımak"tır. Sözcüğün ilk kez kullanıldığı on dördüncü yüzyılda ascriptive/atfedilmiş kimlikler kişinin doğumuyla yasal olarak belgelere kaydolan statü rollerini gösteriyordu. Robert K. Barnhart, ed., *The Barnhart Dictionary of Etymology* (New York: H. H. Wilson, 1988), s. 55. Aynı şekilde on dördüncü yüzyılda birinin bir serf olarak kimliğinin bir kayıt meselesi olduğu anlaşılmıştı ama örneğin ırk ya da cinsiyet gibi "ascriptive" kimliklerin doğal olduğu düşünülüyordu.

35. Post-yapısalcılık ve psikanalitik teoriye özgü dile dikkat çekerek, hiçbir biçimde bu retorikleri hafife almıyorum, yalnızca bu retoriklerin sıklıkla betimledikleri semptomları aşırı genelleyecek biçimde kullanılmaya açık olduklarına işaret ediyorum.

"aile" ya da "ırk" karşısında "millet"in tikel semiyotiğini anlamakta bize yardımcı olmaz. Bunların her biri temeldeki psikolojik ya da başka yapısal düzen(sizlik)lerin örneği olarak alındığı müddetçe, bazen böylesi söylem analizlerinde farklılığın her bir tezahürünün tikelliği gözden kaçırılmaktadır.[36]

Örneğin, Bhabha ve Kristeva'nın millet tartışmalarında "o hale gelmiştir ki, artık Freud'un anlattığı şeyin araştırılacağı yer millet bağlarıdır" gibi bir ifade gizlidir. Kristeva şöyle yazar: "İlkel toplumlarda 'düşman' olan 'yabancı' modern toplumlarda silinmiş olabilir mi?... Hem dışlamadan hem de bir hizaya sokmaya çalışmadan, yakın ve özel ilişkiler içinde, ötekilerle birlikte, *ötekiler olarak* yaşayabilecek miyiz?... Hiçbir 'Milliyet Yasası' her birimizde ve her birimiz için bu soruyu yavaş yavaş olgunlaştırmadan uygulanabilir olmayacaktır."[37] Çok eskilere dayanan, evrensel olarak tarih-aşırı öteki hakkında bir kavram olan "yabancı" yararlı soruları gündeme getirir ama bunlar kendi içlerinde ilişkili farklı türden ötekiler arasında ilişkisel karşıtlıkların değerlendirilmesine yol açmayan türden sorulardır. Bu bağlılıkların benzerlikler taşıdığını aklımızda tutarken, eğer aile, millet ve ırk Hegel'in köle efendi diyalektiği, Marx ve Freud'un fetişi ya da Lacan'ın babanın yasasının benzer tezahürleri tarafından işgal edilen soyut mekânlardan öte bir anlam ifade edecekse, bunlar arasındaki karşıtlıkların da önemini unutmamalıyız.

G. AİLE BENZERLİKLERİ

Düşünürlerin "öteki"ni belli farklılıkların genel bir mekânı olarak tartışabilmelerinin bir nedeni de aile, millet, ırk ve din kavramları-

36. Ötekine ilişkin bu tartışmaların örnekleri şunlar: Bhaba, "DissemiNation," *Nation and Narration,* Homi Bhabha, der. (Londra, New York: Roudedge, 1990), s. 291-322; Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," *In Other Worlds* (New York ve Londra: Methuen, 1987), s. 197-221; ve Zizek, *On the Sublime Object of Ideology* (New York, Londra: Verso, 1989).
37. Çev. Leon Roudiez, *Strangers to Ourselves* (New York: Columbia University Press, 1991), s. 1-2, vurgu orijinalde.

nın bir "aile benzerliği" taşımalarıdır.[38] Burada, sayısız ayrıntıda farklı olan ama aynı sözcüğe karşılık gelen şeyleri anlatmak için Wittgenstein'ın kullandığı deyimi ödünç aldım:

> Bir şeye neden "sayı" deriz? Belki de şimdiye kadar sayı denen birçok şeyle doğrudan ilişkisi olduğu için; ve denebilir ki bu ona aynı ismi verdiğimiz öteki şeylerle dolaylı bir ilişki sağlar.[39]

Aynı sözcükle eşleştirilebilir olan ya da olmayan birçok şey gibi, sözcükler de göreli söylemsel yakınlıklar tarafından temsil edilebilir. Burada belki de Wittgenstein'ın iplik metaforunu kullanabiliriz; tek fark, burada ipi aynı sözcüğün kullanımları üzerine farklı kıvrımlar yaparak dolanmış lifler değil, birbirine dolanan "ırk"-"aile"-"millet" sözcükleri oluşturur; her bir sözcük aynı zamanda tikelliklerini bu örgüdeki eşleşmeleri yoluyla kazanan belli bir anlamlar takımı olarak bu ipe dizilmiştir.[40]

Bilişsel dil psikologları, zıtlıkları ("soğuk"-"sıcak"), işlevsel ilişkileri ("çekiç"-"çivi"), deyimsel ilişkileri ("özel"-"mülk") ve kategori koordinatlarını ("köpek"-"kedi") içeren yaygın sözcük eşleşmeleri üzerine yaptıkları çalışmalarda benzer bir olgudan söz eder. Verdiğimiz son örnek "ırk" ve "milliyet" eşleşmesini çok iyi anlatır,[41] şöyle ki biz sanki "ırk" ve "millet"ten genelde "yiyecek

38. *Philosophical Investigations*, çev. G.E.M. Anscombe, 3. basım. (New York: MacMillan, 1968), deyiş 67. Bildik dil analizlerinin politik teoriyle ilişkisi üzerine daha genel bir açıklama için, bkz., Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice* (Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1973).

39. A.g.y.

40. Potansiyel olarak sorumluluğu bu noktalama işaretlerine ilişkin uylaşımlara atmak hatalı bir yaklaşımın, örneğin tırnak içine alınmayan ırk sözcüğünün gerçekte olduğu haliyle ırkı gösterdiği, ırkın bir kavram ya da bir sözcük olarak statüsünden bağımsız bir ontolojisinin olduğu nosyonunun ürünüdür. Örneğin, yukarıda tartıştığımız Anthony Appiah'ın çalışmasındaki noktalama kuralları için durum budur. Tırnak içinde "Irk"ın kendiliğin sadece bir kavram olduğunu ve dolayısıyla gerçek olmadığını açığa çıkarırken, tırnaksız ırkın özel olarak gerçek bir şeye gönderme yaptığına inanmıyorum. Irk, 'ırk' ve "ırk" üç gösterendir. Yani, bütün bunlar kâğıt üzerindeki noktalamalardır. "Irk" ve 'ırk' ırkın daha incelikli yanlarına dikkat çeker. Irk için kullanılan iyi kötü eşleşmeler ya da etiketler olan "ırk" ya da 'ırk' ayrı bir tözel anlama sahip değildir. 'Irk' ve ırk ayrı şeyler değildir. Aynı zamanda, teorik amaçlara uygun olarak, ırkın çeşitli düzeylerde analizine işaret edebilmek yararlıdır. Bkz., Önsöz, dipnot 1.

41. Helen Moss vd. "Accessing Different Types of Lexical Semantic Information:

tercihleri"nden farklı bir kategoriye giren bir şey olarak söz ederiz. Güç ilişkilerini kuran kurumsal bağlılık biçimleri üzerine düşünceler geliştirmek amacıyla diyebiliriz ki, "çocuk anne" özne konumu ırksal olarak sınıflanan ve sınıflayan olduğu müddetçe, pizza tercihine göre sınıflanmamış demektir. "Çocuk anne" deyiminin normalde bilinen çağrışımı "pizza" değildir, aynı şekilde "kedi" genelde "köpek" ve "yumuşak"ı akla getirebilir ama sadece anlamını bilmediğimiz bir şekilde "diş macunu" akla getirir. Buna karşılık, tikel çocuk annenin kendi deneyimleri ve özkavrayışı olduğu kuşku götürmez olsa bile, "çocuk anne" ırk ya da meşruiyet ya da yoksulluk hakkında düşüncelere yol açabilir. Kısaca, bütün farklılıklar eşit oranda farklı değildir: Bazı farklılıklarda ortak bir şeyler vardır.

Bundan başka, (bağlılıksal belli varlık biçimleri arasındaki) bu tikel aile benzerlikleri Wittgenstein'ın metaforunu mümkün kılan aile biçiminden kaynaklanır, "çünkü aile üyeleri arasında, boy, çehre, göz rengi, yüz şekli, huy gibi çeşitli benzerlikler ve kesişmeler vardır."[42] Wittgenstein'a göre, dikkatimizi çeken çağrışımlara sanki özsel bir temel sağlayan bir şey, aileler içindeki ortak karakter özelliklerini tanımamıza imkân veren bir zemin vardır. Wittgenstein şeylerin yerine sözcüklerin kullanımında herhangi bir tanımsal kesinlik olabilirliğine karşı çıkar –"Sınırı söyleyebilir misiniz?[43] Hayır."– ama aynı zamanda da aile hakkında ontolojik bir kesinliği, yaptığı şeyi yapmasına imkaân veren bir açıklığı yeniden olumlar. Wittgenstein'ın belirlenimsizlik hakkındaki tespiti en azından makul bir kesinliği akla getiren bir metafora bağlıdır. Metaforun işleyebilmesi, bazı şeyler arasında altta yatan bir "aidiyet" ya da "birliktelik" olduğunu tahayyül edebilmemiz için, "aile"nin aralarında Wittgenstein'ın saydığı biçimde doğal ve gözle görülür bir ilişki

Evidence from Priming," *Journal of Experimental Psychology* (1995), 21 (4), s. 863, 864, 865. Bu çalışmalar gösteriyor ki, eşleşmeler belli kalıpları izleyebilir, ben bunlara "yaygın kullanım" [idiomatic] diyorum. Bu herhangi bir tikel durumda bir kişinin gerçekten bunlardan birini yapacağı anlamına gelmez. Önemli olan insanların alışılmadık biçimlerde dille oynayabilecekleri değil, bizim belli dilsel uyaşımları izleme eğilimimizden dolayı öteki sözleri garip karşılamamızdır.

42. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* deyiş 67.

43. A.g.y., deyiş 68.

olanlar anlamına geldiği gibi bir nosyonumuz olmak zorundadır. Kuşkusuz Wittgenstein ailenin nerede sona erdiğini tam olarak kestirmemiz gerektiğini söylemiyor. Üçüncü dereceden kuzenler olabilir ya da olmayabilir ya da bazı çocukları o haliyle tanımak zor olabilir çünkü anne babalarına benzemeyebilirler. Buna rağmen, ailesel benzerlik metaforu şu fikre dayanır: Aileler akrabalar arasında, "ilişkili şeyler" arasında görünen, "örtüşme ve kesişme" türleri ortaya çıkarır. Beklenti de şudur: Eğer ortada bir fotoğraf albümü varsa kimin büyük bir ihtimalle aileden olduğu kimin olmadığı söylenebilir.

Söylenebilir mi gerçekten? Eğer elinizde kutsal kitapta yazan soy kütüğü ilkelerine göre düzene konmuş bir sürü fotoğraf yerine sadece yeryüzündeki gelmiş geçmiş her insana ait video klipler varsa, kitaptaki aile dizisi hakkında tahminde bulunmak için tek başına "aile benzerlikleri" yeterli midir? Ya da, daha doğrusu, *gerçekte* bir aile oluşturmasalar bile, ortak özellikleri olan insanların bir araya geldiği farklı kümeler olamaz mı? Ve farklı türden kümeler farklı zamanlarda ya da farklı ruh halleriyle ortaya çıkmış olamaz mı? Eğer bu doğruysa, eğer aile içinde sayılan şeyler görünüşteki fenotipik farklılıkları doğuştan gelen genotipik farklılıklarına denk düşen genetik olarak ilişkili bireylerin önceden var olan bir kümelenişinden kaynaklanmıyorsa, aile kavramının kaynağı başka bir yerde, örneğin "kuşaklar-arasılık" üzerine özel bir artzamansal söyleme, başlangıç ve son hakkındaki fikirlere bağlı olmalıdır.

H. YÖNTEM VE BİLGİ

Bu çalışmada varlık biçimlerini anlatırken benimsediğim yaklaşım, genel olarak tanımlayacak olursak, popüler metinler kadar bilimsel alanlar, yasal kurumlar ve felsefedeki söylemin irdelenmesine gönderme yapan hem yapısökümcü hem de Foucaultvari yöntemlerle belli benzerlikler taşıyor. Ne var ki, benimsenen fenomenolojik yaklaşımın etraflı bir anlatımına geçmeden önce bu yöntemin bazı etkili kullanımlarında görülen üç çarpıklığın açıklığa kavuşturul-

ması gerekiyor. Birinci sorun, bazı eleştirilerin –özellikle ırk ve cinsiyet üzerine olanların– belli varlık biçimlerinde açıkça görülen politik eşitsizlikleri dillendiren büyük projeler için son tahlilde zararlı bir pozitivist çerçeveye sıkışıp kalmasıdır. Katı bir söylemsel çerçeveye sonuna kadar sadık kalanlarda görülen ikinci bir yanılgı, söylem analizinin salt bir sözcükler meselesi olduğuna dair nahif içgörüyü etkili bir biçimde açığa çıkarıp ele almaktaki başarısızlıktır. Ve nihayet, söylemsel bir çerçeveyi inandırıcı bir biçimde kullanmanın önündeki üçüncü engel belli varlık biçimlerini yaygın olarak, üstün körü araştırma nesneleri içinde kümelendirmektir; bu teknik içkin olarak sözü edilen söylemsel kümelerin nesnel olarak statik olan ve kolayca kavranabilen şeylerde ortaya çıktığına ilişkin nahif inancı onaylar.

Pozitivist engellere karşı söylemsel stratejiler

Bireyleri belli aileler, milletler, ırklar ya da cinslere aidiyetlerine göre sınıflandırma sorunu daha genel epistemolojik muammaların bir örneğidir; bu tür muammalar –ayrı ayrı ele alınan– belli fenomenler katı ve dışlayıcı kategorilere sokulduklarında bile aşamalı bir biçimde farklılıklar sergilediklerinde ortaya çıkar. Genelde mevcut grupların hiçbirine uymayan insan örnekleri bulmak ve her gruba ilişkin yaygın tanımlardaki mantıksal çelişkileri göstermek gayet kolay olduğu halde, kişinin tikel bir aile, millet, ırk ya da cinsiyete üye olduğu ya da olmadığı düşünülür. Yine de toplumbilim ve beşeri bilimlerdeki en yanıltıcı iddialardan biri şudur: Ampirik fenomenlerin giderek değişen görünümleriyle bunların ait oldukları kategoriler arasında hemen göze çarpan farklılıkların olması kullandığımız kategorilerin "var olmadığını", "temelsiz" ya da "hatalı" olduğunu gösterir.

Çeşitli sınıflandırmaların tutarsızlıkları –üç tane mi yoksa üç yüz tane mi ırk vardır? İki cins mi yoksa beş cins mi vardır?– renk ve ses kategorileri gibi kullandığımız çok sayıdaki öteki kategorilerin tutarsızlıklarından daha aşırı değildir. İnsan genleri arasındaki "çevreye bağlı" ya da zaman içinde ortaya çıkan çeşitlemeler gibi,

renk tonlarının çeşitleri de sonsuz küçük farklılıklara uzanır ama renkler üzerine çalışan düşünürler hiçbir zaman "eflatun"un nerede bitip "mor"un nerede başladığını bilemeyeceğimiz için "eflatun" kavramını kullanmaktan vazgeçmemiz gerektiğini söylemez.[44]

Belli varlık biçimlerinin hem epistemoloji hem de akla yatkınlığın karşısına olağanüstü meydan okuyuşlar koyan kategoriler içinde var oldukları gözlemi tuhaf bir sonuç üretir. Anlamın ve bilginin yeri olarak dile yönelik açık taahhütlere rağmen, görünüşte anti-pozitivist bazı argümanlar bir şeyin eşit oranda gerçek olan farklı deneyimleri arasındaki paradoksal gerilimlerin bir eleştirisini yapmak yerine, hakikatin doğru ya da yanlış anlaşılması gibi bir modele yönelmiştir. Örneğin, Barbara Fields şöyle yazar:

> Biyologların ve genetikçilerin artık herkesin bildiği itirazlarına rağmen ırkın hâlâ bireylerin fiziksel bir özelliği olduğuna inananlar pekala Noel Baba, Easter Bunny ve diş cinlerinin de gerçek olduğuna ve Dünya yerinde dururken Güneş'in döndüğüne de inanabilir.[45]

---

44. Renk algısı üzerine yapılan meşhur bir araştırmaya göre, bireyler bir renk tayfında tikel bir noktanın "mavi" mi yoksa "mor" mu olduğu konusunda kolayca bir anlaşmaya varabildikleri halde, o rengin nerede başlayıp nerede bittiği konusunda fikir birliği sağlamak çok zordur: "Aynı kişiyle ve yine çeşitli kişiler arasında tekrar tekrar yaptığımız dağılımın şeklini çıkarma çalışmaları gösteriyor ki, kategorileri tayin etme işi son derece güvenilir sonuçlar vermiştir. Bir kategorinin diğeriyle karıştırılması seyrek rastlanan bir durumdur. Ne var ki, aynı kişiyle yapılar sayısız denemeye rağmen kategori sınırları güvenilir değildi... Aslında, tek bir denek söz konusu olduğunda bile, kategori sınırları çok güvenilmezdi ki, analizde görece çok az yer tutmuştur." Bu testte Munsell Color Company'den edinilen 329 renk yongası kullanılmış ve katılımcılardan (11 renk terimi içinden) her bir temel renk terimi için, a) bütün yongaları dikkate alarak her koşulda X diyeceklerini belirlemesi ve b) X'in en iyi, en tipik örneklerini ayırması istenmiştir. (Berlin ve Kay, *Basic Color Terms* [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969], s. 13, aktaran C. L. Hardin, *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow* [Indianapolis: Hackett, 19881, s. 120).

45. "Slavery, Race and Ideology in the United States of America," *New Left Review,* no. 181, (Mayıs/Haziran, 1990), s. 97. Barbara Fields'ın vardığı sonuç şudur: "Eğer ırk bugün de yaşıyorsa, bunun nedeni sadece bizim toplumsal hayatımızda onu sürekli olarak yeniden yaratıyor, kanıtlıyor ve böylelikle atalarımızın yaptığını değil bizim şimdi yapmayı tercih ettiğimiz şeyleri anlamlı hale getirecek bir toplumsal dile ihtiyaç duyuyor olmamızdır." (118) Ama bu ırk "ideolojisi" gerçekte hiçbir başka iktidar/bilgi ekseninden farklı değildir, dolayısıyla bu kavramın tarihsel bakımdan olumsallığını göstermek "ırk" hakkında özellikle kuşkulu bir şeylerin olduğunu –Fields'ın tezi– değil, sadece söylemin nasıl işlediğini anlatır.

Fields'ın argümanı şöyle bir öncülden hareket ediyor: "Irk"ın orada, dışarda bir şeye gönderme yapıyor olması gerekirdi, halbuki öyle bir şey yoktur. Bu yüzden tıpkı Easter Bunny gibi ırk da gerçek değildir. Böyle bir epistemoloji bizim ona ilişkin kavramlarımızdan ayrı olarak (üzerinde biyologların çalıştığı) bir ontolojik şey olduğunu ima eder. Burada iki sorun bulunuyor. Birincisi, uyumsuzluk zorunlu olarak bizim –hatta genetikçilerin– kavramı doğrudan reddimizi getirmez. Bilimciler ırksal sınıflandırmaları reddedebilir ya da gerekli olanın örneğin ideolojiye dayanmayan daha detaylı, kesin ırk temsilleri/tasavvurları olduğuna karar verebilirdi. İkinci sorun da şudur: Fields doğa bilimleri yaklaşımını ayrıcalıklı bir çalışma alanı olarak görür. Fields ampirik fenomenlerle kavramları arasındaki kötü bir uyuma ilişkin yerel örneklerden birine meydan okumak için pozitivist kriteri[46] başarıyla kullanıyor ama bunu doğum ekseninde oluşturulmuş bütün varlık biçimlerinin en gerici kullanımlarına enerji sağlayan naif bir anlayışı güçlendirme pahasına yapıyor.

Sözcüklerin şeylerle bazen belli nesnel olguların nasıl adlandırılacağına ilişkin pozitivist kriterlere göre kusurlu görünen biçimlerde eşleşmesi, fenomenolojik ve yapısökümcü araştırmalar yürüt-

46. Benim "pozitivizm"den anladığım şey Herbert Fiegl'in sunduğu yirminci yüzyıl mantıksal pozitivizmi anlatımına uyuyor:

> (Aşkın) metafizikteki geniş oranda yaygın spekülatif (yani, Hegelci) eğilimlerle karşıtlık içinde Viyanalılar ve Berlinliler felsefenin (hepsi değilse bile) çoğu sözde çözümsüz sorununun kavramsal kafa karışıklığına ya da bununla yakından ilgili dilin yanlış kullanımına dayandığına inanıyor... Bir dildeki (bu ister bildiğimiz anlamda dil, isterse bilimin ya da metafiziğin dili olsun) tümcelerin ancak onların ampirik delillerle olumlanabilir ya da olumsuzlanabilir (yani, en azından kısmen ve/veya doğrudan kanıtlanabilir ya da çürütülebilir) olduğu mantıksal olarak kavranabiliyorsa olgusal anlam ifade ettikleri söyleniyor... [Kant'ın *Critique of Pure Reason*'ına göre] Analitik önermeler (açık tanımlar ya da anlam kuralları tarafından eklemlenebilir olan) önvarsayılan anlamlar sayesinde doğrudur ama sentetik önermeler analitik değildir ve dolayısıysa geçerli olabilmeleri için anlam vermeler ya da tanımlar dışında temellere gerek duyar. Mantıksal pozitivistler –kararlı ampirisistler olarak– sentetik bilgi iddialarının geçerli temeli olarak yalnızca deney verilerini tanırlar.

"Positivism in the Tweniteth Century," *Dictionary of the History of Ideas*, cilt III (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), s. 547.

mek için yanlış öncüller seçmeye benzer. "Irk"ın gerçek olduğu argümanını çürütmek ve "toplumsal cinsiyet"lerin kurmaca, "milliyet"in tahayyül ürünü –ve dolayısıyla bütün bu varlık biçimlerinin ideolojik– olduğunu ileri sürmek için kategorilerin olumsallığını savunmak sadece içlerinden çoğu toplumbilimci olan bir avuç insanın işgal ettiği pozitivistler alanına çekilmek demektir. "Irk" sorunu şöyle konamaz: Irk hayal ürünüdür, şayet değilse bu konudaki bilgimiz hatalıdır. Sorun daha çok şudur: Irkın özgün doğallaştırılma biçimi, örneğin, Afrika kökenli Amerikalıları mağdur eder. "Doğallaştırma" bir varlık biçimi ya da pratiğin zorunluluğunu ifade etmek, bir şeyin insan niyetlerine geçit vermez ve değişmez görünmesini sağlamaktır. Araştırmacılar, baş belası metafizik yüzünden değil, politik koşullar yüzünden gösterenle gösterilen arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekerler. Şayet kolaylıkla seçilebilir bir ontoloji yokluğu "ırk" ve "cinsiyet"in en büyük kusuru olsaydı, yapısökümcülerden bekleyebileceğimiz, artan oranlı vergi dilimlerinin insanları haksız bir biçimde gerçek olarak algılanan ama aslında yapay olan gruplara böldüğüne dair şikâyet etmeleri olurdu.

Böylesi bir yaklaşımın en bariz örneği, Kwarne Anthony Appiah tarafından başlatılan ve başkaları tarafından taklit edilen, "ırk" sözcüğünü tırnak içine alma yönündeki uylaşımdır. Appiah, genetikçilerin ırksal sınıflandırmalar hakkındaki kuşkularının ırkların var olmadığı anlamına geldiğini ileri sürdükten sonra, şunları yazar: "'Irklar'ın gerçekliği karşısında tezler ileri sürmek için bu terimi 'aman dikkat' anlamında tırnak içine almaksızın kullandığımda kendimi mutsuz hissedecek kadar zaman harcadım." Appiah aynı zamanda "insanın her kimliği kurmacadır" diye kayıt da düşer.[47] Bu her insan kimliğinin tırnak içine alınması gerektiği anlamına mı gelir? Appiah'ın "toplumsal cinsiyet, etniklik, millet, 'ırk' ve cinselliği" "geniş kategoriler" olarak betimlerken izlediği yol bu değildir oysa.[48] O halde neden yalnızca "ırk" tırnak içine alınıyor? Pozitivist

47. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 174-75.

48. "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," Amy Gutmann, der., *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press, 1994), s. 149.

ırk hakikati ne kadar güvenilmezse, fenomenolojik statüsü –ırkın çeşitli kavramsal düzlemlerde nasıl algılandığı– o kadar önem kazanır. Irkın reddi bizatihi orada yoksanması gereken bir şeyin olduğu koşulunu getirir. Dolayısıyla, kavramın tamamen aşılması, yani Appiah'ın arzusu, bu yolla gerçekleştirilemez. Son olarak, tırnak içine alarak ırk kavramını belirginleştirmek Appiah'ın bu kavramla birlikte sıraladığı öteki kavramların daha kesin bir ontolojik statüsünün olması gerektiğini akla getirir, yoksa onlar da aynı şekilde tırnak içine alınırdı.

Sözcüklerin ve şeylerin fenomenolojisi

Belli varlık biçimlerini nitelemek için kategorilerin kullanılmasına karşı bir başka yaklaşım tamamen tutarlı bir söylemsel varlık biçimleri kavrayışı, bir etiketle bir şey arasındaki kötü eşleşmeyle ilgilenmeyen bir kavrayıştır. Örneğin, Butler haklı olarak söylem analiziyle pozitivizm arasındaki gerilime ilişkin belli okumaları küçümser:

> Kurmacılıkla özcülük arasındaki tartışma bu yüzden yapısökümün işaret ettiği noktayı tümden kaçırır çünkü işaret edilen nokta hiçbir zaman 'her şey söylemsel olarak kurulmuştur' değildir; bu işaret edilen nokta, her zaman ve her yerde, dışlama, silme, şiddet yoluyla kapatma, bayağılaştırmanın kurucu gücünü ve bu gücün bizatihi söylemsel meşruiyet koşullarında kesintiye uğratıcı dönüşünü reddeden türden bir söylemsel monizm ya da dilciliğe ait olmuştur.[49]

Butler, bu argümanı çürütmenin bir yolu olarak, "maddileştirme" dediği şeyin, Foucaultcu düzenleyici güçlerin, bu örnekte, cinsiyeti üretme biçiminin, analizini savunur. Söylem bu durumda düzenleyici cinsellik normlarının gözlendiği alandır.

Yapısökümün "dilciliğe" indirgenmesine etkili bir biçimde meydan okumak için bu ikisi arasında fark görmeyen kalın kafalılara çatmak yetmez, bu hatanın nasıl yapıldığına ilişkin daha kap-

49. *"Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (New York, Londra: Routledge, 1993), s. 8.

samlı bir açıklama yapmak gerekir. Yapısöküme direnişin nedeni, uygulanışının sıklıkla varlık biçimlerinin gayet canlı ve elle tutulur olduğunu düşünen çoğu insanın günlük yaşamıyla çelişir görünmesidir. Bir pratiğin söylemsel olduğunu duymak şöyle bir sonuca götürebilir: Bu sadece dilin kaypak, oyuncul niteliklerinden kaynaklanır; kimin ne olduğu, çoğu insanın varlık biçimlerinde hissettiği hayat ve ölümün zorunlu çekiştirmeleri meselesi değil, "salt sözcükler" meselesi olabilir. Nasıl oluyor da dil hep salt bir sözcükler meselesi olarak görünebiliyor ama bir deneyimi "salt maddi" diye göz ardı edecek paralel bir duyarlılık gelişmiyor?

Bazı şeylerin "dilsel" ve bazılarının da "maddi" olduğu anlayışı günlük düşünce kalıplarımızı biçimlendiren yaygın bir ikilemdir. Daha önemlisi, bu bilgi kalıpları maddi olduğu düşünülen şeylerin bilgisine ayrıcalık tanır: "Siz mi ona 'gül' diyorsunuz, yoksa o gerçekten bir gül mü?" bilincin nominalist düşünme biçiminin merkeziliğini ortaya çıkaran bir soruşturma biçimidir. Eğer yanıt "O bir gül değil ama yine de ben 'gül' sözcüğüyle ona gönderme yapacağım" biçimindeyse, bu basit dilsel edim bizi o şeyin bir gül olduğuna inandıramayacaktır. Dil performatif olsa da, dilin bazı olağanüstü koşullarda sırf boş laftan ibaret olduğunu da biliyoruz. Dil laf olsun kullanıldığında dilin keyfi ve yanıltıcı kullanılabilmeye de yatkın olduğunu kavrarız. Başka bir ifadeyle, kendiliğinden nominalist [adcı] hatalar ancak dil yoluyla yapılabilir ve bu yüzden söylem araştırmaları şeyler üzerindeki araştırmaların çekmediği türden kuşkuyu üzerine çeker. Kuşkusuz bilimciler de en az yapısökümcüler kadar hata yapabilir ama onlar hata yaptığında bizi şeylerin değil dilin yanılttığına ilişkin bir anlayış vardır. Ortaçağda astronomlar Güneşin Dünya etrafında döndüğünü tasavvur ettiklerinde, hata daha sonra bir tasavvur hatası olarak görüldü, gök cisimleri arasındaki ilişki hatası olarak değil.[50] Dilin bu nominalist yüzünün, onu dilin aynı zamanda gerçekliği de üretmesi özelliğinden ayırmak için bilinmesi gerekir.

50. Dil ve şeyler arası ilişkinin daha kapsamlı bir anlatımı dilin sınırlarını ve dille şeyler arası diyalektik ilişkileri dikkate alacaktır ama buradaki sınırlı amaç sadece söylem analizine karşı belli direnişlere neden olanın dilin hangi özellikleri olduğunu göstermektir.

Belli dinamiklerin yaygın olarak birlikte ortaya çıkması bizatihi bu dinamiklerin görünür zorunluluğunu üstbelirleyici bir etkiye sahiptir. Örneğin, Butler'ın aile, millet ve ırk kavramları arasındaki farklılıklara ilişkin iddiası Quineci "doğal türler" inancına destek verebilir; bu "doğal türler" anlayışı söylem-öncesi bir doğal düzeni veri kabul eden bir metafiziktir ve bu metafizikte felsefeciye söz konusu doğal türlerin adlandırılmasındaki uylaşımların altında yatan ilkeleri açıklama görevi düşer.[51]

Bir metonimik zincir (bu bölümün başında sözü edilenler gibi) başka türlü de olabileceği (ya da hiç olmayabileceği) ihtimaline karşı gelecek biçimde tasavvur edilinceye ve bu zincirin ilişkili (ilişkisiz) kavramlarının fenomenal anlamları izleninceye kadar, bu kavramların verililiği ve değişmezliği tıpkı pozitivist dogmadaki gibi pekiştiriliyor olabilir. Örneğin aile dikkatli bir yapısöküme uğratılır ya da cinsellik, ırk ve milletin işleyişinin paralel olmadığı bıkıp usanmadan gösterilirken, eleştirel soruşturmaya karşı belli bağlılıkların uzun bir geçmişi olan direnişleri de sürer. Bunun bir etkisi başkalarının değil de bu varlık biçimlerinin özellikle esnek görünmesini mümkün hale getirmektir. Arzunun belli üretiliş yollarını açıkça eleştiren söylemler bağlanmaları harekete geçirici etki yaparlar: "X'i Y yoluyla düşünmeyi kesin!" kaçınılmaz olarak X ve Y'yi tam da yapılmaması gereken biçimlerde (yeniden) kuran ütopyacı bir direktiftir/emirdir. Bu, bireysel psikolojik direnişler hakkında değil, yasakların, bu düşünme yollarının içkin olarak arzu edilir olduğunu hatırlatmanın söylemsel etkileri hakkında bir iddiadır. Alıştığımız bir biçimde düşünmeyi durdurma yönünde direktifler vermek bu şekilde düşüneceğimizi ama bunu uyarı üzerine/tavsiyeye göre yapacağımızı yoksa kınamaların/azarların zorunlu olmayacağını akla getirir. Bilinç –özellikle anlama, özne(l)lik,

51. Thomas Willard Van Orman şöyle yazar: "Tümevarım sorunun bir parçası, doğada niçin düzenlilikler olması gerektiğini soran parçası, bence, göz ardı edilebilir. Hangi nedenle olursa olsun, düzenliliklerin olduğu bilimin kurulmuş bir olgusudur." ("Natural Kinds," *Ontological Relativity and Other Essays* [New York, Londra: Columbia University Press, 1969], s. 126, vurgu orijinalde).

boyun eğdirme, nesnelleştirme ve varlık– bilgisini arayan yapısökümcüler karşısındaki meydan okuyuş sonuçta kavrayışa hizmet eden bütün bir ara adımlar dizisini ayrıntılandırmak, örneğin heteroseksüel düzenleyici sistemin bütün mantığını varsaymaktan çok göstermektir. Grup biçimlerinin resmedilişi tarihsel, yasal ve politik teorik bir proje olduğu kadar felsefi ve dilsel bir projedir de: Böylesi bir proje aynı anda ve paradoksal olarak hem daha önceki anlayışlar üzerine kurulan hem de onları yok sayan çeşitli bilinç düzeylerini bir araya toplayacak ve herhangi bir yaklaşımı en doğru yaklaşım olarak kutsamayacaktır.

Bilinç, varlık ve şeylerin çeşitli biçimleri arasındaki diyalektik ilişkiyi kavramaya en uygun araştırma yöntemi Almanca "Wissenschaft" ve "Phenomenologie"nin anlamları göz önüne alındığında anlaşılabilir. "Wissenschaft" neredeyse her zaman, fizik çalışmalarından felsefi çalışmalara kadar her türlü entelektüel faaliyet anlamında, "bilim" olarak çevrilmiştir. Hegel ısrarla kendi çabalarının ve gerçekliği ortaya çıkarma yönündeki bütün ciddi çabaların sadece argümanlar ortaya koyan ya da üstün körü ampirik olan yaklaşımları değil, sistematik bir Wissenschaft'ı gerektirdiğini söyler; dolayısıyla "bilim"in bu şekilde kullanılışı Hegel'in projesi kapsamında işe yaramaz. "Bilim", "bilimsel yöntemi" kullanan, yani ampirik araştırma yaparak yanlışlanabilir hipotezleri test eden beyaz önlüklü insanları akla getirir. Görünen o ki böylesi bir yöntemin ne felsefeyle ne de Hegel'in ilgilendiği konularla bir ilişkisi vardır. Hegel'in kafasında olan şeyin (ve Wissenschaft'ın anlamının)[52] daha doğrudan bir ifadesi "bilim" değil, bilginin edilgen bir biçimde öğrenilmeyip araştırmacı tarafın konuya ilgisini gerektirdiğini anlatan bir deyim olarak "bilgi etkinliği"dir.

Burada ortaya çıkan bilgi etkinliği, fenomenolojinin bilgi etkinliğidir: Şeylerin (yani, içgörülerin, duyusal algı nesneleri, kavramlar, dilimiz ve özellikle yasaların) çeşitli bilinç düzlemlerinden geçerek nasıl deneyimlendiğini ve üretildiğini gösterir.[53] Örneğin mil-

52. 'Wissen', "bilgi" demektir ve fiil olarak 'wissen' "bilmek"; '-schaft' ise burada bir şey yapmak anlamına gelen bir son ektir.
53. Dil bahsi dışında, bu liste Hegel'in *Phenomenology of Spirit*'ine dayanıyor.

leti ele alalım: Hemen akla, diyelim, İrlandalıların bir millet oluşturduklarına ilişkin müphem bir varsayım; bir milletin ne olduğuna ilişkin sorular; milletin tarihsel bir olgu olduğu inancı; stratejik bir mit; "millet" sözcüğü vb. gelir. Bu karakter özelliklerinin hiçbiri milletin özü hakkında tek ayrıcalıklı hakikat değildir. Aslında millet bu ve başka millet kavramlarının tamamı arasındaki diyalektik örtüşme ve yoksama ilişkileri olarak var olur.

Bu fenomenoloji tanımı, özellikle Hegel ve Edmund Husserl'in reddettiği bir nosyon olarak dilin bilgi ve bilinç için merkezi olduğuna yaptığı vurguyla, Husserl'in fenomenolojik yönteminden önemli farklılıklar gösterir. 'Fenomenoloji' Yunanca "beliren ya da görünen" anlamındaki *phainomenon*'dan, "ışığa tutmak, göstermek" anlamındaki *phainein*'den gelir.[54] Şeylerin nasıl göründükleri üzerine yapılan çalışmalar sözcükleri şeyler olarak gören dil çalışmalarını da kapsar.[55]

Ayrıca, milliyet, etniklik, ırk ve cinsiyet gibi varlık biçimleri, kendi yasalarına indirgenerek ele alınırlar. Varlık biçimlerine ilişkin yasaların bir fenomenolojisini vurgulama nedeni "yasa" sözcüğünü iki anlamda kullanan politik teorik bir anlayıştan kaynaklanır. Bir yasa insanlar ya da şeyler arasındaki belli davranış kalıplarının altında yatan indirgenemez güçlere gönderme yapıyor olabilir. Örneğin, yerçekimi yasaları vardır. Yasanın bu anlamı ikinci anlamın-

54. *The Barnhart Dictionary of Etymology*

55. Heidegger fenomenolojinin Hegelci ve Husserlci kullanımları arasındaki farklılığa işaret eder. Husserl insani kategorileri bilginin mihenk taşı olarak alır. Husserl açısından, kendinde şeylerle bizim sezgilerimiz arasındaki ikilik geçerlidir; fenomenolojinin görevi basitçe, insan deneyimlerinin koşullarını en doğru biçimde ifade etsinler diye, sezgilerimizi ayıklamaktır. Husserl, Hegel'in bilincin ve deney şeylerinin sürekli bir hareket içinde (Bewegung) oldukları, genelde kavramsal çalışmayı isimlendirebilecek ve örgütleyebilecek durağan bir noktanın olmadığı görüşünün içerimlerini reddeder: "'Deneyim bilimi' ifadesiyle Hegel bu bilimin ya duyulabilir ya da anlaşılabilir bir sezgi deneyimi içinde olumlanması ve kanıtlanması gerektiğini vurgulamak istemez. Bu yüzden, bu bakış açışından ya da genelde... Hegel sanki bilincin edimleri ve deneyimiyle ilgilenmiş gibi... çağdaş fenomenoloji ile Hegelinki arasında bir bağlantı kurmaya çalışmak hatalıdır," ve sonra Heidegger Hegel'den bir alıntı yapar: "Bilinç 'deneyimin kendinde kavranır.'" (*Hegel's Phenomenology of Spirit* [1980], çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly [Bloomington ve Indianapolis: University of Indiana Press, 1988], s. 21, aktarılan kaynak: *Phenomenology*, II, 72).

dan, politik bir egemenin otorite beyanı anlamından ayrı düşünülemez. ABD yasaları gibi fizik yasalarımızın da olması, politik yasalar ve fiziksel yasaların, hatta mantıksal yasaların anlamının karşılıklı olarak birbirini belirleme biçimlerini gösterir ve olumlar.

Var olmak zorunda olan ve boyun eğilmesi gereken bir şey olarak yasanın ikili anlamı Kant'ın *Critique of Pure Reason* kitabının ilk baskısına yazdığı önsözde özellikle belirgindir:

> Devir, metafiziğin bütün bilimlerin kraliçesi olduğu devirdi... *Dogmatiklerin* hâkim olduğu Kraliçe'nin hükümeti ilk başlarda despotikti. Ama yasama hâlâ eski çağların barbarlık kalıntılarını taşıdığından, Kraliçe'nin imparatorluğu iç savaşlar yoluyla adım adım tam bir anarşiye teslim oldu.

Kant ardından süregiden çeşitli saldırı ve karşı saldırıları anlatır ve şimdiki zamanın şöyle bir çağrı yaptığından bahseder:

> Bütün görevler içinde en zor görevi, yani kendini bilme görevini üstlenmesi ve akla kendi yasal iddiaları konusunda güvence verecek ve despotik emirlerle değil kendi ebedi ve değişmez yasalarına uygun olarak bütün temelsiz sahte iddiaları çürütecek bir yargı mercii oluşturması için akla çağrı yapılmıştır. Bu merci *salt aklın eleştirisi*nden başka bir şey değildir.[56]

Yasanın özsel biçimi, aynı anda hem "ebedi ve değişmez"dir, hem de politik bir kurum tarafından yürürlüğe koyulur.

Bu projenin amaçları açısından, yasalar yerçekimi yasalarına benzer bir biçimde, belli varlık biçimleri açısından kabul edildiği gibi zorunlu ve indirgenemez olarak görülecektir. Bu yüzden analizin başlıca nesneleri her politik toplumda bu varlık biçimlerini oluşturan politik yasalar –yazılı ya da değil, bir bürokratik hükümet tarafından yürürlüğe konmuş ya da konmamış, var olan kan bağı yasaları– olacaktır.

---

56. *Critique of Pure Reason* [1787], çev. Norman Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), s. 8-9, vurgular orijinalde. 'Gesetz', "hukuk" anlamına gelir ve benzer yan anlamları vardır.

İ. SINIFI SINIFLANDIRMAK

Politik toplum, aile, millet, ırk, din dedik, "ama 'sınıf' nerede?" 'Sınıf' bu listede yok çünkü kapitalist toplumun kuşaklararasılık yasalarının bir sonucu olarak bireyler arasında eşitsizlik doğuran bu özellikleri Marksist sınıf tanımı içinde açıklanamaz. Dolayısıyla zaman içinde insanlar arasında maddi farklılaşmaya neden olan ekonomik dinamikler en iyi mülkiyet haklarını (veraset yasaları da dahil) ve politik egemenliği doğuran yasaların bir analizi yoluyla irdelenebilir. Bu çalışmada, bu bakımdan da Marksçı bir "sınıf" analizinden farklı olan böyle bir analiz yapılmaktadır. Kapitalizmin bu özellikleri, Marx'ın terimleriyle, sömürüye ve artı değere katkı yapan özellikleri, milliyet, etniklik, ırk, aile ve din gibi varlık biçimlerinden ayrıdır.

Marxçılar açısından "sınıf" genellikle kapitalizmin gereksinimlerine uygun olarak oluşturulmuş bir alt tabaka anlamına gelir. Kapitalizmin yeniden üretilmesi için zorunlu emek miktarı, çok sayıda işçinin metaya kattığı değerden daha düşük oranlı ücretler karşılığında emeğini satmasını gerektirir; bu ücret oranı tarihsel olarak yaşadıkları çağa uygun bir düzeyde kendi yeniden üretimleri için zorunlu olandan daha düşüktür. Marx mutlak artı değeri günlük çalışma süresinin artırılmasıyla kazanılan miktar olarak, göreli artı değeri de üretkenlik artışıyla gelen kazanç olarak niteler. Sömürü standart bir ihtiyaçlar dizisiyle işçiye ödenen arasındaki fark değildir; sömürü daima her bir tikel anda üretimin kapasitesiyle ilişkilidir. İşçilerin artı emek değeri sermaye olarak birikir ve bu sermaye görece küçük bir grup tarafından kontrol edilir.

Bu Marx'ın *Kapital*'de [1867] anlattığı hikâyedir ve bu anlatının öteki çalışmalarında da görülen ayırıcı özelliği Marx'ın kapitalizm koşullarında sınıflara bölen güçlerin becerikliliğine yaptığı vurgudur. Meta önce tikel bir kullanımı olan basit bir nesne olarak belirir. Ama daha yakından baktığımızda, metanın her zaman sermaye ve artı emeği içinde barındırdığını görürüz; sonuçta olan bir mübadele ilişkisidir. Marx ve Engels'in *German Ideology*'de [Alman İdeolojisi] [1845-46] açıkladığı gibi, kapitalist perdelemenin

başarısı paradoksal olarak eşitlikçi güç ilişkilerine bariz (yani, devletin koyduğu) engellerin yokluğundan kaynaklanır:

> Artık bir *zümre* değil bir *sınıf* olduğundan, burjuvazi kendini şimdi yerel olarak değil millet çapında örgütlemek ve kendi ortalama çıkarlarına genel bir biçim kazandırmak zorunda kalır. Özel mülkiyetin cemaatten ayrılıp özgür kalmasıyla devlet, sivil toplum yanında ve dışında, ayrı bir kendilik haline gelmiştir; ama bu burjuvazinin hem iç hem de dış amaçları için, mülklerini ve çıkarlarını garantiye almak için benimsemek zorunda kaldığı örgütlenme biçiminden başka bir şey değildir.[57]

Bunun daha kısa bir ifadesi şudur: Burjuvazi ticari ihtiyaçlarını karşılamak için polise, yollara ve köprülere ihtiyaç duyar; bu yüzden burjuvazi, endüstriyel kapitalizm için zorunlu olan baskı ve altyapı kaynaklarını elinde tutmak üzere, sanki herkesin çıkarınaymış gibi görünen bir örgütlenme geliştirir. Marx, bu biçimsel olarak ayrı kendiliğin "hiçbir zaman bağımsız" olmadığını yazar.[58] "Modern devletin en mükemmel örneği Kuzey Amerika'dır" diyen Marx, ardından şunları yazar:

> Modern Fransız, İngiliz ve Amerikan yazarların hepsi devletin yalnızca özel mülkiyetin satışı için var olduğunu yazar ve bu görüş de ortalama insanlar tarafından kabul edilir... Sonuçta ortaya yasanın iradeye, maddi temelinden kopuk iradeye *–özgür* iradeye- bağlı olduğu yanılsaması çıkar.[59]

Marx'ın, en azından buradaki, yorumuna dayanarak hükümetin sınıf bölünmelerine yardımcı bir güç olduğu söylenebilir; Marx sınıf bölünmelerini feodal zümreleri çağrıştıran tikel kurallar tarafından değil, sermaye birikiminin dinamikleri tarafından üretilmiş bir şey olarak görür.

Marx politik toplumların sıçramalı ekonomik gelişmeler –ve dolayısıyla proletarya öncülüğündeki devrimin uygulanabilir hale gelmesinden önce birleştirilmesi gereken, milletler arasında bölün-

57. Marx ve Engels, *The German Ideology* (Moskova: Progress, 1976), s. 99.
58. A.g.y.,
59. A.g.y., Vurgular orijinalde.

müş emek piyasaları– ortaya çıkaran koşulları nasıl şekillendirdiğini ustalıkla anlatmıştır. Bununla birlikte Marx bu milli devletlerin kaynakları ve yapıları söz konusu olduğunda oldukça muğlaktır, aslında bu konuyla ilgilenmez. Marx bir hükümet anlatımı, yani devletin sermayeyle ilişkilerindeki baskıcı ve yönetsel özelliklere ilişkin bir anlatım sunarken, sıra millete, yani bir devletin karakter özelliğini veren üyeliğe gelince belirgin bir sessizlik vardır. Gerçekten de, *Alman İdeolojisi* bu boşluğa çok iyi bir örnek oluşturur. "Devletin Orijini ve Devletin Sivil Toplumla İlişkisi" başlıklı bölümün altında editörlerin "[Boş Bir Sayfa]" yorumu vardır.[60]

Marx ve Engels bu başlığı atmıştı çünkü Feuerbach'la uğraşırken aslında tek tek Hegel'in *Philosophy of Right* [Hak/Doğru Felsefesi] kitabındaki tezleri yanıtlıyorlardı. Hegel'in aile, sivil toplum ve devletin diyalektik gelişimi üzerine yazdıklarını eleştirirken, yani baş aşağı çevirirken, Marx ve Engels ailenin "doğal" ve başlangıçta "tek toplumsal ilişki" olduğunu yazar.[61] Böylesi bir inanç veri alındığında, eğer Hegel hatalıysa Marx ve Engels'in devletin tam olarak aileden nasıl geldiğine ilişkin çok ayrıntılı bir açıklama yapması anlamlı olurdu. Marx ve Engels Hegel'in görüşünü reddeder ama etraflı alternatif hikâyeler anlattıkları öteki anlaşmazlık noktalarının aksine bu görüşün yerine başka bir anlatı da koymazlar. Aile söz konusu olduğunda, alternatif anlatı Marx'ın ölümü ardından, Engels'in *Origin of the Family, Private Property, and State* [Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni] kitabını yazmasıyla gelir.[62]

60. A.g.y., s. 58.
61. A.g.y., s. 48.
62. Marx 14 Mart 1883'te öldü. Engels *The Origin*'i 1884'te yazdı. Marx'ın ölümü ardından *Kapital*'i gözden geçiren Engels, Marx adına, Marx'ın aile hakkındaki doğallaştırıcı iddialarına doğrudan karşı çıkar: "Bir ailede, ve bir kabile içindeki gelişmelerin ardından, cinsiyet ve yaş farklılıkları nedeniyle doğal olarak bir iş bölümü ortaya çıkar; bu bölünme sonuçta, topluluğun genişlemesiyle, nüfusun artışıyla ve daha özelde farklı kabileler arası çatışmalarla ve bir kabilenin diğerini boyunduruk altına almasıyla hangi bölümün maddi gücünü artıracağına bağlı olarak, salt fizyolojik temelde ortaya çıkar" (*Kapital*, cilt. I, çev. S. Moore ve E. Aveling [Londra: Lawrence and Wishant, 1974], s. 351). "3. Baskı'ya Önsöz"de Engels şöyle yazar: "İnsanların ilksel koşulları üzerine daha sonra yapılan çalışmalar yazarı [ölü Marx'ı] başlangıçta kabileye doğru gelişenin aile olmadığı, tam ter-

Marx'ın kendi materyalizm ve ampirisizm anlayışının en önemli işareti belli grupların, özellikle ailelerin ve milletlerin temelinde belli "doğal" duyguların yerine yaptığı vurgudur. Marx, Hegel'in *Philosophy of Right*'taki görüşlerini aileyi devletin sonucu olarak kavramsallaştırması nedeniyle eleştirir, halbuki Marx'a göre aile politika-öncesidir:

> Aile ve sivil toplum devletin önkoşuludur; onlar gerçek faillerdir; ama spekülatif felsefede bu durum tersine çevrilmiştir.... Aile ve sivil toplum *kendilerini* devlet haline getirir. Onlar itici güçtür. Ama Hegel'e göre, aile ve toplum gerçek fikir [real idea] tarafından üretilir... Başka bir ifadeyle, politik devlet doğal aile temeli ve yapay sivil toplum temeli olmaksızın var olamaz... Gerçek şudur ki, devlet ailelerin ve sivil toplumun üyeleri olarak var olan kitleden evrilerek gelişmiştir.[63]

Ve sonra, *Grundrisse*'nin girişinde Marx şunları yazar: "Tarihte ne kadar geriye gidersek birey ve dolayısıyla bireyin üretimi o kadar bağımlı, ailede ve kabileye [Stamm] genişleyen ailede son derece doğal bir biçimde daha büyük bir bütüne ait olarak görünür."[64] Marx burada "bütün mesele bir *alegori* yaratmak, ampirik olarak var olan şu ya da bu şeyin üzerine somut fikrin [real idea] önemini koymaktır... Açık ki, doğru yol tersine çevrilmiştir. En basit şey en karmaşık ve en karmaşık en basit hale gelmiştir"[65] yorumunu yaparak, Hegel'in diyalektik yöntemini yanlış yorumlamıştır. Halbuki Hegel'in diyalektiğinde hiçbir zaman bir yanda ampirik nesneler ve öte yanda bunlardan tamamen kopuk kavramsal biçimleri yoktur. Böylesi bir zıtlık Kant'a özgüdür ve Hegel'in amacı nesneleri kendinde-şeyler ve görünümler olarak ikiye bölen katı engelleri ortadan kaldırmaktır.

---

sine, kabilenin kan ilişkisi temelinde insan birlikteliğinin ilksel ve kendiliğinden gelişmiş biçimi olduğu ve bu kabile bağlarının gevşemesi sonucu çeşitli aile biçimlerinin geliştiği fikrine yaklaştırmıştır" (Agy).

63. "Critique of Hegel's Doctrine of the State" (1843), *Early Writings* (New York ve Londra: Penguin Books, 1975), s. 62-63.

64. *The Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (1857-58; New York: Vintage, 1976), s. 84.

65. A.g.y., s. 99-100.

Marx bir kere aile ve milleti doğal şeyler olarak açıkladığında, büyük bir ihtimalle burjuva ekonomistleri gibi aile ve millet yoluyla sınıf bölünmelerinin üretiminde devlet-yaptırımlı kuralların oynadığı rolü önemsiz görecektir. Marx'ın Denizcilik Yasası gibi ticari engellere ilişkin açıklaması milletler arasında doğal ve öteki kaynakların eşitsiz dağılımına dikkat çeker ama Marx ekonomik analizlerini dayandırdığı birim olan "millet"i ("kabile", "klan" ya da "sülale"yi) üreten temeldeki politik, doğal olmayan dinamikleri önemsemez.[66] Eğer bu politik gruplar birincil olarak kabul edilmezse, o zaman bunların ekonomik eşitsizliklerin yeniden üretilmesindeki rolleri de Marx'ın öne sürdüğünden (çoğu kez de geçiştirdiğinden) çok farklı görünecektir.

Kuşaklararası aileyi ve beraberinde getirdiği söylemleri üreten politik kurallar bir kere idealist gölge-olgular değil de gerçek olarak temsil/tasavvur edildiğinde, Marksologların anlamı üzerinde "devlet"ten çok daha fazla uzlaştığı bulanık Marksçı "sınıf" imgesinin hatlarının belirginleşmesi mümkün olur. İnsanı hayretler içinde bırakan şey, Marx'ın sermaye birimi konusundaki çok açık, ayrıntılı, baştan sona mantıksal ve tarihsel bakımdan zengin anlatımı karşısında derme çatma, müphem ve en önemlisi politik olarak iddialı "sınıf" tanımlarının birbirine hiç uygun düşmemesidir. Marx'a göre, kapitalizmde üç temel sınıf vardır: üretim araçlarına sahip olanlar, yalnızca kendi emek güçlerine sahip olanlar ve toprağa sahip olanlar. Bu son grup Marx'ın kapitalizm koşullarında uzlaşmaz sınıf çelişkileri genel teorisi içinde en az önemli olanıdır ve bu gruba sanki analitik bütünlük adına dikkat çekilir; sermayeyle emek gücü arasındaki merkezi politik-ekonomik çatışmanın dışında ama Marx'ın teorisinin eksik kalmaması için yine de zorunlu olan bir ilişki olarak vardır. Her halükârda, kaynaklara (sermaye, emek ve toprak) ilişkin bu sınıflandırma sermayenin birikim sürecine ve çeşitli örgütlü çıkarlar ve politik partilere ışık tutmakla birlikte, kendisi-için-sınıfın gerektirdiği psikolojik ve politik varlık konusunda

66. Örneğin, Marx serbest ticaretin "ayrı devletlerin doğal ayrıcalığını" tahrip ettiğini yazar. *German Ideology*, s. 81.

tatmin edici bir teori sağlamaz.[67] Doğru ya da yanlış, Hegel birey olarak kişinin kendi durumunun tekilliğini ifade eden özgül bir varlığa diyalektik gelişimine ilişkin organik bir açıklama getirmiştir. Marx bireysel işçilerin yabancılaşmasına ilişkin bir teori ortaya koymakla birlikte, sınıf bilincinin gelişmesiyle ilişkili çizdiği proletarya portresi projesinin muhtemelen en zayıf ve en hatalı yanıdır.

Yirminci yüzyıl sonlarında Marksistler Marx'ın devrimci vizyonunun başarısızlığına karar verirken, tamamlayıcı açıklamalar Marx'ın politik toplum teorisine ilişkin yeni bir tartışmadan değil sivil toplum analizlerinden kaynaklanır. İster tüketimcilikle isterse yeni toplumsal hareketlerle ilgili "dikkat çekici yaklaşımlar" Marksizmin mevcut başarısızlığını gösteren tipik açıklamalardır. Özel olarak, on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki devrimci faillerden yirminci yüzyıl sonları akademisyenlerine kadar uzanan bir yelpazedeki Marksistler cinsellik, toplumsal cinsiyet, millet, etnik köken ve ırk bağlılıkları etrafında oluşan hareketleri, eşitsizliğin en temel kaynağı karşısındaki meydan okuyuşları yolundan saptıran burjuva tuzaklar olarak eleştirmektedir; onlara göre, eşitsizlikler üretim araçlarıyla ilişkilerimiz temelindeki bölünmelere denk düşer.[68]

Bununla birlikte, alternatifi belli ki Troçkistlerle birlikte bildiri dağıtmakta görmeyen akademik çevrelerdeki eleştirmenlerin yaptığının aksine, çoğu durumda otoriteyi ve uylaşımsal hiyerarşi biçimlerini sorgulayan ilerici toplumsal faillere saldırmak yerine, aile, devlet ve servet arasındaki belli bağlantılar konusunda –teorisinde

67. *Kapital*'in üçüncü cildinin son paragraflarında, "Sınıflar" başlığı altında Marx şunları yazar: "Yanıtlanması gereken ilk soru şudur: Bir sınıfı oluşturan nedir? Ve bu sorunun yanıtı doğal olarak başka bir sorunun yanıtından gelir, yani: Ücretli emeği, kapitalistleri ve toprak sahiplerini üç büyük toplumsal sınıf yapan nedir?" Marx neden üç sınıf olduğuna ilişkin bir şeyler söyler ve sonra karşımıza şöyle bir not çıkar: "(Burada el yazmaları kesiliyor)." (*Capital*, cilt. 3, Bölüm LII [Londra: Lawrence and Wishart, 1974], s. 885-86).

68. Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age," *New Left Review* no. 212 (Temmuz/Ağustos, 1995), s. 68-93. Bu konular üzerine daha sonraki bir tartışmada hem Fraser hem de Judith Butler konumlarını haklı çıkarmak için Marksist analiz kategorilerinden medet umar (Judith Butler, "Merely Cultural," *Social Text*, no. 52/53 [Güz/Kış, 1997], s. 265-78; Nancy Fraser, "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler," *Social Text*, no. 52/53 [Güz/Kış, 1997] s. 279-89).

aralarındaki diyalektiğe yeterince yer tanımayan– Marx'ı sorgulamak daha anlamlı olacaktır. Eğer insanlar etniklik, milliyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel kimlikleri etrafında örgütleniyor ve kavga veriyorsa, oldukça müphem bir dille yazılmış Marxçı külliyata uygun gelişmedikleri için onları göz ardı etmek yerine bu insanların nasıl olup da söz konusu bölünmeleri güç/iktidar ilişkilerinin üreticisi olarak gördüklerini sormak muhtemelen daha anlamlıdır.

İşin gerçeği, yasal kurallar sermaye birikimi açısından tesadüfi değil, mutlak anlamda vazgeçilmezdir; bunun nedeni genel anlamda Marx'ın betimlediği hükümetin baskıcı ve yönetsel işlevleri değil, yasaların ve devletin kuşaklararası politik toplumları yeniden üretmesi, politik toplumların da serveti ve elbette eşitsizliklerini denetlemek ve dağıtmak için gerekli temel sınıflandırmaları üretmesidir.

Sermaye, şirketler yoluyla birikmiş olmanın yanında, politik olarak kurulmuş aile grupları yoluyla da birikir. Bu ailesel birleşmeler iki şekilde ekonomik bölünmeler üretir; ikisinin de Marx'ın kapitalizmdeki sınıfsal ilişkiler tanımıyla hemen hiçbir ilişkisi yoktur. Sistemsel ekonomik farklılaşmaların ilk şekli veraset uylaşımları sayesinde gerçekleşir. Veraset kuralları, yalnızca Marx'ın açıkladığı şirketler içinde değil, aileler içinde de sermaye birikimini mümkün kılar. Ekonomik statüyü oluşturan kuşaklararası ikinci biçimi belirleyen, bireylerin politik toplumlararası hareketliliğini engelleyen yasalardır. Tijuana'da değil de San Diego'da doğmuş olması, tamamen yasamayla ilgili nedenlerle kişinin ekonomik statüsünü etkiler. Gücün doğduğu mekân olarak sivil toplumu politik toplumun yerine koyan çağdaş bir abartıyı sürdürmek yerine, veraseti ve göç imkânlarını belirleyen ailesel biçimler yoluyla üyeliği kontrol eden açık, eski moda yasama kurallarının güçlü ekonomik etkileri üzerinde durmak daha anlamlıdır.

Kapitalizmin bireyler arasındaki çarpıcı eşitsizliklerle nitelenmesinin nedeni büyük servetlerin aileler yoluyla, veraset yasaları ve mülkiyet hakları gibi politik kurumlar yoluyla el değiştirmesidir. John Kennedy, Jr. bu ülkedeki çoğu çocuğun sahip olmadığı bir im-

kân, bir vakıf sayesinde milyoner olarak doğmuştu.[69] Bu Kennedy hayatını sermayeye bağlı yaşasa bile Marx'ın tanımladığı hiçbir sınıfa girmez. Sermaye birikimindeki kişisel rolü bakımından ne bir kapitalist, ne bir işçi ne de bir toprak sahibidir. Marx'ın anlatımına göre, bir kapitalist yalnızca sahip olduğu değerlerin ürettiği faiz ya da kârla geçimini sağlamaz aynı zamanda sermayenin yeniden yatırıma dönüştürülmesi konusundaki kararlara etkin olarak katılır da.

> Dolayısıyla, eylemleri salt sermayenin bir işlevi olduğundan –sermaye gibi kişiliği bilinçle ve bir iradeyle donatılmış olduğundan– kendi özel tüketimi birikim üzerinden yürütülen bir soygundur; alacaklı ve borçlu tarafın olduğu bir muhasebe hesabında olduğu gibi, kapitalistin özel harcamaları sermaye karşısında hesabın borçlu hanesinde yer alır.[70]

Malthus'un tanımladığı iş bölümüne ilişkin Marx şunları yazar:

> Gerçekte üretimle biriktirme kapitalistin işiyken artı değerden pay alan diğerleri, toprak sahipleri, yöneticiler ve din adamları da harcayan taraftır.

Ve Marx kendi yaptığı "kapitalist ve zengin aylak" ayrımına dayanarak bu sonuca varmıştır.[71] Eğer zengin aylak bir kapitalist değilse o zaman onun serveti ve bütün servetlerin bireyin yatırım kararlarıyla değil de faiz ve benzeri yollarla kazanılmış parçası insanlar arasındaki ekonomik bölünmenin neresinde yer alır? Servetin kapitalizm koşullarında kapitalistler tarafından kazanılmamış parçasının politik anlamı nedir?

Bu konuya ilişkin olarak, Marx servetin aileler içinde kuşaklararası birikmesinin dinamikleriyle ilgilenmemiş, tek başına şirketlere özgü birikim yapıları üzerinde durmuştur. Servet birikimi üzerine kuşaklararası ilişkilerin etkisini tanımak Marx'ın emeğin sömürüsü yoluyla kapitalistlerin artı değeri nasıl sağladıkları ve

69. Veraset pratiklerinin ailesel kimliklerini "yeniden üretmesinin" çok çeşitli yollarına ilişkin ilginç bir anlatım için, bkz., Remi Clignet, *Death, Deeds, and Descendants: Inheritance in Modern America* (New York: Aldine de Gruyter, 1992).
70. *Kapital*, cilt. I, s. 593.
71. A.g.y., s. 595.

kendilerine nasıl mal ettiklerine ilişkin önemli tespitlerine kafa tutmak değil, bunun güç ilişkileri ve daha özelinde Marx'ın sınıfsal bölünme dediği şeyin politik ekonomik analizleri açısından içerimlerine dikkat çekmektir. 1996 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ndeki zenginleri gösteren Forbes 400 listesindeki isimlerin yarıdan fazlası servetini miras yoluyla elde etmiştir. Listedeki tek Jordan basketbolcu değil, medyada ve ticarette kazanılmış servetin varisi bir ailedir. Diğer çalışmalar da genelde bu bulguları desteklemektedir; yani servet sahibi ailelerin yaklaşık yarısı mirasyedidir.[72]

Öncelikle, Marx'ın bazı insanlar sermayeyle yola çıkarken bazılarının sermayesiz başladığını dikkate almaksızın,[73] yalnızca sermayenin tek bir girişimcinin hayatı boyunca ve borsa şirketlerinin merkezileşmesi yoluyla yeniden üretimini irdelemiş olması tuhaf görünüyor. Marx, sermaye birikiminin en iyi artzamanlı değil eşzamanlı bir süreç olarak görüldüğünü vurgulayarak, kuşaklararasılığı önemli bir ekonomik unsur olarak görmemekte inat etmiştir. Emekten artı değerin elde edilmesi yapı olarak değişmeksizin sadece kendini tekrar ederek her noktada sömürüyü zorunlu kılan, zamana ve tarihe dayanıklı koşullar yaratır: "Bugün sermaye faaliyetlerinin geçtiği periyodik yeniden üretim süreçleri ve daha önceki birikim

72. *Forbes* 400, Kasım 14, 1996, s. 345-60. Bu oran düşmektedir. Daha 1991'de oran yüzde 59'du. Bunun nedeni, görünüşe bakılırsa, Forbes 400'de hızla büyüyen bilgisayar sanayisinden girişimcilerin artan sayısıdır. Bkz., ayrıca Herbert Inhaber ve Sidney Carroll, *How Rich is Too Rich? Income and Wealth in America* (New York, Londra: Praeger Press, 1992), s. 73. Miras üzerine yapılan çalışmaların sıklıkla belirsiz ve güvenilmez olduğu düşüncesi vardır ama eğer sürekli bir hata yapılıyorsa bu miras miktarlarının eksik hesabı olabilir ancak. Tröstler aracılığıyla miras bırakılan fonlar IRS tarafından kayda geçirilir. Yine birçok hukukçu veraset vergilerinin "isteğe bağlı" olduğunu söylüyor ve muhtemelen vergi kaçıranlar yanlış beyanlarını toplum bilimcilere anlatmayacaktır. Nihayet, kültürümüz "kendi yapan insanı" onurlandırır ve bu da bazılarının servetlerini miras yoluyla kazandıklarını kabul etmelerine engel olur.

73. "Basit yeniden üretim durmaksızın sermaye ilişkisinin kendisini yeniden ürettiğinden, yani bir yanda kapitalistler öte yanda ise ücretli işçiler arasındaki ilişkiyi yeniden ürettiğinden, yükselen bir düzeyde yeniden üretim, yani birikim, bu kutupta daha çok ya da daha büyük kapitalistler ve ötekinde daha çok ücretli işçiler olmak üzere tedrici olarak sermaye ilişkisini yeniden üretir" (*Kapital*, I, s. 613; ayrıca bkz., s. 605-8, 627-28, ve 630).

süreçleri ne kadar uzun olursa olsun, sermaye her zaman başlangıçtaki bakirliğini korur."[74] Sermaye birikiminin egemen kalıbı açısından önemli olan şey "eski" karşısında "yeni" para kazanma yolları değil, bütün bu sürecin merkezileşme eğiliminde oluşudur.

Bu söylenenler –kâr daha ucuz fiyatlar ya da daha yüksek ücretlere değil daha çok üretime yol açar– mutlak anlamda doğru olmakla birlikte, Marx bu tespiti mantıksız olan bir başkasına geçmek için kullanır: Doğası gereği artzamanlı olan aile serveti sermaye birikiminde hiçbir rol oynamaz ve bunun bir uzantısı olarak sınıf eşitsizlikleri de eşzamanlıdır. Yani, şayet sınıfsal konum, üretim araçlarıyla kişinin ilişkisi tarafından sıkı bir biçimde belirlenmişse, o zaman kişi sadece o dolayımsız ilişkide yoğunlaşır ve kimin emek piyasasına girip kimin girmeyeceğini üst belirleyen sistematik dinamiklerini incelemeye kalkışmaz; halbuki böyle bir çalışma sınıf bilinci analizlerine önemli oranda açıklık getirecektir.

Marx'ın verasetin sınıf içerimlerini tartışmaktan kaçınma nedeni Mikhail Bakunin'in "Sosyal Demokrasinin Enternasyonal İttifakı" adlı makalesine yazdığı kenar notlarında görülebilir. Bu notlarda şunlar yazılıdır: "Hermafrodit İnsan! Tıpkı Rus Komünü gibi! Eski St. Simon iksiri."[75] Marx'ın anarşistlerin aileyi politikleştirmeleri karşısındaki hoşnutsuzluğu aynı belgede, imza sahiplerinin adlarının geçtiği yerlere düştüğü yorumlarda yeniden belirir: "Asinus Asinorum! Ve Madame Bakunin!" Anlamı da, Mösyö Bakunin "götün götü"dür çünkü ya "Madam Bakunin"den etkileniyor ya da onun gibi davranıyor. Aile doğaldır öyleyse ancak bir hermafrodit buna meydan okuyabilir. Miras yasaldır öyleyse aileyi sabitleyerek eşitsizliği çözmeye çalışmak ancak yalancı bir merhemdir.

Marx, bir başka yerde, eşitsizliği miras kalmış servetin bir sonucu olarak da açıklayan F. M. Eden gibi yazarlara da yanıt veriyor. Marx, veraset yüzünden "emekten muaf oluşlarını sadece uygarlık ve düzene borçlu olanlar" hakkında Eden'in yazdıklarını ak-

74. A.g.y., s. 587.

75. "Marx's Remarks on the Programme and Rules of the International Alliance of Socialist Democracy" (15 Eylül 1868'de basılmış bir bildiri), Marx-Engels, *Collected Works*, c. 21 (New York: International Publishers, 1985), s. 208.

tarır... "Onlar özel olarak sivil kurumların yaratıklarıdır." Eden sınıf eşitsizliklerinin bazı insanlara doğuştan servet verip bazılarına vermeyen yasalardan kaynaklandığı tespitini yapıyor. Marx da, başkası olsa, bunun Marx'ın kaba bir karikatürü olduğunu söyleyebileceği bir biçimde yanıtlıyor: "Eden bu 'sivil kurumların' kimin yaratığı olduğunu sormalıydı. Yasal yanılsama içindeki bakış açısından Eden yasayı maddi üretim ilişkilerinin bir ürünü olarak görmek yerine tersine üretim ilişkilerini yasanın ürünleri olarak görüyor."[76] Marx, göründüğü kadarıyla, aileler kanalıyla sermaye birikimini hafife almanın zorunlu olduğunu düşünmektedir çünkü bu Marx'ın şaşmaz bir biçimde "feodal" etiketi yapıştırdığı bir dinamiktir. Feodal ilişkiler politik alanda hayat bulan ilişkilerdir, halbuki Marx'ın ısrarla söylediğine göre, kapitalist eşitsizlikler birincil olarak sivil toplum içindeki "maddi üretim ilişkilerinin" bir işlevidir, devlet yasalarının değil. Sınıfsal ilişkiler, devletin düzenlemediği, üretim araçlarıyla ilişkilerden kaynaklanır; öyle ki bir noktada toplumun belli bir kesimi emeğini (kendisini yaşadığı tarihsel döneme uygun bir düzeyde yeniden üretmesi için) toplumsal olarak zorunlu olandan düşük bir ücret oranıyla satmak zorunda kalır. Marx bireylerin emeklerini satma yönündeki sabit ihtiyaçları üzerinde durur ve Eden'in dikkat ettiği gibi, servetin sistematik olarak belli ailelere üye olan bireyler arasında dolaşmasını sağlayan yapıların önemini göz ardı eder. Bu son olgu kapitalizmin gerek duyduğu genel sömürü açısından anlamsız olabilir ama birikimin mirasa ilişkin kalıpları, ailesel kimlikler deneyimi açısından son derece önemlidir ve ekonomik, yani sınıfsal eşitsizliklerin üreticisidir.

Mirasın hangi oranda sınıfsal farklılığa neden olduğunu değerlendirmek için, aileler kanalıyla biriktirilen servetin mevcut biçimine bir alternatif düşünelim. Farz edelim ki, bir kişinin ölümü üzerine o kişinin aktifleri yatırılmış olduğu şirketlere ya da bankalara kalsın. Bu durum yüzde yüzlük bir veraset vergisinin bulunduğu sosyalist uygulamadan farklıdır çünkü sermaye, Marx'ın kapitalizm anlatısında olduğu gibi, şirketlerde yoğunlaşmayı sürdürecek-

76. A.g.y., s. 209.

tir. Bireyler arasındaki servet dağılımı açısından, sonuçta her şeye rağmen aileyi kayıran mevcut rejimde olduğundan çok daha az eşitsizlik yaratılmış olacaktır. Eğer hisseler ya da para bankalara kalırsa, hissedarlar ya da öteki yatırımcıların aktiflerinin değeri artacaktır. Dolayısıyla servetin yoğunlaşması, tekil bireyin yatırım yaptığı her bir şirketteki yatırımcıların sayısına göre değişecektir. Hemen her durumda hissedarlar arasında dağıtılan servet, ölen kişinin yakın akrabalarından oluşan çok küçük bir çekirdeğin üyesi olan bireylere kalacak servetle kıyaslandığında, çok daha küçük olacaktır. Bu düşünce deneyi açıkça gösteriyor ki, Marx'ın kapitalizm koşullarında betimlediği sermaye birikimi biçimini kalıcı hale getirmek için servet hükümete değil şirketlere gidecektir. Mevcut normların bu düşünce deneyinden böylesine köklü bir biçimde farklı oluşu –o kadar farklı ki girişimciliğin azalmasına kadar uzanan etkilerini tahayyül edebiliriz, örneğin insanlar ölmeden önce aileleri için servet biriktirmenin yollarını arayabileceği gibi, biriktirme güdüsü duymayabilir de– ekonomimiz açısından kuşaklararası ailenin merkeziliğini ortaya çıkarıyor. Bu düşünce deneyi gösteriyor ki, sermayenin şirketlerde yoğunlaşması sınıf farklılıklarını çağrıştıran eşitsizliklerin tek kaynağı değildir. Ailenin yasal biçimi tarafından düzenlenmiş olan servet dağılımının kuşaklararası yapısı sınıf farklılıklarına temel bir katkı yapar.

J. EŞİTSİZLİK VE POLİTİK SINIRLAR

Kuşaklararası aile biçiminden, yalnızca her bir politik toplum içinde değil, politik toplumlar arasında da çok çeşitli eşitsizlikler çıkar. "Sınıfsal" farklılıklar dediğimiz şey politik toplumlar arasındaki servet ve öteki kaynak farklılıkları değil politik toplumlar içinde bireyler arasındaki farklılıklardır. Politik toplumlar *arasında* işkence oranı yanında çocuk ölümü oranları, servet dağılımındaki eşitsizlikler, en az politik toplumların *içindekiler* kadar farklılık gösterir: "Afrika Sahrası'nda doğan her 100 bebekten 9'u daha bir yaşına basmadan ölür. Gelişmiş ülkelerde, bu 9 ölümün meydana gelmesi

yaklaşık 60 yıl alır."[77] Afrika Sahrası'nda ortalama ömür 50 yılken, gelişmiş ülkelerde 74 yıldır. En az Afrika Sahrası ve Avrupa gibi geniş bölgeler arası farklılıklar kadar önemli olmak üzere, komşu ülkeler de politik pratikler, servet ve sağlık bakımından farklılıklar gösterir. Afganistan, Kamboçya ve Haiti'de her 1000 canlı doğan çocuktan 100'ü ölürken bu oran sırasıyla her birine komşu Rusya, Çin ve Dominik Cumhuriyeti'nde bunun yarısından daha azdır.[78] Ülkeden ülkeye değişiklik gösteren yaşama şanslarının başka bir örneği çocuk ölümlerinin cinsiyetlere göre dağılımında görülebilir. Kamboçya'da çocuk ölümleri oranı erkeklerde her 1.000 erkek çocukta 116 iken kız çocukları için 100'dür oysa Çin'de bu oran erkek çocukları için binde 32, kız çocukları için ise 49'dur; Tayvan'da da oranlar öz olarak aynıdır. Kişi başına yıllık gelir istatistikleri de benzer bir hikâye anlatır. 1991 yılında Lübnan'da kişi başına düşen yıllık gelir 613 dolar, Suudi Arabistan'da 9.340 dolar ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde ise 15.301 dolardı.[79] Göç kısıtlamaları yüzünden, bu ortalamalar bazı bölgelerde petrol varken diğerlerinde olmadığı gerçeğinden daha başka şeyleri de açığa çıkarır. Bu sınırlar kolonyalistlerin, onlardan önce de kabile ve aşiretlerin eseridir ve bazılarını Suudi Arabistan'ın GSMH hesaplarına katarken bazılarını dışarıda bırakan da yine bu sınırlardır.

Bu istatistik verilerinin aynı bölgedeki, belki de aynı dili kullanan ve aynı dine inanan ülkeler arasındaki farklılığı gösteriyor ki, jeopolitik egemenlik birimlerine göre dengesizlikler üreten "kültür" değil yasal kurallardır. Bu demek değildir ki, Çin kız çocuklarıyla erkek çocukları arasında belli ölüm oranlarını gerektiren yasalara sahiptir ya da diyelim Tayvan'la Çin arasındaki farklılığı açıklamak açısından, daha az belirgin olan yasa-ötesi pratikler

77. United States Department of Commerce. Bureau of the Census. *World Population Profile* (Washington, D.C.: GPO, 1996), s. 38.
78. A.g.y., Tablo A-9, s. 40-41.
79. United Nations *Statistical Yearbook*, no. 39 (New York: United Nations, 1993), Tablo 24 "Gross Domestic Product, Total and Per Capita," s. 205-7. Böylesi istatistikler yanlış yönlendirişleriyle malumdur çünkü bunlar servetlerin yoğunlaşma düzeylerini yansıtmadıkları gibi göreli hayat standartları hakkında da bir şey anlatmaz. Ne var ki, politik toplumlar arası farklılıkları görmek gibi basit bir amaç açısından, bu istatistikler yeterlidir.

kontrol edilemeyebilir. İnce ayrıntılara girip öğrenebileceklerimizi bir kenara bıraktığımızda temel bir gerçekle karşılaşıyoruz: İnsanların hareketlerini engelleyen başka şeyler değil, politik sınırlardır. Demek ki, nedensel anlatılar etrafında bir dengeye erişmek mümkündür ama bunun koşulu insanların oldukları yerlerde kalmalarıdır; insanlar daha iyi, daha adil ve daha eşit bir hayat yaşayabilecekleri başka bir bölgeye göç edemezler. Aslında, işte bu nedenle, insani deneyimleri kıyaslarken devlet bir analiz birimidir. Orada yaşayan bireyin bakış açısından, Çin'deki çocuk ölüm oranlarının yasalar yüzünden mi yoksa "kültür" yüzünden mi ortaya çıktığı sorusu, onun başka bir yere gitme ve bu düşük oranlarını arkada bırakma şansını etkilemez. Dolayısıyla, bir bölgedeki farklılıkları politik farklılıklar olarak kavramlaştırmanın anlamlı olduğunu bilmek için hangi düzeyde bazı (hiçbir zaman kesin olmayan) sapmaların X'in Y'ye katkısına ilişkin tahminde bulunmamızı sağlayacağını bilmemiz gerekmez.

Eğer kişi Çin'de doğmuşsa ülke içinde ya da ülkeler arasında özgürce seyahat edemeyebilir. Komşu Hindistan'da böylesi kısıtlamalar yoktur. Hindistan'ın "İnsan Hakları Puanı" 54, Çin'in ise 21'dir, halbuki iki ülke de bölge ve GSMH bakımından komşudur.[80] Politik muhaliflerine işkence yapan bir ülkeden yapmayan bir başkasına göç etmek her şeyden önce politik sınırlar tarafından kısıtlanmıştır; bu sınırlar kimi içeride tutup kimi dışlayacağını doğum kriterine göre belirler. Ama Marx ve başkaları yasal gücün bu etkilerini bir kenarda tutar: "Romalı köle prangaya vuruluyordu; ücretli işçi sahibine görünmez sicimlerle bağlıdır. İşverenlerin sürekli değişmesi ve bir sözleşme kurgusu sayesinde bağımsızlık görüntüsü sağlanır."[81] ABD malları ve emeğini korumak isteyen Kongre üyeleri kadar ABD sınır muhafızları tarafından da izleri sürülen yasadışı göçmenler için, sorun ve çözümü pek öyle "görünmez sicimler" olarak ortaya çıkmıyor (ya da ortadan kalkmıyor). Engeller 3-

80. Çin'de kişi başına GSMH 330 dolar, Hindistan'da 340 dolardır. Yukarıdaki bütün veriler Charles Humana, *World Human Rights Guide* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 72-73; 137-39'ten alınmıştır.
81. *Kapital*, I, s. 574.

4 metre yüksekliğinde dikenli teller, 6 metrelik çukurlar ve sınır geçiş noktalarındaki silahlı nöbetçilerdir. Meksika sınırına çekilmiş set Cumhuriyetçi Duncan Hunter'ın "Immigration in the National Interest Act of 1996" yasası hükümlerine uygun olarak oradadır ve "Meksika" ve "Amerika Birleşik Devletleri"nin devlet biçimleri olmaksızın var olamazdı.

Göç kontrolünün mantığı sıklıkla zengin ülkelere akın edecek aşırı oranda yoksuldan duyulan bir kaygı olarak ifade edilir. Oysa hikâyenin tamamı bu değildir. 2. Bölüm'de belgelendiği gibi, çok yoksul ülkeler de yurttaşlarına çok sıkı kısıtlamalar koymuştur. Botswana yöneticilerinin (kaynaklara erişmesinin çok daha kolay olduğunu bildiğimiz) bir ABD yurttaşının çocuklarına vatandaşlık hakkı vermeyi reddetmesi gösteriyor ki, yurttaşlıkla ilgili kısıtlamaları güdüleyen hiç de ekonomik mantık değildir. Sırf görece zengin olanlar değil, bütün ülkeler göçe karşı engeller dikmiştir. Dahası, seyahat özgürlüğünün ekonomik sonuçlarına ilişkin kaygılar ülke içi kuralları etkilemiyor. Mississippi'deki insanlar Kaliforniya'dakilere göre daha az para kazanır. Beklenebileceği gibi, 1985'le 1990 arasında, Kaliforniya'ya yerleşen Mississippililerin oranı Mississippi'ye göç eden Kaliforniyalılara göre yüzde 25 daha fazladır. Özetlersek, Mississippi'nin nüfusu küçük bir düşüş gösterirken, Kaliforniya'nın nüfusu, sadece bu ülkedeki başka eyaletlerden göç eden insanlarla, üç milyondan fazla bir artış göstermiştir. Ama Kaliforniya'da kimse eyaletin Mississippililerin istilasına uğradığından şikâyet etmemiştir.[82] Başka ABD yurttaşlarının ilgisini çekmek, bu yurttaşlar yetersiz bir eğitim sisteminin olduğu yoksul bir eyaletten de olsalar, iş hayatı açısından iyiye işaret olarak algılanmıştır. Meksika'dan gelen göçmenler ise bir toplumsal sorun olarak görülür.

Devletin insanlar arasında bölünmeler yaratmadaki rolünü hafife alma konusunda Marx ve liberal analistler yalnız değildir. Wendy Brown gayet zekice "Foucaultcular kadar Solcular arasında da eleştirinin dikkate değer bir kayıp nesnesi ülke içi devlet iktida-

82. United States Department of Commerce, Bureau of the Census, 1990 Census of Population and Housing, *Geographic Mobility*, CD-Rom (SSTF) 15.

rının ayrılmaz parçası olan tahakkümdür" tespitinde bulunmuştur.[83] Brown devletin –özellikle toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliklerle ilgili olarak– ülke içi düzenleyici ve baskıcı pratiklerinin doğurduğu aksi sonuçlara işaret ediyor ama ülke içi sınıfsal eşitsizliklerin kaynağı uluslararası sınırlardır da. Harvardlı ekonomist ve eski Çalışma Bakanı Robert Reich doğru bir gözlemde bulunarak, sermaye hareketliliğinin (ve dolayısıyla şirket gelirlerinin vergilendirilmesi güçlüğünün) yalnızca servet dağılımındaki ülke içi eşitsizliği artırdığını söylüyor.[84] Bunun bir nedeni, şirketlerin bir ülkedeki vergi ve teşvik avantajlarını öteki ülkedekilere karşı kullanmasıdır. Eğer Honda'nın sermayesi Japonya'da kapanıp kalsaydı Tennessee eyaletinden belli tavizleri koparamazdı ve aynı zamanda Japonya onun gelirlerinden yoksun kalırdı. Eğer sermayenin hareket serbestisi olmasaydı, Tennessee yurttaşları kendi vergi politikalarını yürürlüğe koyma açısından daha iyi bir konumda olurdu.[85] Reich da emek gücünün jeopolitik parçalanmasının sermaye hareketindeki eşitsizliği artırdığını söyleyebilirdi. General Motors üretimini Meksika'ya taşıyabilir ama Meksikalılar Detroit'e taşınamaz. Bu durum uluslar-aşırı sendikalaşma imkânlarının iki ülkenin de işçilerinin zararına olacak biçimde yapılaşmasına neden olur. Örneğin, Meksikalılar görece ucuz emek maliyeti gerektiren işlerde çalıştıklarını, ABD işçileri de yüksek ücret almalarının Meksikalıların ülke dışına çıkarılmasına bağlı olduğunu fark ettikleri müddetçe, uluslaraşırı örgütlenme ve ittifaklar olağanüstü zordur.

Reich'ın, sermaye hareketlerine sınırlama getiren "pozitif ekonomik milliyetçilik" çözümü en fazla çokuluslu şirketlerin üslendiği ülkelerin yurttaşlarına yarar. Örneğin, Etiyopya yurttaşlarının hiçbir işine yaramaz çünkü orada kalacak çok az sermaye vardır. Reich'ın planı son tahlilde ABD içinde de eşitsizlikleri azaltmaz.

83. *Wounded Attachments: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 14-15.

84. Reich, *Work of Nations: Preparing Ourselves for the 21st Century,* "Who is 'Us'?" (New York: Knopf, 1991), s. 301-15.

85. Sermayenin hareket serbestliğinin şirket sahiplerine getirdiği daha kaba bir avantaj, uluslararası şirketlerin vergi yükümlülüklerini yerine getirmelerini giderek güçleştiren envanter defterlerindeki rakamlarla oynayarak bazı ülkelerde aktiflerini otoriterlerden saklayabilme imkânlarından gelir.

Eğer emek piyasaları serbest olsaydı (yani, göç kısıtlamaları olmasaydı), bu durumda şirketlerin Amerikalı işçilere yol verip Singapur'dan işçi almak gibi bir niyetleri olmayacaktı çünkü sendikalar uluslar-aşırı olacak ve emek de neredeyse tamamen sermaye gibi hareket edecekti. Pragmatizm açısından olduğu kadar (yoksul ülkeler söz konusu olduğunda) adalet açısından da Reich'ın önerileri başarısızdır.

Sınıfsal eşitsizlikler açısından politik sınırların bazı sonuçlarına ilişkin bu geçici özet gösteriyor ki, kendiliğinden bir sınıf için bu sonuçları iyileştirmekle ilgili olanların sermaye birikiminin uluslararası koşullarını, doğum ve kan bağı temelli en kısıtlayıcı ve keyfi kurallara dayanan yurttaşlık şartları yoluyla emek hareketliliğini sınırlayan koşulları yeniden üreten politik mekanizmalara öncelik vermesi gerekiyor. Doğum ve aileyle ilgili yasalara dayanan göç kuralları Nova Scotia'da değil de Alaska'da doğmuş olanların Manhattan'da yaşamalarına ve çalışmalarına izin veriyor; Güney Kore'de devlet sınırları dışında çalışmalarına izin verilmeyen sendika örgütçülerini dayaktan geçiren baskıcı yasalar sayesinde firmalar düşük ücretle işçi çalıştırabiliyor; ve bu kurallar başka bir ülkeden aynı cinsiyeti taşıyan birine âşık olan birinin o kişiyle yaşamasına imkân vermiyor.

Politik sınırların önemine ilişkin yukarıda sayılan iddialara karşın, sayısız düşünür devlet egemenliğinin düşüşe geçtiğini ve bu yüzden günlük yaşamda merkezi öneminin kalmadığını söylüyor. *Culture/Power/History* kitabının girişinde editörler kitaptaki yazarlar hakkında şunları yazıyor:

> Politik sürece ilişkin tamamen kurumlardışı bir anlayış benimsemişlerdir; inceledikleri bu politik süreçte uyumluluk ve muhalefet, toplumsal düzendeki istikrar ve bütünleşme potansiyelleri ve egemen değer sistemlerinin gücü ya da zaafı gibi sorunlar bütünüyle uylaşımsal kurumsal arenanın (dar anlamda devlet ve kamusal örgütlenmeler) dışına, daha önce "politik-olmayan" alanlar olarak görülmüş çeşitli ortamlara... her şeyden önce de aileye ve eve taşınmıştır.[86]

86. Nicholas Dirks, Geoffry Eley ve Sherry Ortner, der., *Culture/Power/History: A*

Benzer bir biçimde, Betty Reardon'ın uluslar-aşırı örgütlenmeler ve anlaşmalara olan ilgisi sanki Foucaultcu postmodernizmin kralın, yani politik düşüncenin kafasını uçurmayı gerekli gördüğü egemen devletin ölümü ardından çektiği söylevin bir örneğini oluşturuyor.[87] Ekonomik, çevresel ve stratejik değişimlerin devletin özerkliğini nasıl zayıflattığına ilişkin makaleler için yazdığı önsözde Reardon şunları söylüyor:

> Yirminci yüzyılın ikinci, küresel çağın ilk yarısında insan toplumu gelişmesiyle politik kurumlarının çoğunu geride bırakmıştır. Bu çağın sorunlarının kapsamı ve şiddeti dünya politik sistemini bir kriz noktasına getirmiştir. Milli egemenliğin bütünsel dokunulmazlığını savunmayı sürdürecek çok az kişi bulunur ve çoğu kişi uluslararası karşılıklı bağımlılığın milli devlet sisteminde önemli düzenlemeleri gerektirdiğini kabul ediyor.[88]

Foucaultcu marjinlerde güç/iktidar tezahürlerinden, Reardon'ın adalet umutları, Samuel Huntington'ın "Ortadoğu" ve başka yerlerdeki sözümona anti-kozmopoliten eğilimlere kadar uzanan[89] ilgi alanlarının özgün tekrarı bir yana, bu yazarların ortak özelliği dev-

---

Reader in Contemporary Social Theory, giriş (Princeton: Princeton University Press, 1994), s. 4.

87. *History of Sexuality,* çev. Robert Hurley, c. I, (New York. Vintage, 1980), s. 88-89.

88. Önsöz, Richard Falk, Robert Johansen, Samuel Kini, der., *Constitutional Foundations of World Peace* (Albany: State University of New York Press, 1993), s. xi.

89. Gramsci gayet zekice kendini serimleme politikasını anlatıyor: "Kuşkusuz Doğu ve Batı keyfi ve uylaşımsal, yani tarihsel kurgulardır çünkü gerçek tarih dışında yeryüzünün herhangi bir noktası aynı zamanda hem Doğu hem de Batı'dır. Bunu çok daha açık biçimde görmek için, bu kavramların hipotetik olarak melankolik bir insanın bakış açısından değil dünya çapında tahakkümlerinin bir sonucu olarak kendilerini her yerde kabul ettiren Avrupalı kültürlü sınıfların bakış açısından billurlaşmış kavramlar olduklarına dikkat etmek yeter. Japonya yalnızca Avrupa değil aynı zamanda belki de Kaliforniya'daki Amerikalılar ve hatta İngilizce politik kültür almış Japonların kendileri açısından bile Uzakdoğu'dur, o zaman Mısır da Yakındoğu olur." ("Problems of Marxisrn," *Selections from the Prison Notebooks,* çev. Quentin Hoare ve Geoffrey Smith [New York: International Publishers, 1971], s. 447; Richard Falk, *On Humane Governance: Toward a Global Politics* [University Park: Pennsylvania State University Press, 1995]; Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72 [Yaz, 1993], s. 22-49).

letin geçmişte olduğundan çok daha az kudretli bir fail olduğuna inanmalarıdır.

Marksistler yasal kurumlarla tahakkümü eşitleme çabalarına hep kuşkuyla bakmıştır. Marksistler yurttaşların yanılsamalı özgürlüğünü eleştirir çünkü bu, her ne kadar çok yakın bir zamanda bazıları böyle bir özgürlüğün vaatlerini gerçekleştirmesi için uğraşmış olsa da, sadece biçimsel bir özgürlüktür.[90] Ben, bir iktidar mekânı olarak devletin devre dışı bırakılmasını kabul etmek değil, aksine on dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başları anarşistleri ve aynı zamanda Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve savaş süresince enternasyonalist düşüncedeki Komünistler arasından devlete yöneltilen eleştirilere dönmek istiyorum; bütün bu akımlar devletin baskının hayati bir kaynağı ve kendi başına bir mesele olduğu varsayımından hareket etmiştir. Onlar devletten kaynaklanan "yurttaşlık" zırhının dünya yüzündeki insanların haklarını ellerinden aldıklarını kavradılar. Yirminci yüzyıl başlarında Rosa Luxemburg, milli duygulara seslenerek Sol'a geniş destek sağlamaya çalışan çeşitli Sosyal Demokratlar ve komünistleri şöyle eleştiriyordu:

> Proletaryanın sınıf partisinin milli baskıya karşı çıkma ve direnme görevi, örneğin nasıl cinsler arası toplumsal ve politik eşitlik için mücadele etmesi burjuva özgürlükçü hareketin sözünü ettiği türden bir özel "kadınların hakları"ndan doğmuyorsa, bir özel "milletlerin hakları"ndan doğmaz... Bütün ülkelerde ve bütün zamanlarda geçerli bir "milli haklar" "insan hakları" türünden bir metafizik klişeden başka bir şey değildir.[91]

90. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe *Hegemony and Democratic Socialism* kitabını, onlarca yıl önce T. H. Marshall tarafından yazılmış olanlarla aynı biçimde sosyalist bir haklar anlayışı ortaya koyarak, ayrı demokratik rejimler nosyonunu olumlayarak bitirir. Laclau ve Mouffe'a göre, yurttaşlık bir sonuç olmayacak, aksine hak fikri "klasik 'politik' alandan ekonomik alana" genişletilecektir (*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* [Londra: Verso, 1985], s. 185).

91. "The National Question and Autonomy" [1908-9], *The National Question*, Horace Davis (der.), (New York: Monthly review, 1976), s. 18 5. Birinci Dünya Savaşı ardından Luxemburg şöyle yazar: "Mevcut emperyalist ortamda milli özsavunma savaşı olamaz. Bu belirleyici tarihsel ortama bağlı, dünya girdabında politikalarını tek bir millet bakış açısından kalkarak tayin eden her sosyalist politika temellerini kumlar üzerine kurmuş olur" (*Crisis of the German Social Democracy* [1915] [NewYork: Socialist Publication Society, 1919], s. 95).

Elbette Luxemburg katledildi. İkinci Dünya Savaşı'ndaki soykırıma karşılık gelen ideoloji, bayraklara sarılan bir kozmopolitanizmdi. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannamesi kişinin "bir milliyeti olması hakkını" korur.[92] Böylesi bir hak milli devletlere bağlı bir haktır ve erkek soyuna dayanan (ve onu yok eden) milli grup biçiminin, yani politik olarak kurulmuş kuşaklararası grup kimlikleri nosyonunun çöküşüyle taban tabana zıttır.[93]

Kan bağı kuralları ve politik sınırlar tarafından yaratılmış özgürlüğün önündeki engellere yapılan göndermeler devletin görünüşteki özel ilişkilere müdahalelerine ilişkin kaba ve bariz örneklerdir. Ne var ki, devletin politik doğuş biçiminin gücü de kendini yer yer öylesine incelikle hükümet bürolarından o kadar uzakta ortaya koyar ki, bazı eleştirmenlerin bunların "kültürel" ifadeler olduğunu düşünecek kadar kafası karışır; "kültürel"den kastettikleri, çoğu kez bir halkı diğerinden ayıran apolitik pratiklerdir. Bu pratikleri örnekleyen bir listede yerel, bölgesel ve milli farklılıkların tikelliğinin yoğunlaşmış halleri olarak düşünülen aksan, giyinme

92. Article 15, United Nations Department of Public Information, *These Rights and Freedoms* [I. baskı] (New York: United Nations Department of Public Information, 1950), s. 173.

93. Akademik çevrelerde devlet biçimine karşı ilgisizliğin güçlü bir eğilim olduğunu söylemekle birlikte, devletin millet, ırk ve cinsellik gibi kimlikleri oluşturma biçimlerine eğilen önemli çalışmalar vardır. Bunlar arasında daha önce bahsi geçmeyenler şunlardır: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (NewYork: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1951); Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambigous Identities* (Londra: Verso, 1991); Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Oliver Cox, *Caste, Class, and Race,: A Study in Social Dynamics* (Garden City: Doubleday, 1948); W.E.B. DuBois, *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (New Brunswick: Transaction Books, 1992); Virginia Dominguez, *"White By Definition: Social Classification in Creole Louisiana* (New Brunswick: Rutgers, 1986); David Evans, *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities* (Londra, New York: Routledge, 1993); Ian Haney-Lopez, *White By Law: The Legal Construction of Race* (New York: New York University Press, 1996); G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right,* çev. T. M. Knox (Londra, New York: Oxford University Press, 1967); James Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, Londra: Yale University Press, 1998); Anna Marie Smith, *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain, 1968-1990* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1994); Roger Smith, *Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History* (New Haven: Yale University Press, 1997).

alışkanlıkları, yiyecek tercihleri ve sanat eserleri vardır. Bunlara kültürel etiketi yapıştırmak örtük olarak "biz"i "onlar"dan ayıran politik sınırların meşruiyetini onaylamaktır.[94] Bu argüman şöyle bir şeydir: Grupların politik sınırların saygı gösterdiği içkin farklılıkları vardır. Bireylerarası adalet dağıtılmasının gereği, bu düşünce çizgisine göre, hassas bir meseledir ama farklılıklar da, kültürel özerklik de öyledir.[95] Ve eğer gerçekten müzik ve dans gibi öteki pratikler yanında temelde dil ve köken farklılıklarına dayanan gruplar varsa, o zaman kendi biricik tercihlerine özgü yasalar koyabilsinler diye bu grupları birbirinden ayırmak anlamlı olacaktır. Ne var ki, yakından baktığımızda burada da devlet biçiminin böylesi yeniden üretimler açısından hayati önem taşıdığı ortaya çıkar.

K. DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ: SEMİYOTİK, AİLE VE YASALAR

Seagram's Kanada viskisi

Bir aidiyet örgütlenmesi olarak devletin kendini yeniden üretmesinin bir yolu sıklıkla bir devletin özel isminin devletin zorunlu, ontolojik bir bağının olmadığı şeylere verilmesidir. Bu genellikle devlet biçiminin görünüşte nitelediği mallar ve pratikler için konulan bir sıfat biçimini alır; örneğin, "Kanada viskisi", "Kanada domuz pastırması" ya da "Kanada futbol takımı"; Kanada, viski, domuz pastırması ve futbol ancak Magritte'in "L'Alphabet revelations" (1935)[96] adlı tablosunda rasgele dizilmiş nesneler kadar ortak özelliği olan şeylerdir. Ama her nasılsa bütün bunlar alakasız şeyler gibi görünmek bir yana, ortak bir kaynakla bağlantılıdır: Bu kaynak

94. Bu Charles Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, çev. Anne Cohler, vd. (New York, Cambridge: Cambridge University Press, 1989)'te savunulan yaklaşımdır.
95. Bkz., Charles Taylor, *Multi-Culturalism and the Politics of Recognition: An Essay* (Princeton: Princeton University Press, 1992).
96. Foucault, *This Is Not a Pipe* (Londra ve Berkeley: University of California Press, 1983)'te yeniden üretilmiştir. Tablo nesnelerle birlikte çeşitli sözcükleri göstermektedir ama sözcüklerin nesnelerle hiçbir idiomatik semiyotik ilişkisi yoktur.

bir milli devlet ya da, daha doğrusu, bir devlet-millet olan Kanada'dır.[97] Böyle olur çünkü bizatihi adlandırma süreci, devletin tikel şeyler ya da pratiklerle fiili eşleştirilmesi son derece keyfi olduğu zamanlarda bile, bir bakıma "yaprak"ın "yeşil"i akla getirmesine benzer biçimde etkiler yaratarak böylesi nesneleri çağrıştıran ayrıksı bir "devlet" olma hali üretir. Seagram's içki şirketini kontrol eden Edgar Bronfman Jr.'la kuzen olan Peter Bronfman eğer Quebec Kanada'dan ayrılırsa, Seagram's'ın da Montreal'daki genel merkeze taşınmak zorunda kalacağını ilan ederken, şöyle diyordu: "Seagram's 'Kanada' viskisi üretir."[98] Hiç kuşkusuz, ürünün "Kanada" malı olup olmamasını belirleyen Seagram's'ın fiziksel değil, politik yeridir.

Şu ifadeleri ele alalım: "Viskiyi tattığımda Kanada ürünü olduğunu düşündüm ama meğer gerçekte Quebec ürünüymüş." Ve, "Yaprağı gördüğümde yeşil olduğunu düşündüm ama meğer gerçekte kahverengiymiş." Viski ister "Kanada" isterse de "Quebec"te damıtılsın aynı tadı verir. Ama birinci (hatalı) yaprak renginin fenomenolojisi ikinciden farklıdır: Keşiften önceki yaprak hata düzeltildikten sonraki yapraktan farklıymış gibi görünür. Bu demek değildir ki, bir şeyin "gerçekte" ne olduğuna karar vermenin en iyi yolu, birinin o şeyin sözde ontolojik özelliklerini olumlayıp olumlamadığına bakmaktır. Bir şey üzerine deneyimimiz sıklıkla o şeyin söylemiyle örtüşür. Yine de bilincin görünüşle deneyimlerimiz üzerindeki ontolojik-görünümlü etkileri ayırma imkânı vardır. Biliriz ki, bir şeyin varoluş koşulları açısından bazı nitelikler keyfi –reklamlar yüzünden bildiğimize inandığımız şeyler– bazıları ise özsel –doğrudan beş duyumuzla bildiğimize inandığımız şeyler– görünür.

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, Kanadalı olmak, kısmen, sözde "Kanada"nın bizatihi yarattığı bir şeyle eşleşme yoluyla kurulmuştur. Örneğin, "sert olmayan viski"nin aksine "Kanada viskisi" Kanadalılık nosyonunu yeniden üretir. Kanada viskisi örneğinde özel-

97. Devletin birincilliğini kabul eden ve devleti salt yasal bir üstyapı olarak gören yaklaşıma meydan okumak için yaygın olarak kullanılan "milli-devlet" kavramını tersine çevirdim.
98. CBC televizyonu, "In Depth Magazine," 3 Ocak 1997.

likle önemli olan şey, eşleşmenin simgesel olarak değil, ontolojik olarak algılanmasıdır. "Kanada viskisi", kısmen viskinin somut fenomenolojisiyle iç içe geçmiş halde duran "Kanada" ve "viski"nin olumsallığı yüzünden, örneğin, "Kanada bayrağı"ndan farklı bir etki bırakır. Bir bayrak "simgesel" olarak algılanır ve eğer bir ülke kendisini diğerlerinden ayıran şeyin bu bayrak olduğuna dayanarak tanınma isteyecek olursa Birleşmiş Milletler'de alacağı karşılık bir kahkaha olacaktır. Ama viski, yün, şarap ve özellikle aile gibi altbirimler fenomenolojik olarak somuttur; gerçek farklılıklar olarak görünen şeylerin işaretleridir.

Devletin doğumu (ya da doğumları)

Şeylerin semiyotiği ve devlet biçiminin eşleştirildiği pratikler sayesinde kendini yeniden üretmesine ek olarak, devlet son derece incelikli ailesel yeniden üretim pratikleri yoluyla da kendini yeniden üretir. Devlet, (çocuğunun annesi olarak) analık bilgisinden gelen kimlik kesinliğiyle boy ölçüşme gayretiyle, anne soyluluk esasını benimser. Kathleen Jones şunları yazıyor:

> Batı'da öz olarak eril politik doğum eylemi olarak "devletin doğuşu"na ilişkin temsillerde dişil doğurganlık güçlerinin güdümlenmesinin tarihi, karizmatik yönetimle dişil simgesellik arasındaki bağlantıları hem bastırır hem de ironik olarak korur.[99]

Devletin ele geçirdiği doğum pratiklerinin sonuçları muazzam çeşitlilik gösterir. Bazen devlet güdümlü genetik araştırmaları, Nazi Almanyası ve Sırp egemenliğindeki Bosna'da olduğu gibi yaygın ve canice saldırılara yol açar. Genetik çalışmaları bazen de doğumu

99. *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women* (New York: Routledge, 1993), s. 113. *Woman-Nation-State* editörleri "kadınların", büyük oranda "anne" olmalarına rağmen, devleti beş şekilde yeniden ürettiklerinden bahseder: "a) etnik kolektivitelerin üyelerini biyolojik olarak doğurarak; b) etnik/milli grupların sınırlarının yeniden üreticileri olarak; c) kolektivitenin ideolojik yeniden üretiminde merkezi bir rol oynayarak ve kültürünü yayarak; d) etnik/milli farklılıkların gösterenleri olarak; e) milli, ekonomik, politik ve askeri mücadelelere katılarak" (Yuval-Davis ve Anthias, *Women-Nation-State*, s. 7).

teşvik kampanyaları biçimini alır. İsrail'de 1968 yılında "üçten fazla çocuklu ailelerin ev borçlarını karşılamak" üzere "Doğumu Destekleme Fonu" kuruldu. Bunun nedeni, "İsrail'deki doğum yanlısı lobi"nin, "ilk olarak (anti-Semitizmin yol açtığı) Nazi Holocaust'ı ve ardından (başka soylarla yapılan evliliklerin yol açtığı) 'Demografik Holocaust' yüzünden kırılan Yahudi halkı yeniden üretmek ve çoğaltmak" amacını gütmesiydi[100]. Sadece İsrail gibi militarist ve milliyetçi devletler değil görünüşte liberal devletler de bu retorik ve politikaları uygulamaktadır. Bir aidiyet örgütlenmesi (bir politik toplum) olarak devlet, aileleri doğal bir mihenk taşı haline getirerek devletin tikelliğini doğallaştıran bir aile retoriği kurar.

Anlatısal devlet

Milli devlet üzerine yorum yapan çağdaş yazarlar arasında geçerli bir taktik, bizatihi anlatısal biçime dikkat çekerek "bir milletin doğuşu" hikâyelerine meydan okumaktır çünkü milli devletler böylesi kurgulara özellikle yatkındır. Görünen o ki, bir halkın kökenlerine ilişkin belli dışlayıcı mitlerin doğruluğunu çürütmek yakın dönemde bir pratiğin şimdiki halini kökenlerinden alarak izleyen tarihlerin de reddini gerektiriyor. Bu ve buna benzer kaygılar aynı zamanda birçok insanı tarihsel süreklilikleri araştırma konusunda, şimdinin "soy kütüğü" yararına, ikonografik bir Foucaultcu tereddüde de itmiştir.[101] Bu kitaptaki çeşitli bağlılıkların araştırılması bu akımın bir parçası değildir. Tersine, kitabın çeşitli bölümleri, tarihte politik toplumun merkezi yer tuttuğuna ilişkin Hegelci ısrarı desteklediği gibi, Heidegger'in kökenle şimdi arasındaki bağlantıya ilişkin içgörülerini de yansıtır. Bu konumların ikisine de daha ya-

100. Nira Yuval-Davis, "National Reproduction and 'the Demographic Race' in Israel," *Woman-Nation-State*, s. *96, 98.*

101. Burada konuya Foucault'nun yazılarındaki, onun adıyla sunulan çoğu araştırmada tekrarlanan belli bir gerilimle yaklaşıyorum. Foucault'nun bütün eserlerinde bunun olup olmadığıyla ilgili değilim. Bence Foucault, izleyicilerinden bazılarından çok daha fazla anlatı biçiminin kaçınılmazlığının farkındaydı, buna şaşırmıştı da. Bu "ikonografik Foucault" Foucault'nun niyetleri açısından en doğru tanımlama olmayabilir ama onun muazzam bir entelektüel etkisinin olduğu da tartışma götürmez.

kından bakmamız gerekiyor.

Hayden White'a göre, "Hegel gerçek anlamda tarihsel bir anlatının yalnızca belli bir biçim, yani anlatı değil, aynı zamanda belli bir içerik, yani bir politik-sosyal düzen sergilemek zorunda olduğunu ileri sürmekte haklıydı."[102] Bunu söyledikten sonra White, Hegel'den bir alıntı yapar: "Yalnızca düz yazı olarak tarihe uyarlanmakla kalmayıp aynı zamanda kendi varlığının gelişimi sürecinde bu tarihin üretilmesine de katılan özne-konuyu ilk sunan devlettir."[103] Yönetsel kurallardan bağımsız demografik kalıpları açıklama uğraşına giren Ferdinand Braudel örneğinde olduğu gibi, belli etkili tarihlerin hiçbir zaman bunu yapmadığı itirazına karşı verilecek yanıt şudur: Braudel'in gündelik hayatın maddi olgularının tarihi bile devlet ve öteki politik toplumların bir tarihini verir bize. Tarihsel diziliş, uygarlıklar, ve Braudel'in hareket halinde betimlediği milletler, savaş ve açlık politik toplumlar birimine atfen yazılmıştır.[104] Asıl ilgi alanı devlet politikaları olmadığında bile, tarih her zaman bir politik grup ve onun zamanı üzerine bir hikâyedir.

Devleti araştırma nesnesi olarak almak, özellikle biçimi ve içeriğine ilişkin Hegelci yan anlamları düşünüldüğünde, sanki postyapısalcı düşünürlerin bıkıp usanmadan işaret ettikleri ve öncelikle

102. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1987), s. 11.

103. A.g.y., s. 13, alıntı *Philosophy of History* [1830-31], çev.: J. Sibree (New York: Dover, 1956). Michel de Certeau da bu Hegelci yaklaşımı benimsiyor gibidir: " 'tarihi yapmak' bir iradenin bir sistem (pratikleri eklemleyen bir akıl) yazabildiği (inşa edebildiği) ve bunun gerektiği uygun bir mekân (etrafı duvarlarla çevrili bir kent, bir millet vs.) yaratan bir politik güç/iktidar tarafından desteklenir" *Writing History,* çev. Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1988), s. 7. Foucault'nun "eğer işleyişinin somut tarihi çerçevesi içinde iktidarı analiz etmek istiyorsak, hukukun ve egemenliğin teorik ayrıcalığından kurtarmamız gereken... belli bir iktidar-egemenliğin, iktidar-hukukun imgesi" derken reddettiği tam da budur (*History of Sexuality*, s. 90).

104. Braudel "sanayi öncesi dünyada mümkün olan" çeşitli olasılıklar temelinde "maddi hayat"ın sınırlarına vurgu yapıyor ancak Braudel'in analizleri Hegelci aile, milliyet ve politik toplum kategorileriyle çakışıyor. Konu "Meksika" nüfusundan "Mexico City" nüfusuna, "Amerindian"dan "Avrupa"ya kayıyor ama şu ya da bu nüfusun ayrıntıları her zaman, aile ya da kan bağı kavramıyla dolayımlanmış olarak politik toplumla milletin diyalektik ilişkisi yoluyla kurulmuş şeyler olarak anlaşılabilir (*The Structures of Everyday Life* [New York: Harper and Row, 1981], s. 25, 36-37).

ele aldıkları bir hatayı üstbelirliyor. Dikkati devlete vermek, bir pratiğin kökenlerinin onun şimdiki tezahürleriyle bağlantılı olduğunu düşünerek, sürekli anlatılar ortaya koymak ve şimdiyi meşrulaştırmak için geçmişe bakmak gibi kendi uylaşımlarını taklit etme tehlikesi taşır. Şayet Hegel'in mistik kabuğunun içinde akılcı bir çekirdeğin bulunmadığına inanıyorsak, daha önceki pratiklerin aydınlığa kavuşturulması entelektüel merakı olanların ilgisini çekebilir ama bunlara ilişkin elde edilen bilgi çağdaş aidiyet pratikleri arasındaki güç dinamiklerinin analizi açısından anlamsız olacaktır. Tarihin sürekli değil epistemolojik kopuşlarla tekrarlandığını bilen, "*nesneleri* şeylerin *temeli, kurucu öğesine* gönderme yapmaksızın tanımlamayı" isteyen, bu nesneleri "onları söylem nesneleri olarak kurmaya muktedir kılan ve böylelikle tarihsel olarak ortaya çıkışlarının koşullarını oluşturan kurallar dizisiyle ilişkilendirerek" araştıran, "asli bir toprağın ortak derinliklerine daldırmadan ama dağılımlarını yönlendiren düzenlilikler eksenini bulan bir söylemsel nesneler tarihi yazmayı" amaçlayan Foucault'dan etkilenmiş okurlar, "sözcüklerin etimolojisi ya da geçmiş eylemliliklere yapılan göndermeler çağdaş pratikler hakkında bize ne anlatır?" diye soracaktır.[105] Burada araştırılan bağlılıkların hepsi, geçmişin biçimini Foucault'nun alaya aldığı asli zemin olarak alan köken ve doğuş fikirlerine bağlıdır.

Bundan sonraki bölümlerde şimdinin geçmişle bağlantısı içinde var olduğunu söylüyoruz çünkü belli kavramların nasıl her keresinde "şimdi" ya da "geçmiş"i donduran ve bizatihi içeren çağcıl farklılıkları eklemlerken geliştiğine dikkat çekiyoruz. Nietzsche'den –"Tanrı öldü" dendiğinden– beri "Hıristiyanlık" belki de tümden anlamını yitirmiştir ama Nietzsche'nin söylediklerini bilen birçok kişi buna katılmadığı için Hıristiyanlık yine de inandırıcı olabiliyor.

105. *The Archaeology of Knowledge*, çev. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), s. 47-48. Yukarıdaki ifadeyi kökenlerin fenomenolojik zorunluluğunu takdir eden Cirteau'yla kıyaslayın: "Tarihsel söylemde gerçeğin araştırılması bu yüzden her zaman sonra gelir; bunun nedeni yalnızca olabilirlik koşulları ve bunların sınırları arasındaki ya da söylemin evrenselleri ve (getirdikleri sınırlamalar ne olursa olsun) olgulara ilişik tikellik arasındaki zorunlu ilişki yüzünden değil, aynı zamanda bir 'düşünülebilir' kipinin gelişimiyle *savlanan bir köken* biçimidir. (*Writing History*, s. 44).

Bu görünür süreksizlikler içindeki süreklilik, geçmişle ilişkisi (ilişkisizliği) içinde şimdinin fenomenolojisi, süreksizliğin imkânsızlığı demektir.[106] Herhangi bir tikel anın anlamı önceki anlamlarından ayrı olarak sunulduğunda, bu farklılıklar bir pratiğin fenomenolojisinin veçheleridir ve hatta bazen özüdür. Bu çalışmada devletin, evliliğin, milletlerin vb. anlatımları şimdiki biçimleri üzerinde "kökenlerinin" etkilerine bakacaktır çünkü bunlar zaman içinde oluşun etkilerini içeren kavramlardır. Bir kavramın anlamındaki bu ilişkisel değişimleri kavramak için belli bir anlatısal biçimin bu anlamları taşıdığını kabul etmek gerekir. Örneğin, evlilik pratiği her çağda ya da her yerde özdeş değildir, bu zorunlu da değildir; ötekiyle kıyaslandığında bir noktada çok daha az kutsal ya da üstünlük işareti olabilir. Yine de bu pratiğin her somut örneği kendisinden önce ve sonra gelen anlamlar taşır çünkü bilinç, evliliği bu şekilde, "geleneksel" olarak, bir toplumun tikelliğinin en derin kaynağı olarak algılar.

Tarihsel süreklilikler hakkındaki bu argümanların en doğrudan meydan okuduğu doğruculuk, milletin modernliğin bir yaratımı olduğu yaklaşımıdır. Bu dönemselleştirmeyi gündeme getiren Ernst Renan şöyle yazıyordu: "Milletler... tarihte yeni bir şeydir. Antik dönem milletleri tanımıyordu."[107] Liah Greenfield'e göre, "orijinal modern millet fikri on altıncı yüzyılda, dünyadaki ilk millet (belki 20 yıllık arayla kurulmuş Hollanda hariç tek millet) olan İngiltere'de ortaya çıkmıştır."[108] Ernest Gellner milliyetçiliği yurttaş kitle-

106. Stoller, "Foucault bir söylemin sona erişiyle ötekinin ortaya çıkışını tespit etmek yerine, bu ikisini birleştiren katlı yüzeyleri irdeler" öyle ki "bir önceki söylemdeki yeni unsurlar (yeni alanlar) yüzeye çıkabilir ve iç içe geçtiği yeni bir söylemle ilişki içinde yeni konumlar alırken değişen anlamlar kazanır" diyerek Foucault'nun yöntemine farklı bir yorum getirmiştir *(Race and the Education of Desire,* p. 72, ve dipnot 19). Stoller'ın bu yollarla işlev gören bir şey olarak ırk analizi kesinlikle doğrudur ama bu yaklaşım Foucault'nun üzerinde durduğu bir yaklaşım değildir. Stoller'ın aklındaki aslında iyi bir fikirler tarihinden başka bir şey değildir; bu da Foucault'nun reddettiği bir yaklaşımdır.

107. "What Is a Nation?" *Nation and Narration,* s. 9.

108. *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Londra, Cambridge: Harvard University Press, 1992), s. 14. Greenfield'in başlangıçtaki totolojisinin ("orijinal *modern* millet fikri... moderndir") bunun "dünyadaki ilk millet"in kriterini oluşturduğu iddiasını nasıl çürüttüğüne dikkat edin; bu daha önceki "kökensel" millet fikirlerini de sorunlu hale getirir.

sine "okur yazarlık ve teknik beceri" kazandırma gerekliliğiyle Weber'in on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki bürokratik akılcılığı gibi "ancak 'milli' bir eğitim sistemiyle karşılanabilir" ihtiyaçların çakışma noktasına yerleştirir.[109] Benedict Anderson'a göre, "on sekizinci yüzyıl Batı Avrupası... milliyetçilik çağının şafağıdır."[110]

Bu teorisyenler ve sayısız başkaları bu konumu kısmen milletin "kan" temelli olduğu, tarih öncesi ya da dışı olduğu, kısaca milletin doğal olduğu yolundaki popüler inancı sorgulayan bir girişim olarak benimser. Millet yandaşları kendi millet imgelerini haklı çıkarmak üzere atalardan medet umduğu için, millete ilişkin bu ilk görüşlerdeki giz perdesini yırtmayı amaçlayanların projeleri kısmen bu hikâyelerin etkili olmalarının, öteki (modern) teknolojilere ve kültürel araçlara bağlı olduğunu göstermek olmuştur. Milliyetçilik karşıtı düşünürler kan hakkındaki fikirlerin dolaşıma girmesinin politik sermayenin başka biçimlerine bağlı olduğunu göstermek ister.[111] Ama yine de millet doğuş ve soy fikirleriyle bağlantılı bir kavramdır ve hep öyle olmuştur. Bu tespiti yapmak kendi başına genetik deliller gerektirmediği gibi ima da etmez. Geçmiş bilinci doğuş kavramının, antik Atina'dan Polinezya kabilelerine ve modern Amerika Birleşik Devletleri'ne uzanan zamanlar ve yerlerde bir politik cemaatin kökenlerine ilişkin hikâyelerde nasıl rol oynadığının söylemsel analizi yoluyla ortaya çıkar. Aksi halde eski Yunan'dan beri bilinen otoktoni (yeryüzünden/topraktan doğan benlik) milletin şimdiki biçimiyle alakasız bir şey olurdu. Halbuki bu otoktoni mitleri bize millet, politik toplumun biçimi ve evrimi –geçmişi çağıran özsel biçim– hakkında çok şey anlatıyor.

109. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), s. 5, 34.
110. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983), s. 11.
111. Anderson açısından, bu yazılı basın olabilir; Gellner için, bir modern bürokrasi; Charles Tilly açısından, sermaye yoğun silahlar ve savaş ("War Making and State Making as Organized Crime," *Bringing the State Back In,* der. Evans, Peter, Dietrich Rueschemeyer, ve Theda Skocpol [Cambridge: Cambridge University Press, 1985], s. 169-91).

I
Aidiyet devleti

Devlet... toprak temelli zorunlu bir örgütlenmedir. Tarihte gerilere gittikçe politik topluluk ve yukarıda sayılan gruplar [yani, kan bağı grupları ve dinsel örgütlenmeler] arasındaki farklılığın algılanması zorlaşır.[1]

Her insan toplumu belli bir toprak parçasına dayanır... Maine ve Morgan'ın yaptığı gibi, kan bağı (daha doğrusu, soy) temelli toplumlarla ortak bir toprak ya da bölgedeki faaliyete dayanan toplumlar arasında bir ayrım yapmak ve birincileri ikincilere göre daha "ilksel" olarak değerlendirmek kafa karışıklığından başka bir işe yaramaz.[2]

1. Max Weber, çev. Ephraim Fischoff, vd., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, c.I (Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1978), s.56; agy., c.II, s. 903.
2. Mayer Fortes ve E. E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, giriş, s. xiv.

İyi bir antropolojik monografi sanki hiç zorlanmadan yazılabilirmiş gibi görünür çünkü günübirlik soruşturmalarla parça parça toplanan yığınla materyalin barındırdığı karmaşalar ve sorunlar artık düzene sokulmuştur. Örneğin politik yapılaşma içindeki soy ilkesi bir kere açıklığa kavuşturulduğunda, *politik ilişkilere* bir temel olması kesinlikle mümkündür... Aslında soy ağacına göre ayrılığın doğası ve önemi, politik yapı için kafalarındaki tek model devlet olan politika öğrencilerinin anlayamayacağı kadar karışık bir meseledir.[3]

A. (AİLESEL) DEVLETİ DİSİPLİNE SOKMAK

Devlet üzerine araştırma yapmak çoğu zaman kan bağı pratiklerini değil, özgül bir toprak parçasındaki baskı yapılarını irdelemeyi zorunlu kılar. Politik bilimcilerin varsayımına göre, politik topluluklarla kan bağı yapıları devletlerde değil, ilksel toplumlarda örtüşür. Ama belki de bu karşıtlık biraz abartılıyor, der antropologlar: Bir toplumu antropolojik olarak araştırmak soy bağı ilkesini gün ışığına çıkarmaktır. Devlet ve kan bağı toplumu, modern ve ilksel, Avrupa ve Afrika, politika bilimi ve antropoloji: Bu çiftler içindeki her bir unsur ötekiyle metonimik bir ilişki içindedir. Michigan Üniversitesi'nin yaklaşık 45 fakülteden oluşan Siyasal Bilimler Bölümü'nde Afrika üzerine çalışan bir profesör varken, yaklaşık aynı büyüklükteki Antropoloji Bölümü'nde uzmanlık alanı Afrika olan yedi fakülte vardır.

Kan bağı toplumu ve politik toplum Afrika'nın "ilksel" ya da "kabile" toplumları (ve bunlara benzeyen Asya ve Amerika kıtalarının "pre-modern" toplumları) üzerine yapılan tartışmalarda aynı anda gündeme getirilirken, özel/kamusal bir araştırmada (Avrupalı) devletlerin ailesel yönleri politik bilimcilerin yardımıyla görünmez kılınmıştır. Politik toplumların kökenine ilişkin toplumsal sözleşme teorileriyle modern devlet de içinde olmak üzere, her politik toplumun fiili pratiklerini karşı karşıya getirmek bu şarkiyatçı işbölümüne meydan okur. Aslında, bütün politik toplumlarda paradig-

3. Ronald Lienhardt, *Social Anthropology* (Londra: Oxford University Press, 1964), aktaran Joan Vincent, *Anthropology and Politics Visions, Traditions, and Trends* (Tucson: University of Arizona Press, 1990), s. 265, vurgular orijinalde.

matik aidiyet doğum ve soya yapılan başvurulardan türer.

Politik otorite ve ailesel otoritenin ayrılabileceğine ilişkin modern nosyon on yedinci yüzyıl toplumsal sözleşme teorisyenleriyle[4] ortaya çıkmıştır; bu teorisyenler, monarşik yönetimin aile içindeki babanın ilkelerinden çıkarılması gerektiği iddiasını destekleyen ne ilahi ne de mantıksal bir güç olduğu fikrini ileri sürüyordu. Stuartlar monarşik meşruiyetlerini aile fikrine dayandırmak istemiş olsalardı, muhalifleri buna muhtemelen ailenin işlevi her ne olursa olsun bunun politik toplum için uygulanamayacağı, bu ikisinin bütünüyle ayrı alanlar olduğu iddiasıyla karşılık verecekti. Örneğin, babanın otoritesini anlattıktan sonra John Locke şunları yazar: "Ama bir *Aile* ya da başka bir İnsanlar Toplumunun *Politik Toplum*dan nasıl ayrıldığını en iyi *Politik Toplum*un nelerden oluştuğunu değerlendirerek göreceğiz."[5] Sonra Locke çocukça bir yalan söyler: Politik toplumlar bir biçimde belli bir hükümete rıza gösteren insanlardan oluşmuştur.[6] Bu iddianın dikkate değer yönü, liberaller gibi Marksistler tarafından da süslenen, akıllara durgunluk veren retoriksel zaferidir: Öldürücü darbeyi de Locke'un stratejik argümanı, yani politik toplumlara aidiyetin rızayı gerektirdiği argümanı vurmuştur. O tarihten beri Anglo politik teorisyenler için devlet üzerine çalışmak, bütünüyle başka bir şey olduğu düşünülen aileyi soruşturma dışı tutmak anlamına gelmiştir.

Bildik politik bilimciler devlet hakkında yazarken, ailenin dinamikleri üzerine ciddi araştırmalar yapan malum "feminist" politik bilimciler, diğer bir deyişle meslekten ötekiler olmuştur. Bu, politik topluma aidiyetin doğum temelinde, bir aileye aidiyetin ise –her zaman örtük olarak, bazen de açık olarak– hukuk temelinde olduğu gerçeğine rağmen olmuştur. Sözü edilen feminist çalışmaların, özel

4. Aristo daha önce otoriter aile yapılarının politik hayatın bir modeli olarak kullanılmasına karşı çıkmıştı ama buna rağmen babaerkil aile yapısıyla kamusal dünyada ailenin efendilerinin politik eşitliği arasında zorunlu ilişkiler olduğuna ilişkin organik bir görüşü sürdürmüş ve bu yüzden içkin olarak hiyerarşik olan ve üyeleri arasındaki doğal yetiler hakkındaki cinsiyetçi argümanlarla olduğu haliyle haklı çıkarılan genel bir politik düzen savunmuştur (*Politics*).

5. Locke, *Two Treatises of Government*, der. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), II. §86.

6. Locke, II.§89.

ve kamusal arasındaki bölünmeye ilişkin uylaşımsal düşüncenin çok büyük bir bölümünü kabul ederek hayal kırıklığı yarattığı bir devirde bile durum değişmemiştir. "Kişisel olan politiktir", genellikle "özel" alanda olan şeylerin önemli olduğunu, bir özel alanın güç/iktidar ilişkileri içerdiğini ve dolayısıyla da "politik" olduğunu ileri sürmek için başvurulan bir deyiş olmuştur. Gelgelelim, bu formülasyon diyalektik değildir ve bu yüzden de kamusal alanda yasaları yapan erkeklerle özel alanda taciz edilen kadınlardan oluşan özsel olarak ayrı alanların olduğu nosyonuna hiç dokunmaz. Ancak farklı alanların bizatihi tekrarı politik toplumun biçimi ve yasalarından çıkan söylemsel veridir. Politik toplum yoluyla biçimlendirilmemiş hiçbir "kişisel" alan yoktur.

Antropoloji kan bağı ilişkilerini –bazılarını yerli ve ötekileri de yabancı yapan ilkeleri ve anlamları– araştıran bir disiplindir.[7] Politik bilimciler devleti, ülkenin iç ilişkilerini düzene koyan ve yurttaşları öteki yönetimlere karşı koruyan hiyerarşik iktidar/güç ilişkilerinden oluşmuş bir yapı olarak alınan devleti araştırır. Bazı insan topluluklarını "biz" ve ötekileri "onlar" yapan pratiklere ciddi bir ilgi duyulmasını bekleyebileceğimiz uluslararası ilişkiler âleminde, en etkili aktörler bu gibi konulara karşı düşmanca bir tutum sergiler. Kenneth Waltz'a göre, "devletler, ilk olarak örgütlenme ve düzeni sağlama ilkelerine, ikinci olarak birimlerin farklılaşması ve işlevlerinin kesin olarak belirlenmesine ve üçüncü olarak da birimlerarası yetilerin bölüştürülmesine göre" tanımlanan "ülke içi politik yapılardır."[8] Bu, hükümet işlevlerinin çıplak bir anlatımından başka bir şey değildir. Waltz üstüne basarak "gelenek ve kültüre ilişkin kaygılar" da dahil "başka her şey dışarıda bırakılır" der.[9] Yine Waltz, hükümetle eşanlamlı olarak kullandığı devletin, uluslararası ilişkiler alanının ayrıksı analiz birimi olduğunu ileri sürer: "Devlet-

7. Kan bağıyla toplumsal yapılar arasındaki ilişki üzerine klasikleşmiş modern bir eser: Claude Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, çev. James Bell vd. (1949; Boston: Beacon Press, 1969).
8. "Anarchic Orders and Balances of Power," *International Politics: Anarchy, Force, Political Economy, and Decision-Making*, Robert Art ve Robert Jervis, der., 2. basım. (Boston, Toronto: Little, Brown, 1984), p. 10.
9. A.g.y.,

ler, etkileşimleriyle uluslararası politik sistemin yapısını oluşturan birimlerdir. Bu uzun süre böyle kalacaktır."[10] Waltz'ın önermelerinde aile yoktur, sadece birimleri yararına etkili hesaplar yapacak olan erkekler vardır.

Ne var ki, akılcı seçim politik ekonomik modellerinin bilgisayar delisi aynı faili; "tarihin sonu"nu bulmuş binyılcılar tarafından kutlanan o cici, nazik liberal; bürokratik anonimlik canavarı: Devletin üyeleri, yurttaşlar ya da uyruklar olan bütün bu karikatürlerin, aidiyet ilkeleri söz konusu olduğunda "kabileler"den farklı hiçbir özellikleri yoktur. Hepsinin de aidiyetleri ya toprak temelli ya da soy temelli doğum ilkesine dayanır. Bu kitabın başlığı "Politik Toplumun Yeniden Üretilmesi" de olabilirdi çünkü argümanlar sayısız bağlamda duygu ve aidiyeti yönlendiren genel bir kurallar kalıbını işaret ediyor. Ancak o zaman (liberal) devlet ideolojisiyle onun aidiyet karşısındaki fiili dinamikleri arasındaki boşluğun özgünlüğü kaybolabilirdi. Milli devletler arasında, NATO'dan göçmen kotalarına ve çevre anlaşmalarına kadar her çatışmanın altında, aileye ve doğuma başvurudan kaynaklanan milli farklılıkların sınıflandırılması yatar.

B. DEVLET ÜZERİNE SON DÖNEM ÇALIŞMALAR[11]

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren modern devlet teorisyenleri ağır-

10. A.g.y., s. 15. Waltz'ın formülasyonlarına karşı itirazlar olmuştur. Bir önceki bölümde kaydedildiği gibi, ötekiler uluslar-aşırı ittifaklar ve toplumsal hareketlerin de uluslararası ilişki birimleri oluşturduğunda ısrar eder. Yine, uluslararası ilişkiler teorisi alanında sayısız feminist müdahale bu teorinin temel varsayımlarının birçoğunu eleştirir ve neyin ululslararası ilişkiler sayılacağına ilişkin alternatif anlatımlar ve aynı zamanda bu ilişkiler üzerine düşünmenin yeni yollarını ortaya koyar. Bkz., Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley: University of California Press, 1990); Rebecca Grant ve Kathleen Newman, der., *Gender and International Relations* (Bloomington: Indiana University Press, 1991); V. Spike Peterson, der., *Gendered States: (Re)visions of International Relations Theory* (Boulder: Lynne Rienner, 1992); ve Ann Tickner, *Gender in International Relations* (New York: Columbia University Press, 1992).

11. Bundan sonrası Theda Skocpol'un bazı parçalarıyla benzerlik gösterir ama Skocpol'un "devlet özerkliği" olarak nitelediği şeye "hükümet özerkliği" de dene-

lıkla devletin her şeyden önce bir ekonomik çıkarlar alanı olan "sivil toplum"un dinamiklerini yansıtma eğilimi üzerinde durmuştur.[12] Sivil topluma ilgi gösterilmesinin bir nedeni nominal olarak demokratik kurumların servetin yeniden bölüştürülmesindeki başarısızlığıydı. Kapitalizm koşullarında servet hiyerarşik olarak dağıtılır. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında, dikkatler çoğunluğun daha eşitlikçi bir servet ve güç bölüşümüne engel oluşturan ekonomik ve toplumsal yapılanmalara kaymıştı.[13] Politik yelpazenin tamamında hâkim olan –eski Yunan'dan beri mevcut– inanca göre, demokrasiyle birlikte katlanan genel oy "halkın" mülkiyet haklarıyla ilgili kurumları kontrol etmesine ve dolayısıyla serveti yeniden bölüştürmesine imkân verecektir. Bu fikir böylesi bir yeniden bölüşüme karşı olanlar kadar bu bölüşümden yana olanlar tarafından da savunuluyordu. Örneğin, Putney Tartışmaları (1647) süresince, yetkililer geniş kesime oy hakkı verilmesinin İngilizlerin "kalıcı çıkarı olmayan" altıda beşine, geriye kalan altıda birin servetine el koyma hakkı vereceğinden korkuyordu. Rainborough, bu kaygıları dile ge-

bilirdi. Skocpol'un "devleti geri getirme" çabası benim bir aidiyet örgütlenmesi olarak politik toplum çalışmamdan farklıdır. Skocpol aklında "hükümetten daha fazlası" olduğunu söylüyor ama bu "fazla", devletin "sivil toplumdaki birçok hayati ilişkiyi" etkilediği gözleminden öteye gitmiyor. Skocpol'un "Topraklar ya da insanlar üzerinde denetim iddiasında bulunan bir örgütlenme" olarak devlet tanımı bir "hükümet" tanımı yerine de geçer ama devlet aynı zamanda bir aidiyet örgütü olarak da tanımlanabilir ki, bu bölümde bu yapılmaya çalışılacak ("Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research" *Bringing the State Back In,* der. Peter Evans, Dietrich Rueschneyer,Theda Skocpol [Cambridge: Cambridge University Press, 1985], s. 7, 9).

12. Martin Carnoy şunları yazıyor: "Burjuva devletinin liberal vizyonu... ağırlıklı olarak geçmişteki prekapitalist mülk dağılımı yüzünden, iktidarın küçük bir grup yurttaşın elinde kaldığı bir temsili demokrasidir." *The State and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Devlet konusundaki Marksist literatür için, bkz., Bob Jessop, *State Theory: Putting Capitalist States in Their Place* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1990); Jean Cohen ve Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Londra, Cambridge: AUT Press, 1992).

13. Bkz., Paul Baran ve Paul Sweezy, *Monopoly Capital* (New York: Modern Reader Paperbacks, 1968); Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the 2Oth Century* (Monthly Review Press, 1974); Philip Green, *Retrieving Democracy: In Search of Civic Equality* (Totowa: Rowman and Allanheld, 1985); Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (Londra: Wiedenfeld and Nicolson, 1968); C. Wright Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1959).

tiren Rich'i azarlayarak, alternatif, "altıda birin öteki beşin ormanını kesmesi ve suyunu çekmesi ve böylelikle milletin en büyük kesimin köleleştirilmesi olacaktır" diyordu.[14] Genel oy hakkı yürürlüğe girip de beklenen seçim sandığı aracılığıyla sınıf başkaldırısı olmayınca, teorisyenler politik-ekonomik rahatlamayı açıklamak üzere sivil toplum analizlerine yöneldiler.

Toplumsal cinsiyet ve ırk teorisyenleri devlet hakkındaki yazılarında, sınıf konumlarını kadınlara ve erkeklere, Siyahlara ve Beyazlara atfederek, Marksist literatürden çok şey ödünç aldılar.[15] Bu anlatılar sıklıkla grupları, mülkiyet haklarını Beyaz erkekler açısından güçlendirmiş, aksi halde gündelik hayatlarında hiç yer tutmayacak bir politik rejimle ilişkisi içinde ele almıştır. 1960'lardan beri Sol kanatta bulunanlar için devlete duyulan ilgi kısmen devletin bıraktığı boşluğa duyulan bir ilgiydi. Sermayenin hâkim çıkarları yüzünden devletin gitmediği, gidemediği yerler etrafında sayısız tartışma yürütülüyordu. Yöneltilen itiraz, emek gücünün parçalanması ve özel alana ilişkin sermaye yanlısı görüşlerin, cinsiyet ve ırk

14. A.S.P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-1649) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), s. 63, 67. Marx, ilk yazılarında, genel oyun servetin yeniden dağıtımı açısından taahhütlerine de inanıyordu: "Ancak sivil toplum kısıtlamasız aktif ve pasif genel oyu başardığında, kendini gerçekten kendinden soyutlama noktasına, hakiki, evrensel, özsel varoluşunu oluşturan politik varoluşa yükseltmiş olur" ve bu da sivil toplumun hep birlikte eskinin yerini almasına yol açar ("Critique of Hegel's Doctrine of the State," *Early Writings* [1843; yeni basım. Londra: Penguin Books, 1975], p. 99).

15. W.E.B. Du Bois, "The Conservation of Races" [1897], *W.E.B. Du Bois: A Reader* (New York: MacMillan Press, 1971); Richard Edwards, David Cordon, Michael Reich, *Segmented Work, Divided Workers: The Historical Transformations of Labor in the United States* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1982); Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York: Monthly Review Press, 1979); Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (1884; yeni basım New York: Pathfinder, 1972); Heidi Hartmann, "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex," *The Signs Reader. Women, Gender, and Scholarship*, der. Elizabeth Abel ve Emily Abel (Chicago, Londra: University of Chicago Press, 1983), s. 193-226; Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989); Manning Marable, *How Capitalism Underdeveloped Black America: Problems in Race, Political Economy, and Society* (Boston: South End Press, 1983); ve Sheila Rowbotham, *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism* (Boston: Alyson Press, 1981).

hiyerarşilerini sürdürdüğü yolundaydı.

Liberal ya da "çoğulcu" teorisyenlerin başlangıç önermeleri birçok bakımdan Marksistlerin önermelerine benziyordu. Onlar da görünüşte bir azınlığın çıkarlarına hizmet eden hükümet politikalarının yaygınlığına ilişkin bir soruyla yola çıkıyordu. Ama çoğulcular Marksistlerin araçsal tasarılarının karşısına rakip çıkar gruplarının laissez-faire modelleri ve seçmen ilgisizliğine ilişkin hipotezlerle dikildiler; ikisi de ABD'deki temsili hükümetin demokratik niteliğini vurguluyordu.[16] Kamu politikası ilk önce sivil toplumda ortaya çıkan temel grup oluşumlarının ve gündemlerinin bir yansıması olarak resmedildi.[17] Biçimsel politik eşitlik çağında –kadınlara seçme hakkı verilmesi ve 1964 Seçim Hakları Yasası'nın ırksal azınlıkların temsilini garantiye almasının ardından– özerk, araçsal devlet ciddi bir analiz nesnesi olarak gerilere düştü.

Buna paralel olarak varlığını sürdüren cinsiyet, etniklik ve ırk hiyerarşilerine yönetsel kuralların sebep olmadığı görüşü bunların ağırlıkla doğal, politika öncesi bağlılıklar oldukları inancından başka bir şey değildir. Politik bilimciler arasındaki genel eğilime göre, aile, milliyet ve ırk bağlılıkları anayasa öncesi gruplardır; bu gruplar sonra kendi özel çıkarlarının kavgasını vermek için kamusal alanlara çıkmışlar (ya da çıkmaktan alıkonmuşlardır):

> Etnik azınlık statüsü hakkındaki tespit, kitlesel düzeyde politik davranışları etkileyen bir sonraki anahtar değişkene yol açar: etnik ve ırksal kimlik. Her yerde insanların grup kimliklerini ciddiye aldıklarını artık biliyoruz. Kural basittir: *İnsanlar kendilerine benzeyen insanlarla özdeşleşir*. 'İnsan doğası', inanmak istediğiniz her şeyi açıklamak için

16. David Truman'ın kitabı bu tartışmanın başlarında yayımlandı; ağırlıklı yaklaşım Amerika'nın bariz hükümet kaygılarına ilişkin Soğuk Savaş anlatımlarıyla yakından bağlantılıydı. (*The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion* [New York. Knopf, 1951]).

17. ABD'de bu görüşü savunan en önemli çalışmalardan biri Robert Dahl'ın *Who Governs: Democracy and Power in an American* City (New Haven: Yale University Press, 1961) adlı kitabıdır. Teorik ve ampirik temelde, Dahl'ın argümanındaki eleştiriye göre, halkın rızası olarak görünen şeyin yabancılaşmadan gelen ilgisizliktir, temsili hükümet gibi görünen şey ise seçkinlerin manipülasyonudur. Bkz., Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique* (Boston: Little, Brown, 1967); William Domhoff, *Who Really Rules?: New Haven and Community Power Re-examined* (New Brunswick– Transaction Books, 1970).

kullanılan kaçamak ifadelerden biridir ama bu defa sanki demir kural benzeri bir şeye yakınız.[18]

ABD politikası üzerine çalışan davranışçı politik bilimciler bu varsayımlarıyla toplumsal cinsiyet, ırk ve etniklik kimliklerini, kamu politikaları hakkındaki tavırlara ya da kamusal politikaya şu veya bu etkisi olan bütünlüklü bağımsız değişkenler olarak alır.

Bireylerarası hakkaniyet ya da adalet sorunlarını irdeleyen yurttaşlık çalışmaları aidiyetin olabilirliğine neden olan koşulları değil aidiyetin getirdiği hakları ve ayrıcalıkları vurgular.[19] Örneğin, T. H. Marshall yurttaşlığın "bir topluluğa tam aidiyet" anlamına geldiğini iddia eder. Bütün yurttaşlar "sivil, politik ve toplumsal" olan haklar temelinde belli ekonomik faydalar sağlar. Marshall tarihsel bakımdan bu hakların gelişim seyrini anlatır; sınıf ve toplumsal cinsiyetin bu yurttaşlık tanımına nasıl girdiğini gösterir ama bu argümanın temelinde yatan milliyet kriterini sorgulamaz. Marshall neden yoksul Britanyalı kadınların Britanya devleti karşısında yoksul Fransız kadınlarına tanınmayan haklara sahip olduklarını açıklamaz. Marshall yurttaşlığı sivil toplumdaki sorunları belki halleden belki de halletmeyen halihazırda kurulu bir politik toplum ve hükümetle ilişkisi içinde görür; bazılarını hükümet üzerinde belli hakları olan yurttaşlar olarak bünyesine katarken bazılarını böylesi ayrıcalıklardan yoksun bırakan politik toplumun kurallarını gerekçelendirmekle uğraşmaz.

C. DEVLETİ TANIMLAMAK

'Devlet' sözcüğünü bu çalışmada 'hükümet' sözcüğün eşanlamlısı olarak kullanmıyorum; burada 'devlet' politik toplumun bir biçimi anlamına geliyor. Bir aidiyet örgütlenmesi olarak bir devletin bi-

18. Oliver Woshinsky, *Culture and Politics: An Introduction to Mass and Elite Political Behavior* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1995), s. 146, vurgular orijinalde.

19. *Citizenship and Social Class* (Londra, Concord: Pluto, Press, 1992), s. 6, 7, 8, 13.

reyleri kapsama ve dışlama kuralları vardır. Devleti bir aidiyet örgütlenmesi olarak düşünmek kan bağı[20] kurallarının nasıl ortaya çıktığını ve iddiaya göre "modern" olan politik toplumlarda üyelerin yeniden üretilmesinde nasıl kullanıldığını anlamamıza hizmet eder. Yurttaşlığı düzenleyen yasalar konusundaki kan bağı endişelerinin kaynakları ve etkilerine duyarsız olan tam da bu devletler olarak bilinen politik toplumlardır.

Devlet kavramının neye gönderme yaptığı genellikle belirsizdir. Weber'in 'Staat' sözcüğü kolaylıkla 'Regierung'la (hükümet ya da devlet) yer değiştirebilir. *Ekonomi ve Toplum* kitabında Weber devletin, "asli biçimsel niteliği" bir yasama organı tarafından yönlendirilen idari örgütlenme olduğunu ileri sürerek, "tam gelişmiş" haline modernlikte ulaştığını yazar. Bu "düzen sistemi" ("çoğu aidiyete doğumla hak kazanmış") bütün yurttaşları üzerinde *ve* otoritesi dahilindeki "bütün eylemler" üzerinde egemendir. Weber kuşkusuz aşina olduğumuz ifadelerle sürdürür:

> O [der Staat] böylelikle bir toprak temelinde zorunlu bir örgütlenmedir. Bundan başka, bugün, kuvvet kullanımı ancak devletin izin vermesi ya da tayin etmesi halinde meşru olarak görülür... Modern devletin kuvvet kullanımını tekelinde bulundurma hakkı zorunlu bir hükümranlık alanı ve sürekliliği gibi vazgeçilmez özelliğidir.[21]

Yukarıdaki tanım ("doğumla gelen") aidiyet meseleleri üzerinde duruyor ama odak noktası, burada ve başka yerlerde, belli bir insan topluluğuna ne olacağını düzenleme araçlarıdır. Weber'in devlet tartışmaları sözü edilen belli grubun bu haliyle nasıl kurulduğu hakkında pek bir şey anlatmaz.

---

20. 'Kan bağı' 1. ve 2. Bölüm'de 'aile'den daha sık kullanılıyor çünkü bu antropolojik jargon bariz olarak doğal çekirdek aileyi yabancı kılar. Doğal ('aile') olarak düşünülen ilişkilerin yapay ('kan bağı') 'aile' olduğunu göstermek 3. Bölüm'de doğal-olarak-yapay fenomenolojisini tartışmak açısından faydalı olacaktır. Biraz farklı bir dille ifade edecek olursak, bu giriş bölümlerinde 'aile'yi kullanmak tartışmakta olduğum şey hakkında yanlış (örn., doğallaştırılmış) izlenim bırakabilirdi ama bu ailenin belli biçimlerde kurulmuş olduğunu gösterdikten sonra, tam da bunu –üyeliğin grup kuralları yapısı üzerindeki doğallaştırılmış örtüyü– anlatmak için 'aile' sözcüğünü kullanmak istiyorum.

21. *Economy and Society*, c. I, s.56.

Weber bir politik toplumdaki bireyleri öteki toplumdaki bireylerden ayıran aidiyet koşullarıyla değil, nüfusu ve piyasaları denetleyecek düzenleyici ve cezalandırıcı organların yetileriyle ilgilidir. Weber, " 'etnik olarak' belirlenmiş toplumsal eylem nosyonu –burada kalkışmayacağımız– kararlı bir sosyolojik analizin titizlikle ayrıştırması gereken olgular sınıfına girer" diye yazar ve soya çekim, gelenek, dil ve din, "ve özellikle kan yakınlığı ya da uzaklığı inancı" dahil olmak üzere çeşitli unsurları "etnikliği" açıklayan şeyler olarak sıralar.[22] Bunların hepsi devletin egemenliği ve meşruiyeti gibi zorunluluklardan ayrı olgular olarak değerlendirilir. Weber aidiyete ağırlık verdiğinde ise aidiyeti devlet (Staat)[23] değil "politik toplum" (politischen Gemeinschaft) kavramıyla ilişkilendirir: "Herhangi bir nesnel dayanağının olup olmadığına bakmaksızın, grup çekimine duyulan inanç özellikle bir politik topluluğun oluşumu açısından önemli sonuçlar doğurabilir."[24] Dolayısıyla *Ekonomi ve Toplum* ağırlıklı olarak "hükümet" üzerinedir, "devlet"in ise "hükümet"le eşanlamlı olarak sözü edilir. Bunun anlamı şudur: Düşünürler Weberci devlet kavramına gönderme yaptıklarında, akıllarında aidiyet kuralları değil, baskı kurumları vardır.

'Devlet'in aidiyete gönderme yapan bir başka kullanımı daha vardır ve bu kullanımda 'devlet' 'hükümet'le eşanlamlı değildir. Bazı bağlamlarda bir 'devlet'ten belli bir aidiyet örgütlenmesi tipi olarak söz etmek yaygındır.[25] 'Devlet'in mevcut bir politik örgütlenme anlamında ilk kullanımı yaygın olarak "Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat" diye yazan Ulpian'a atfedilir.[26]

22. A.g.y., s. 394-95.
23. *Economy and Society,* c. 2 bölüm 9.
24. A.g.y., c. I, s. 389.
25. Bildik dil analizi yaklaşımını çeviride metne uygulamanın bariz bir güçlüğü vardır; örneğin, Weber burada üzerinde durulan (ağırlıkla İngilizce olan) sözcüklerden farklı (yani, Almanca) sözcükler kullanıyordu. Almanca etimolojileri de gösterilmekle birlikte, konumuz açısından daha anlamlı olan şey, Weber'in kişisel niyetleri ve dil kullanımı bir yana, devleti araştıran toplum bilimciler arasında etkili olmuş iki kalın ciltlik İngilizce bir metnin oluşudur. Bunun bir çeviri olarak görünmesi yazarın niyeti ya da karşılaştırmalı dil bilim konularıyla ilgilenenleri zor durumda bırakabilir. Bunlar anlamsız sorular değildir ama sadece bu kitabın İngilizce çevirisinden hareketle birçok önemli soruyu dile getirmek mümkündür.
26. "Kamu hukuku Roma devletiyle ilgilidir" *Digest* [530], 1. 1. 4.

Ancak H. C. Dowdall Latince '*status*'un ancak çok genel anlamda "bir istikrar durumu" anlamına geldiğini ve Latince politik bildirilerde "Cicero'dan Grotius'a kadar *status*'un, tek başına, Devlet anlamına geldiği tek bir örnek" olmadığını ileri sürmüştür.[27] Bunun anlamı, Ulpian'ın yalnızca Roma dilindeki "koşul/durum" benzeri bir şeye gönderme yaptığı ve Weber'in tanımlarında ortaya çıktığı gibi 'Staat' kavramının babası olmadığıdır.

Latince 'status'un "durum" anlamına geldiği iddiasını destekleyen belki de en inandırıcı ve ilginç kanıt, *The Prince*'in [Hükümdar] on altıncı yüzyılda Latince çevirilerinde Machiavelli'nin İtalyanca '*stato*' sözcüğünün "*imperium, principatus, ditio* ve benzerleriyle karşılanmış, tek bir kavramdan kaçınılmış" olmasıdır.[28] 'Stato'nun on altıncı yüzyıldaki karşılıkları etimolojik olarak 'devlet'le aynı kökten gelen sözcükler değil, yönetme biçimlerini çağrıştıran kökleri olan sözcüklerdir. Bu uylaşımlar gösteriyor ki, 'devlet'in çağdaş anlamları görece yenidir. Dowdall'a göre, 'devlet' sözcüğünün muhtemel bir kökeni 'status'un "nüfuzlular ya da yönetici sınıflar" anlamında kullanımından türetilmiştir.[29] Dowdall'ın çalışması, '*polis*' ve '*politeia*' ya da '*civitas*' ve '*cives*'in aksine, Devlet'in "bir yönetici organın... sürekliliği niteliğinden türetildiğini" belirterek 'devlet'le 'hükümet'in sık sık karıştırılmasının altını çizer. Dowdall'a göre, " '*The Prince*'te kullanıldığı anlamda *stato*'nun 'hükümet' sözcüğüyle karşılanamayacağı tek bir örnek bulmak zordur."[30] Bundan dolayı, 'stato' sözcüğü hükümet kavramını akla getiren bir sözcük olarak düşünülmeye başlanmıştır.

1620 gibi erken bir tarihte Hobbes'un "Tacitus'a Giriş Üzerine Bir Söylem" adlı eserinde şunlar yazılıdır: "Devletteki ilk hükümet

27. " 'devlet' sözcüğü," *Law Quarterly Review*, 39 (1923), s. 101. Dowdall'ın büyük harfli 'Devlet'i, 1922'de kullanılan sözcük olarak 'devlet'e gönderme yapmak için kendi önerisidir.
28. A.g.y. Yine, 1355'te "*status* Almanca'da *Macht* olarak verilmiştir" ve 'Staat' sözcüğüne ilişkin bir kanıt yoktur (A.g.y., s. 104).
29. A.g.y., s. 105. Dowdall ve *Oxford English Dictionary* kraliyet adına kral tarafından yetkilendirilen toprak sahibi statüsünde olanları gösteren 'estate'in on dördüncü yüzyılda kullanımlarını sunar. *OED*'ye göre, bu sözcüğün "politik yapı" olarak türevi ilk olarak on altıncı yüzyılda ortaya çıkmıştır.
30. Dowdall, "The Word 'State'," s. 109.

biçimi tesadüfidir" ve "bu devletin bir sonraki hükümeti, konsül atanması biçiminde olmuştu."[31] Burada 'hükümet' ve 'Devlet' sözcüklerinin kullanımı gösteriyor ki, birincisi tikel bir yönetici organa ikincisi de bir politik topluma gönderme yapıyor. Gayet açık olarak iki sözcük Machiavelli örneğinde olduğu gibi eşanlamlı değildir. Hobbes benzer şekilde *civilibus*'u 'Devlet' sözcüğüyle karşılar.[32] Dowdall yine Devlet'in daha sonraki metinlerde de bir aidiyet kavramını akla getirecek şekilde kullanıldığını belirtir. Matthew Arnold buna " 'kolektif bir bünye kapasitesi içindeki millet' " derken, Blackstone " 'Devlet bir kolektif organdır' " diye yazmış, Bentham da 'devlet'i 'politik toplum'la değiştirmeli olarak kullanmıştır.[33]

'Government [Hükümet]' "(bir taşıta) dümenle yön vermek, dolayısıyla yönlendirmek, yönetmek, hükmetmek" anlamına gelen Latince *governare* sözcüğünden gelir. *The Oxford English Dictionary* 'govern [yönetme]' fiilini iki biçimde açıklar. Birincisi, "yönetme eylemi, uyrukların ya da altların eylemleri üzerinde sürekli otorite uygulama; otoriteyle yön verme ya da düzenleme; kontrol, hükmetme" biçimindedir. İkincisi ise, "otoriteyle, özellikle bir egemenliğin otoritesiyle yönetme; (bir halkın, devletin ya da üyelerinin) eylemlerini ve faaliyetlerini yönlendirme ve kontrol etme" şeklindedir; bu anlamda birinci kullanım 1297 tarihine kadar uzanır.[34] Yukarıda sözü edilen etimolojiler ve tanımlar, 'devlet'in hükmetme kadar aidiyet anlamında muhtemel yananlamlarının da olduğunu, 'hükümet'in

31. *Three Discourses. A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes,* der. Noel Reynolds ve Arlene Saxonhouse (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1996), s. 31, 32. *Leviathan*'da Hobbes şöyle yazar: "(*latine Civitas*'ta) Yapay bir İnsan'dan başka bir şey olmayan Common-wealth ya da Devlet denen büyük Leviathan insan eseridir" (New York, Londra: Penguin Classics, 1985), s. 81.

32. Hobbes, *Three Discourses*, s. 37.

33. "The Word 'State'," s. 122, aktaran Bentham, *Fragment on Government* [1770]. Dowdall eski Fransızca'daki 'etat' sözcüğünü Bodin'e dayandırır ve Bodin'in 'republique' sözcüğünü 'etat'la eşanlamlı kullandığını tespit eder ama Skinner Bodin'in etat en soi'yı "bölünmez ve erişilmez egemenlik" mekanını anlatmak için kullandığına işaret eder ("The State" *Political Innovation and Conceptual Change,* der. Terrence Ball, James Farr, Russell Hanson [New York, Cambridge: Cambridge University Press, 19891, s. 120), *Les Six Livres de la Republique* (Paris, 1576), s. 282-83'ten alıntı.

34. *Oxford English Dictionary,* 2. Basım.

ise otorite kullanımına gönderme yaptığını akla getirir.

'Devlet' sözcüğü hemen her zaman yaygın olarak 'hükümet'le eşanlamlı kullanılabilir ama tersi doğru değildir. Örneğin, "geçimini devlet sağlıyor" tümcesi hemen hemen "geçimini hükümet sağlıyor" tümcesiyle özdeş bir anlamdadır. Ne var ki, 'devlet' bir aidiyet örgütlenmesi anlamına gelecek şekilde kullanıldığında iki sözcük artık eşanlamlı değildir. "Devletin üyeleri bayrağı selamlıyor" tümcesi bir devlete ya da ABD'de elli eyaletten birine ait olanları kasteder ama hiçbir anlamda "hükümetin üyeleri bayrağı selamlıyor"la özdeş değildir. Son tümcedeki 'hükümet' ilk tümcedeki gibi bir politik toplumun bütün üyeleri değil sadece bir politik toplumu yöneten belli yetkililer anlamına gelir.

Dolayısıyla, yaygın kullanımıyla devletin bir idari örgütlenme olduğu savunulabilir olmakla birlikte, ben belli bir tür aidiyet örgütlenmesi, yani bir politik toplum biçimi olarak devlet üzerinde duracağım. Devlet bir aidiyet örgütlenmesi olarak öteki politik toplum tiplerinden ancak aidiyet kurallarının içeriğine değil, hayata geçiriliş yöntemlerine bakılarak ayrılır. O halde bizi ilgilendiren katılım öncelikleri değil, öncelikle politik aidiyet birimlerinin titizlikle irdelenmesidir. Devleti bir aidiyet örgütlenmesi olarak ele alırken dayandığım mantık Pierre Clastre'ın politik otorite açısından "ilksel" ve "Avrupalı" toplumlar arasındaki paralellikleri incelerken dayandığı mantığa benzer. Antropologların baskıcı olmayan iktidar biçimlerini apolitik ya da pre-politik olarak görmesine neden olan etnikmerkezciliğe şiddetle karşı çıkan Clastre, antropologların "arkaik dünyaya ilişkin *egzotik* kavrayışlarını, son tahlilde, o dünyayla ilgili sözde bilimsel söyleme çok büyük bir ağırlıkla özelliğini veren bir kavrayışı" terk etmek zorunda olduğunu yazar.[35] Clastre'ın ilgilendiği şey "bu çeşitli [baskıcı ve baskıcı olmayan] iktidar biçimleri arasındaki sürekliliği" göstermektir.[36] Aynı şekilde, politik toplumlar olarak "kabileler"de aidiyet için kan bağı kurallarıyla "devletler"dekiler arasındaki benzerlikleri göstermek mümkündür.

35. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, çev. R. Hurley (New York: Urizen, 1977; yeni basım, New York: Zone Books, 1989), s. 20, vurgular orijinalde.
36. A.g.y., s. 17.

D. POLİTİK AİDİYET

Devleti benim gibi bir aidiyet örgütlenmesi olarak tanımlayan Rogers Brubaker'a göre, liberal kurumlara rağmen, temel karar alma kurallarını doğum belirler:

> Her devlet yurttaşlarına doğumla birlikte belli bir kişilik atfeder. Kişilerin çok büyük bir çoğunluğu yurttaşlıklarını bu yolla kazanırlar... Liberal politik teori ne kadar politik yükümlülüğü bireylerin gönüllü rızasına dayandırmaya çalışırsa çalışsın, devlet bir gönüllü birlik değildir ve olamaz. Kişilerin büyük bir çoğunluğu açısından, yurttaşlık dayatılmış, yazılmış bir statüden başka bir şey değildir.[37]

Brubaker Fransa ve Almanya'yı kıyaslayarak "politik" ve "etno-kültürel" yurttaşlık biçimleri arasındaki farklılıkları değerlendirir. Anlattığına göre, Fransa yurttaşlarını aidiyet hakkındaki cumhuriyetçi inançlar temelinde üretirken, Almanya için aidiyet tarih ve kan bağı fikirleriyle bağlantılıdır. Brubaker "politik" ve "etno-kültürel" pratikler adını verdiği şeyler arasındaki farklılıkları vurgulamakla birlikte, bunların "akışkan, şekil verilebilir ve iç tutarlılığı tartışmalı" olduğunu da kaydeder ve örnek olarak da ikisi de Fransa'da gelişen Dreyfus Olayı ve Jean-Marie Le Pen'in etno-kültürel hareketini gösterir. Brubaker'ın sınıflandırması düşünüldüğünde, bu tarihsel kesitler büyük oranda açıklanmaya muhtaç sapmalar olarak görünür.

Brubaker'ın Fransa'da ve ABD de dahil öteki "liberal" toplumlardaki ırksal içerikli ayrımları açıklayamamasının nedeni, toprak esasına dayanan bağlılıklarla kan bağı esasına dayanan bağlılıklar arasındaki sözde farklılıklar hakkındaki ikilikçi uylaşımsal görüşlerinin bu iki (sıklıkla örtüşen) aidiyet kuralı arasındaki temel bağlantıları içinden çıkılmaz hale getirmesidir. Brubaker ve diğerlerinin tespit ettiği toprak ve soy esasına göre aidiyet biçimleri arasındaki yapay ayrım aslında bu ilkeler arasındaki ampirik olduğu kadar teorik olarak da var olan daha genel bir birliği gözden kaçırır. Soy ba-

37. *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, Londra: Harvard University Press, 1992), s. 31-32.

ğı yurttaşlık hakkının kazanılması için kullanılır. Almanya *ve* Fransa yurttaşlarının başka bir ülkede doğmuş çocukları Alman ve Fransız vatandaşıdır. Sözde liberal toprak esasına göre doğum ve eğitim kriterleri Fransız vatandaşlığını olduğu kadar Alman vatandaşlığını da belirlemede kullanılır.[38] Soy ve toprak esası pratikte olduğu gibi mantıksal olarak da uzlaşmaz aidiyet ilkeleri değildir. Aidiyet için bir kriter olarak toprak sadece doğum başvurularının mekânını politik olarak kurulmuş aileden politik olarak kurulmuş toprak parçasına kaydırır. Yurttaşlık için bir toprak parçasında doğmuş olma kriterinin etkisi bir aidiyet kriteri olarak doğumu fetiş olmaktan çıkarmak değil, politik sınırları kutsallaştırmaktır.

Bir aidiyet kriteri olarak belli bir toprakta doğmuş olma *ipso facto* "asimilasyoncu" değil, içkin olarak anti-liberaldir. Toprak esaslı kurallar geçerli olduğunda, kişinin milliyeti belli cumhuriyetçi yetilerle donanmışlığına ya da bireysel rızasına göre değil, kişinin doğmuş ya da doğmamış olduğu yere göre belirlenir. İşin garip tarafı, modern yorumcuların genellikle bir toprakta doğmuş olma kriterini soy kriterinden çok daha içleyici bir yurttaşlık kuralı olarak göstermesidir. İngiltere'de on dördüncü yüzyıl başlarından 1699'a kadar yaşanan pratiğin ters etkisinin olduğu düşünülüyordu; "liyakat"in kişinin doğum yerine göre belirlendiği dönemde, toprakları Britanya yönetimine geçen İskoç ve İrlandalı "uyruklar"ın etkili bir biçimde kolonileştirilmesine hizmet eden bir politikaydı bu.[39] Britanya uyrukluların yurt dışında Britanyalı çocuklara sahip olma hakkı (*jus sanguinis*) uyrukların ayrıcalıklarının *genişlemesi* olarak algılanıyordu çünkü bu hak çocukların babalarının mal ve mülklerini miras alabilmesine ve yasa karşısında yabancı muamelesi görmemesine imkân veriyordu.[40] Belli bir anne-babanın çocuğu olarak ya da belli bir toprak parçasında doğmuş bir birey gözün-

38. Örneğin, Almanya'da büyüyen Alman-olmayan misafir işçilerin çocukları yurttaşlık bakımından başka yerde büyüyen Alman-olmayan misafir işçi çocuklarına göre bazı ayrıcalıklara sahiptir ama Fransız anne babanın yurtdışında doğmuş çocukları yurttaşlığa hak kazanır. Dolayısıyla, Alman yurttaşlık kurallarında toprak esası geçerliyken Fransa'da soya bağlı kurallar vardır.

39. 2. Bölüm bu konuyu ayrıntılarıyla tartışıyor.

40. James Kettner, *The Development of American Citizenship, 1608-1870* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978), s. 17-22.

de, toprak ve soy esaslı doğum ilkeleri kişinin politik aidiyet seçenekleri açısından eşit oranda kısıtlayıcıdır.

Doğum ilkesi, politik *katılımın* biçimine bakılmaksızın, kişinin Fransa ya da Almanya devletinin bir *üyesi* haline gelmesini sağlar. Bir devlet genel olarak katılımın biçimi açısından "demokratik", "liberal", "monarşik", "totaliter" vs. olarak nitelenir. Bu özet listenin bile gösterdiği gibi, katılım biçimleri sayısızdır. Belki de bu çeşitlilik yüzünden politik katılım kurallarına politik teorik literatürün ana metinlerinde ve ikincil önemdeki metinlerde büyük önem verilirken, aidiyet kuralları doğal olarak kabul edilmiş ve benzer bir ilgiden payını alamamıştır. Bu demek değildir ki, büyük teorisyenler hiçbir zaman aidiyet koşullarından söz etmemiştir; ve bunları gözden geçirmek de basit bir meseledir.

E. POLİTİK AİDİYET TEORİLERİNİN KISA TARİHİ: PLATON'DAN MACHIAVELLI'YE

On altıncı yüzyıla kadar (yükümlülük aidiyetine karşıt) politik aidiyet sorunu bilinen literatürde ciddi olarak tartışılan bir kavram olmamıştı. Platon'un *Cumhuriyet*'i [Republic] otoktoniden kaynaklanan sınıfsal bölünmeleri anlatır ama otoktoniye belli bir *politeia*'daki üyeliğin başlangıç şartlarını açıklamak üzere başvurulmaz.[41] Asil Yalandan [Noble Lie] belli bir sınıfa üyelik tayininde faydalanıyordu. *Politeia* üyeleri "toprağa ayak bastıkları andan itibaren" görevlerine hazırlık niteliğinde eğitim de başlar. "Ve hazırlık sona erdiğinde toprak anaları onları doğurur." Platon, "onlar öteki yurttaşları kendi kardeşleri ve aynı toprağın çocukları olarak görecektir" diyen Sokrates'le birlikte, kan bağı fikirleriyle ilişkisi içinde otoktoni hikâyesini sürdürür.[42] Otoktoni bir *politeia* içindeki kesin ayrımları ve bütünleşmeleri haklı çıkarmak üzere kullanılır ancak Platon neden muhafızların başkasının değil de belli bir

41. *The Republic* [*Politeia*], çev. Paul Shorey (New York: Bollingen, 1961). Bu eser Almanca'ya *Der Staat* olarak çevrilmiştir ve ayrıca ilk İngilizce versiyonları da *The State* başlığıyla çıkmıştır.
42. *The Republic*, III. 414d-e ve 415b.

politeia'nın üyeleri olduğunu açıklamak için otoktoniye başvurmaz.[43]

Daha sonraki tarihlere rastlayan ve daha gerçekçi olduğu iddia edilen bir diyaloğunda Platon aidiyet kurallarını tartışır. *Yasalar*'da, başlangıçta yurttaşlık değişik kaynaklardan gelerek "bir gölde birleşecektir."[44] Daha sonra *politeia* yurttaşlığı belirlemede kullanılacak evlilik kuralları koyar. Aileler ve politik toplumlar birlikte yeniden üretilir: "Bir toprak parçası verilmiş her erkek o toprağı bütün devletin ortak mülkü olarak görecektir. Toprak ecdadının yurdudur ve o toprağa analarından daha çok hürmet göstermelidir." Platon, aile toprağını aynı zamanda devlete, yurttaş-oğula ve yurttaş-babaya ait olarak tanımlayarak, aileyi (somutluk kazanmış hali –yani toprağı– *politeia*'nın bir özelliğidir) politikleştirir ve toprağı kutsallaştırır. Toprak belli bir sınır içindeki çamur, toz yığını değil, devletin çok özel bir somutlaşmasıdır. Platon ardından, mülkiyet, aile üyeliği ve (bu örnekte sabit bir toprak parçasıyla birlikte düşünülen belli üyelerin gruplaşması olarak) politik toplum kavramlarını irdeleyerek, Atinalı insanların topraklarıyla bağını ebediyen birleştirmek için zorunlu olan en büyük oğul yasalarını açıklar.[45] Atinalılar der ki, tartışılacak ilk mesele "devlette çocukların doğumuna yol açacak ilk adım neyse odur... Dolayısıyla her devlette doğru politika muhtemelen ilk olarak evlilik yasalarını belirlemek olacaktır."[46] Görevliler her doğumu evin duvarlarına kaydedecektir. (Bürokratik akılcılığın ilk heveslisi olan Platon duvara düşülen bu kayıtların "yılları sayan görevlilerin kendi sıra numarasını" da içermesini önermiştir, böylelikle daha sonra gelen görevliler duvardaki bilginin doğru olduğuna güvenebilecektir.)[47]

Platon kendi döneminin milliyet ve servet bileşimini üst-belirleyen Atinalı kurallarını tekrar tekrar sayar. *Yasalar*'a göre, bir kölenin özgür bir kadın ya da erkekle cinsel ilişkisinden doğan çocuk-

43. Mantıksal olarak, Platon'un *Republic*'i en azından bir başka *politeia* gerektirir; aksi halde muhafızlar sınıfı düşmanın yokluğunda gereksiz hale gelir.
44. *Laws*, çev. J. Saunders (Middlesex: Penguin, 1970), V. 736a-b.
45. A.g.y., V. 740.
46. A.g.y., IV. 721.
47. A.g.y., VI. 785.

lar için, "kadın görevliler özgür kadının çocuğunu babasıyla birlikte başka bir ülkeye gönderecektir ve Yasa Muhafızları aynı şekilde özgür erkeğin çocuğunu da annesiyle birlikte göndermelidir."[48] Platon, öyle görünüyor ki, bir biçimde başka yerden gelip bir yere akan bir başlangıç yurttaşlığı nosyonunu kabul eder ama bundan sonra aidiyet o politik toplumun doğum ve evlilik tarafından kontrol edilen kutsal mülkiyet ilişkisinden doğar.

Platon'un aksine Aristo üyeliğin düzenlenmesine titizlikle yaklaşılmasını ister. Aristo, "pratikte, bir yurttaş (sadece birinin, yani annenin ya da babanın değil) hem anne hem de babasının yurttaş oluşuna bakılarak belirlenir" der ve sonra ilk yurttaş-ebeveyn sorununu ortaya koyar. Bu konuya Leontini'li Gorgias'tan bir alıntı yaparak yaklaşır: " 'Havan, havan ustalarının yaptığı şeyin adıdır, ve Larissa yurttaşları hâkimlerin yaptığı kişilere denir; çünkü onların işi 'Larissalılar yapmak'tır.' "[49] Aristo bir *politeia*'nın bir yer mi yoksa bir halk mı demek olduğu üzerine kafa yorar ve " 'devlet' [*politeia*] sözcüğünün müphem olduğunu" tespit eder.[50] Aristo, bir *politeia* kimliğinin, temeldeki hayali ırka [*ethnos*] değil, zaman içinde onun kuruluş esaslarının korunmasına bağlı hale geldiği sonucuna varır. Eğer yeni bir kuruluş yasası getirilirse, ona göre, Atinalılar artık aynı Atinalılar olmayacaktır.[51] Bu tespitini desteklemek üzere Aristo *politeia*'yı aynı üyelerden oluşmakla birlikte trajedi yerine komedi okuduğunda kimliği değişen bir koroya benzetir.[52] Bu benzetme tersinden de yorumlanabilir: Atina farklı bir hükümet olduğunda bile Atina olarak kalabilir. Örneğin, Komünist Devrim'den sonra Küba yine Küba'dır.

Augustine'de, Aristo'nun şu ya da bu politik toplumda insanların nasıl yurttaş haline geldiklerine ilişkin merakı yoktur. Augustine'in ilgilendiği şey yalnızca Tanrı kentinde aidiyet kriterlerinin ne olduğudur: yani, inançlı olmak ve Hıristiyan pratiklerini yerine ge-

48. A.g.y., XI. 930.
49. *Politics*, çev. B. Jowert, Bk. III. 2. 1276a (p. 2025).
50. A.g.y.,
51. Atina'nın, aynı Atina olmadığı zaman, hâlâ Atina olup olmayacağı üzerinde durulmaz.
52. *Politics*, bk. III.3.1276a.

tirmek. Augustine hiç taviz vermeksizin bu yetilerin kaynağı hakkında sapkın olmayan inançları savunur. Esau ile Yakub aynı anne babadan gelirler; erdem farklılıkları gösterir ki, koşul ve güdülerdeki farklılıklar kimin Tanrı kentine girip kimin giremeyeceğini belirlemede doğuma büyük bir üstünlük kazandırır;[53] bu, Yeni Ahit'te bulunan ve ilk dönem Hıristiyan cemaatlerince izlenen aile-karşıtı temaların bazılarını sürdüren bir yaklaşımdır. Bir Kuzey Afrika kolonisinden gelen Augustine kuşkusuz Roma'da üslenmiş bir kiliseye ait olmanın kriterlerini milliyetçi görüşlere dayandırmıyordu. Augustine politik topluma aidiyet sorununu doğrudan gündemine almaz ve politik aidiyet koşulları onun potansiyel olarak evrensel, yani "Katolik" olan Tanrı kentine aidiyetle araçsal ve yerel olan yeryüzü kentine aidiyet koşulları arasında kurduğu karşıtlıktan hareket edilerek çıkarılamaz. Açıkça görülüyor ki, herkes Tanrı kentine girmeye ehildir. Doğru inanç sahibi, İncil'e ve Kilise'ye bağlı olanlar Hıristiyanlardır. Kimse doğuştan bu hakkın önüne geçemez ama buradan politik aidiyet hakkında hiçbir sonuca varılamaz. Tek başına kaba kuvvetle belirlenen bir yönetim nosyonuna karşı çıkan Augustine şunları yazar: "Adaleti yok edin, o zaman krallıklar büyük bir suçlular çetesinden başka nedir ki? Suçlular çetesi küçük krallıklardan başka nedir ki?"[54] Augustine kişinin, örneğin, bir Persliler çetesine değil de Romalılar çetesine katılmasını sağlayan şeyin ne olduğu üzerinde durmaz.

Burada ele alınan yazarlar arasında cumhuriyetindeki yurttaşlığın kökenlerine ilişkin ataları ya başat ya da tercih edilen bir hikâye olarak önermeyen bir anlatı ortaya koyan ilk yazar Cicero'dur. Cicero Roma yurttaşlığının kökenlerine ilişkin hikâyesini Cato'dan alır ve Romulus mitini yeniden anlatır. Cicero'ya göre, Romulus bu toprak parçasını seçti çünkü toprağı ve iklimi uygun buldu. Bu, yankısını Livy'nin anlattığı farklı bir Romulus hikâyesinde bulan Aristo'nun otoktoni ilkesinden farklıdır. Livy şunları yazıyordu: "Eğer herhangi bir millet ilahi bir ecdat iddiasında bulunma ayrıca-

53. *Concerning the City of God against the Pagans*, çev. Henry Betteson (Middlesex, New York: Penguin, 1972), Bk. V. 4.
54. A.g.y., Bk. IV.4.

lığını hakediyorsa, o millet bizimkidir; ve savaşlarında Roma halkı öylesine muhteşem büyük zaferler kazandı ki, bizatihi Mars'ın ilk ataları ve kentlerini kuran insanın babası olduğunu ilan edecek olsa, dünyanın bütün milletleri bu iddiayı pekâlâ kabul ederdi." Livy'nin anlattığına göre, Romulus'la Roma arasındaki bağ Romulus ve Romus'un "ölüme terk edildikleri bu noktada yeni bir yerleşim kurma isteğiyle yanıp tutuşmasından" geliyordu. Bu kaderci anlatım, Cicero'nun, Mars'ın iyi bir yaşam kurmaya çok elverişli bir alan bulmak için çevreyi araştırdığını anlatan ekonomik masalıyla aynı değildir.[55]

Cicero Roma'nın kuruluşunu, (Livy'nin anlatımındaki gibi) belli bir yerdeki bir Vesta Bakiresi'ni kirleten Mars tarafından alınlarına yazılmış bir kader olarak değil, Romulus'un seçimiyle anlatmaya karar verir. Bu daha önce savunulanlardan çok daha kozmopolit bir görüştür. Aristo'nun tersine, Cicero akla yatkın bulmadığı bir anlatıya hegemonik statü tanımak yerine, sapkın olmayan bir anlatıyı olgusal olarak düzenler:

> O zaman bile yeni millet [*populus*] Spartalı Lycurgus'un dikkatinden kaçan bir gerçeği kavramıştı; çünkü onun düşüncesine göre, kral serbestçe seçilen biri olamaz... eğer Herkül'ün soyundan geliyorsa, nasıl biri olursa olsun iktidarda kalacak biridir. Ama bizim atalarımız, o zamanlar kaba saba olsalar bile aranacak özelliklerin kraliyet soyu değil [*progeniem*], krallara layık erdem ve akıl olduğunu gördüler.[56]

Cicero Romulus sonrası ilk kralın (Numa Pompilius) "yabancı" [*alienigenam*] ve "seçilmiş" olduğunu vurgular.[57] "Yabancı"lığın bir kategori olması ve Cicero'nun Yunanlı olan ve kral seçilen[58] Lucius Tarquinius'a "yurttaşlık" [*civitatem*] bağışlandığından bahsetmesi gösteriyor ki, Cicero'nun denemesinde tartışılmayan kapsama ve dışlama kuralları vardır. Muhtemelen Cicero'nun aklında da zamanının evlilik kurallarından (2. Bölüm'de irdelenecek) kaynakla-

55. *The Early History of Rome (Ab urbe condita)* I, giriş ve Lvi.
56. *The Republic*, çev. Clinton Keyes, II. Kitap xii.
57. A.g.y., II. Xiii.
58. A.g.y., II.xx.

nan yurttaşlık kuralları vardı. Heradot ve Aristo dahil çeşitli yorumcular otoktoni fikrini ve içerimlerini eleştirel olarak irdelemiş olmakla birlikte, Cicero belki de yazılarıyla bu doğumculuk-karşıtı varsayımları politik bakımdan egemen varsayımlar olarak sunan ilk resmi görevlidir.

Nihayet, modernlik olarak bilinecek bir dönemin uç verdiği devirde, Machiavelli bir milletle bir devlet arasındaki ayrımı derinlemesine ele aldı. Roma İmparatorluğu üzerine gözlemlerine dayanan Machiavelli bir hükümetin, idare ettiği insanlardan farklı bir grup insan tarafından yönetilebileceğini kabul eder. Bir fethin ardından, yeni devletler "aynı milliyeti ve aynı dili paylaşan devletler olabilir ya da olmayabilir."[59] Machiavelli'ye göre, yasaları ve kültürü emperyalist devletin yasaları ve kültüründen çok farklı bir halkı fethetmek çok zordur. Kentlerin "kökenleri"ne ilişkin Machiavelli hepsinin "ya ülkenin yerlileri ya da yabancılar tarafından kurulmuş" olduğunu yazar.[60] Bir kişiyi bir kente ya da devlete ait olmaya, bir başkasına ait olmamaya zorlayan bir ilkeyi, bırakın haklı çıkarmayı, konu bile etmez. Muhtemelen Machiavelli döneminin egemen ecdat pratiklerini olduğu gibi kabul ediyordu. Aslında, şimdiye kadar ele aldığımız yazarların çoğu yükümlülük ve katılım açısından hükümetlerinin nasıl düzenleneceğine ilişkin radikal yaklaşımlar ortaya koymakla birlikte, yaşadıkları çağın aidiyet uylaşımlarını tekrar etmeyi tercih ederek, aidiyet koşullarına ilişkin çok az teorik analiz ortaya koymuştur.

F. POLİTİK AİDİYETE İLİŞKİN TOPLUMSAL SÖZLEŞME TEORİLERİ

Egemenliği meşrulaştırmanın ön şartı olarak aidiyet koşullarını ilk tartışanlar on altıncı –ve on yedinci– yüzyıl toplumsal sözleşme teorisyenleridir. O zamana kadar politik teorisyenler yurttaşların doğuma, hükümetin iyiliğine ya da baskıya dayanan bir bağlılık

59. "The Prince," *The Prince and the Discourses, çev.* L. Ricci (New York: Random House, 1950), s. 7.
60. "The Discourse" (A.g.y.), s. 105.

göstermekle yükümlü olduğunu ileri sürmüştü. Her ne kadar Aristo polis'te belli bir oranda eşitliği savunmuş olsa da, ehil yurttaşlık kriterleri çoğu insanı dışlıyordu (ama bu insanların meclisin kabul ettiği kurallara uyma yükümlülüğü sürüyordu). Yine de, antik dönemde katılımdan dışlanma karşısındaki protestolar kişisel güvenlik amacıyla bireylerin bir egemenle ortaklık kurmasına imkân veren politik hakları gündeme getiren bir metafor olarak "sözleşme"ye gönderme yapmıyordu.

Paradoksal olarak, toplumsal sözleşme söyleminin ilk kullanımı monarkın mutlak otoritesini anlatıyor ve uylaşımsal yükümlülük nosyonlarının yerine geçecek bir kavram olarak kullanılmıyordu.

On altıncı yüzyıl –ve on yedinci yüzyıl başları– teorisyenleri Theodore de Beza ve Hugo Grotius'un yazılarında toplumsal sözleşme retoriği monarşileri meşrulaştırıyordu. Bu yazarlar politik ilişkilerde paradigmatik olarak özel bir iş sözleşmesini değil, evlilik sözleşmesini kabul ediyorlardı. Evlilik sözleşmesi benzetmesi, kralcılar tarafından uyrukları üzerindeki iktidarlarını köle sahiplerinin gayrimeşru baskılarından ayırmak için kullanılıyordu. Toplum ve evlilik sözleşmeleri benzetmesini monarşiye meydan okuma amacıyla gündeme getiren Beza, tebaayla kadınlar arasında bir eşitlik kurarak bazı durumlarda direnişi haklı görür: "Ama Kilise Kanunları bile kocasıyla güven içinde yaşayamayan bir kadının kocasıyla birlikte yaşamaya zorlanması gerektiğini düşünmezken, ast konumundaki bir hakim neden kendisi ve halkı yararına önlemler alamayacak olsun?"[61] Beza monarşistlere sorular yöneltir ama onların tebaaları üzerinde –tıpkı kadınlar üzerinde kocanınki gibi– hükümran bir konumda duran politik iktidar olarak monark görüşünü tekrarlar.

Bir kralla tebaası arasındaki ilişkinin evlilik sözleşmesi modeli, Beza gibi eleştirmenler tarafından da ele alınmakla birlikte, asıl olarak monarşi yanlıları tarafından kullanılmıştır. Grotius'a göre, nasıl bir evlilik sözleşmesi hem koca hem de karının iyiliği için

61. *Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects towards their Rulers* çev. Henri-Louis Gonin (1574; yeni basım. Capetown: NV Drukkerij v.h. C. de Baer Jr., 1956). s. 70.

varsa, toplumsal sözleşme de hem monarkın hem de tebaasının iyiliği için vardır: "Karı üzerinde bir Koca gibi, tarafların ikisinin de karşılıklı iyiliği için kurulmuş bazı Hükümetler de vardır"[62] ama bu iki örnekte de eşitlikçi bir ilişki yoktur, "Karı, Kocanın Ailesinin bir parçasıdır: Ve dolayısıyla kendi Evinde Yasaları tayin etmek Kocanın Hakkıdır."[63] Her ne kadar bütün yasaları yapma ayrıcalığı tek başına kralın da olsa, kral ve tebaası arasında resmi olarak karşılıklı iyiliği gözeten bir ilişki vardır. John Winthrop'un toplumsal sözleşme görüşlerini anlatan J. W. Gough da benzer biçimde yazar: "Tebaanın özgürlüğü Karının özgürlüğü gibidir: 'Kadın kendi seçimiyle bir erkeği kocası yapar: bu şekilde seçilmiş koca onun efendisidir, ve o kocanın tebaasıdır ama bu bir özgürlük biçimidir, esaret değil.' "[64] Evlilik sözleşmesi dilindeki karşılıklılık eşitlik değil, bir meşru hiyerarşi fikrine dayanır.

Evlilikle toplumsal sözleşme arasındaki bu benzetme Carole Pateman'ın evlilik sözleşmesi hakkında şu soruyu sormasına neden olmuştur: Her tür sözleşmeden böylesine büyük farklılıklar gösterdikten sonra, ortada bir sözleşme olduğunda ısrar etmenin ne anlamı vardır?[65] Başka hiçbir sözleşmeye benzemeyen on altıncı yüzyıl evlilik sözleşmesi neredeyse kaçınılmaz bir eşitsizlik ilişkisi kuruyordu. Ve başka bütün eşitsizlik ilişkilerinin aksine, evlilik ilişkisi rızaya dayanıyordu. Serfler bağlılık yemini dışında hiçbir zaman statülerini rızalarıyla yaratmamıştır.[66] Muhtemelen bu nedenledir ki, hiç kimsenin özgür iradesiyle kölelik ya da seçme haklarından mahrumiyet koşullarına razı olmayacağı genel bir varsayımdır. Ev-

62. *The Most Excellent Hugo Grotius: His Three Books Treating of the Rights of War,* I. Kitap (1622; yeni basım. Londra: Basset, 1682), mikrofilm, s. 40.
63. A.g.y., s. 104.
64. *Social Contract: A Critical Study of Its Development* (Oxford: Clarendon Press, 1957), s. 88, aktaran *Winthrop's Journal: History of New England, 1630-1649,* der. James Kendall Hosmer (New York: C. Scribner's Sons, 1908), c. 2, s. 238-39.
65. Carole Pateman, "Feminism and the Marriage Contract," *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988), s. 158.
66. Edward Coke, *First Part of the Institutes of the Laws of England: Or a Commentary Upon Littleton, Not the Name of the Author Only, But of the Law Itself,* 16. Yüzyıl baskısı; gözden geçirilmiş yeni basım, Londra: L. Hansard and Sons, 1809, kısım. 86.

lilik ritüelleri bu normu dikkate almaz. Bir sözleşme dendiğinde ilk akla gelen rıza ve sonucundaki karşılıklılık, fiilen var olan sözleşmenin özelliği yüzünden zaaflıydı: "Bir kadın evlendiğinde, maddi mal varlığı üzerindeki belli haklarını korur ama kişisel mülkiyeti tamamen kocaya teslim edilmiştir; kişisel mülkünden [personalty] vazgeçmekle kişiliğinden [personality] de vazgeçmiş olur çünkü bu iki sözcük kökeninde aynı anlama gelir."[67] Bundan başka, her sözleşme onu imzalayan taraflarca yeniden müzakere edilebilir ve değiştirebilir. Ne var ki, bir evlilik sözleşmesi karı, koca ve devlet (ya da politik olarak örgütlenmiş dinsel organ) arasındaki bir sözleşmeydi (ve hâlâ öyledir) ve ancak üçüncü tarafın onayıyla değiştirilebiliyordu.

Bunu Rawls'un diliyle ifade edecek olursak, orijinal toplumsal sözleşme teorisinde hiyerarşi bireyler arasındaki eşitlikten önce gelir. Evlilik sözleşmesinde bu, kadınların bağlı olduğu ve kocalarıyla bir bağımlılık ilişkisine rıza gösterecekleri biçimde anlaşılmıştır. Aynı şekilde, ilk toplumsal sözleşme teorisyenleri kulluk ilişkileri üreten böylesi hiyerarşik varsayımları –kişinin kul haline gelebileceği temelinde– reddetmek şöyle dursun, bunun herkes için en iyisi olduğunu düşünüyorlardı. Denebilir ki, o yazıları kaleme alan erkekler hiçbir zaman kendilerini "karı" yerine koyup düşünmemiştir. Ama onların kendi koşulları içinde, bu boyun eğme konumu uzun uzadıya düşünülmüş, tatmin edici, hatta hayranlık verici bulunmuştur. Ancak bireyci bir çerçevede statü ilişkilerinin reddi üzerine bir uzlaşma hayal edilebilir. Kökenindeki evlilik benzetmesiyle toplumsal sözleşme geleneği, kan bağı ve yükümlülük hakkındaki fikirlerden beslenmiştir.

On yedinci yüzyılda rıza göstermiş tebaa hakkındaki tarih bilmecesi yalnızca sözleşmeyle kul haline getirilmiş kadın değil, mülkiyet alanına taşınarak bir "mutlu köle" bilmecesi de olmuştur.[68] Pitkin'in genelde toplumsal sözleşme teorisine ilişkin sorduğu so-

67. David Ogg, *England in the Reigns of James II and William III* (Oxford: Oxford University Press, 1955), s. 71.
68. Don Herzog, *Happy Slaves: A Critique of Consent Theory* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1989), s. 59-63.

ruyu soracak olursak, rızayı yükümlülüğün bir ön koşulu yapmanın ne anlamı vardır?[69] Beza ve Grotius'un yazıları gösteriyor ki, toplumsal sözleşme teorisi gibi evlilik sözleşmesinin benzer paradoksları ortak bir kaynaktan, yani hiyerarşik statü ilişkilerinin kabulünden doğar. Kuşkusuz mutlakiyetçilik endüstrileşme ve piyasanın genişlemesi gibi nedenler yüzünden çökmeye mahkûmdu ama kadınca sadakat gösterisi en az, kraliyetin erkeklere ayrılmış politik ve askeri sahaları hariç gerçek bir harem olan, kadınsı kamu gösterisi kadar çekiciydi. Kısacası, bu dönemin erkekleri kendi rollerinin itaatkâr karı rolüne benzetilmesini kabul etmeyecekti. Bu yüzden, on yedinci yüzyıl toplumsal sözleşme teorisyenleri evlilik sözleşmesindeki eşitsizliğe meydan okumak yerine, sadece kurulan benzerliği reddettiler. Sözleşme edebiyatı, evlilik sözleşmesinden doğan özel yükümlülük alanını (yalnızca erkekler arasında olsa bile) eşitlikçi bir toplumsal sözleşmeden doğan kamusal yükümlülük alanından koparak, başlangıçtaki amaçlarından oldukça farklı bir biçimde kullanılabilmişti. Karılarla tebaa arasındaki benzetme özellikle Locke'un çalışmalarıyla parçalandı. Karılar ve çocuklar bağımlıydı, doğru ama böyle bir bağımlılığı olmayan özgür insanın monarka kul olması gerektiğini düşünmek için hiçbir neden yoktu. Aile başka politika başka bir şeydi. Bunlar aidiyet hakkındaki toplumsal sözleşme inançlarının da çerçevesini çizen görüşlerdir. Politik toplumlar tarihinde aidiyet kan bağı ve doğumla belirlenmekte olsa bile, aile mantığını politik toplum pratiklerinden ayırma gayretleriyle Locke bütünüyle farklı bir strateji kaleme alır.[70]

69. "Obligation and Consent-I," *American Political Science Review,* 59 (Aralık, 1966), s. 997.

70. Ama burada bile toplumsal sözleşme teorisyenleri arasındaki asıl tartışmalar egemenliği aidiyet değil yükümlülük ve katılımla ilişkisi içinde değerlendirir. Beza ve Grotius gibi Hobbes ve Locke tek bir egemenin tek tek bireyler üzerinde meşru otoritesinin olduğu durumları inceler. Onların politik toplumların kökenleri ve yeniden üretimlerine ilişkin anlattıkları büyük oranda, kendi başına sonuçlar doğuran kapsama ve dışlama sorunları değil, kendi kafalarındaki bu yükümlülük sorunları etrafında döner.

G. AİDİYET KONUSUNDA LOCKEÇU TOPLUMSAL SÖZLEŞME TEORİLERİ

Locke'un eserleri çağdaş politik aidiyet tartışmalarındaki belli başlı görüşlerin çoğunu barındırır. Çoğu kez bir yazarın yazdıklarıyla Weltanschauung arasındaki bütün paralelliklerin kaynağını bulmak güçtür. Ama Lockçu toplumsal sözleşme örneğinde bu çok kolaydır. Locke'un *Second Treatise*'ı [İkinci Deneme] yaygın olarak okunmamış olsaydı çok az kişi politik aidiyetin tamamen bireysel rızadan kaynaklandığını düşünürdü çünkü bu hiçbir yerde hiçbir zaman görülmüş bir şey değildi. Locke çok büyük bir kesim tarafından bu tespitin kaynağı olarak gösterildiğinden görüşlerine daha yakından bakmamız yerinde olacaktır.

Hobbes gibi Locke da her tikel hükümetin yapay olduğunu ileri sürer. Locke mevcut hükümetlerin birden fazla oluşundan hareketle insanların hükümetlere doğuştan gelen bağlılıklarından sıyrılması gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Aksi halde, der, Eski Ahit'ten beri hepimiz hâlâ aynı krallıklar içinde yaşıyor olurduk. Eğer yaşamıyorsak, demek ki bazı insanlar parçalanmış ve yeni politik rejimler kurmuş olmalılar. Locke sonra bunu yapma ayrıcalığının doğal bir hak olduğu kararını verir: "Eğer başka bir ülkede doğmuş herhangi biri yeni ve ayrı bir imparatorlukta başkalarına hükmetme hakkına sahip olacak kadar özgür olabiliyorsa, başkasının hükümranlığında doğmuş herkes de o kadar özgür olabilir."[71] Aynı şekilde, eğer biri bir krallığı başlatabiliyorsa bu "açıkça başlangıçta hükümetlerin babadan kalma, varislere bırakılacak doğal hak değil, yapılmış bir şey olduğunu kanıtlar."[72] Locke, politik otoritenin doğal hak temelinde bir ayrıcalık olmaması gerektiği halde, bazı politik toplumların babaerkil olduklarını ve kan bağı ilkelerine göre yeniden üretildiklerini de görüyordu.[73] Demek ki Locke politik ge-

71. Locke, II, § 113.
72. A.g.y., II, §115.
73. Jeremy Waldron, Locke'un babaerkil düzenlemeleri bile son tahlilde rızaya, yani ebeveynlerinin çocuklarının örtük rızasına tabi görmesinin önemini vurgulayarak, bu iki anlatımı uzlaştırır. ("John Locke: Social Contract Versus Political Anthropology" *Review of Politics* [Kış 1989] 51, s. 3-28).

lişmeye ilişkin –biri rıza öteki de kan bağı hakkında olmak üzere– iki çelişkili tarih yazıyor. Pederşahi kan bağı modeli son derece inandırıcı, bütün politik toplumların yeniden üretimlerinin kökenindeki soy ilkesiyle tutarlıdır. Locke'un bunu dikkate alması da gayet doğaldır. Dikkat etmemiz gereken şey Locke'un aynı zamanda bireylerin rızasının politik toplumların kurulmasında tarihsel bir araç olduğunda da ısrar etmesidir. Locke, ailesel otorite yapıları ve aidiyetten gerçek anlamda ayrı bir politik toplumda görülebilecek şeyi anlatır. Politik toplumların fiili dinamikleri düşünüldüğünde bu mantıksal olarak tutarlıdır ama bir o kadar da gerçek dışıdır.

Locke'a göre, bir devlet[74] insanların katılacağı, aile ise içine doğulan bir şey olduğundan, bunların her birinin getirdiği yükümlülük için farklı ilkeler koymamız gerekir.

> Eğer bir *İngiliz*'in *Fransa*'da doğmuş Oğlu özgürse ve [kendini Fransa'ya bağlı] görebiliyorsa, bu demektir ki, İngiliz Krallığının bir Tebaası olan Babası onu bağlamadığı gibi, herhangi bir *ecdat anlaşmasıyla* da bağlı değildir.[75]

Bir İngiliz'in Fransa doğumlu oğlu İngiltere'ye karşı yükümlü değildir ve atalarının yaptığı herhangi bir anlaşma da onu bağlamaz. Ama öte yandan, belki de Leslie Stephen'in "bu paragraf doğrudan anarşiye götürür"[76] biçimindeki endişesini önceden kestirerek, Locke esasa ilişkin bir şerh düşer: "Bir Kişinin Rızasının Yeterliliği" onu "herhangi bir Hükümetin uyruğu" yapabilecek tek mekanizmadır ama bir "uyruk" olmak yasalara uyma yükümlülüğü için bir önkoşul değildir. Meşru otorite açısından rıza, üye olmayan birinin

74. Locke 'devlet [state]' sözcüğünü kullanmaz §45, §66, §218.
75. II, §118. Locke'un iddiasının ampirik bakımdan yanıltıcı yönlerini tartışmayı 3. Bölüm'e erteliyorum; Laslett'in dipnotunda haklı olarak değinildiği gibi, "Zamanımızda olduğu gibi Locke'un günlerinde de Britanya uyrukluların Fransa'da doğmuş bir çocuğu, III. Edward'ın çıkardığı *De natis ultra mare* maddesinin 25. Şıkkına göre, bir Britanya yurttaşıdır ve 1627 yılındaki bir davada anne ya da babanın Britanya yurttaşı olmasının yeterli olduğu karara bağlandı." Laslett ayrıca Locke'un bir İngiliz Kralı'nın Fransa'da doğan bir çocuk üzerinde egemenlik hakkı olmadığına ilişkin iddiası üzerine şöyle yazar: "Bunun genel bir kural olduğunu söylemek zordur." (s. 347).
76. A.g.y., s. 346.

"herhangi bir hükümetin hükmettiği Toprakların herhangi bir parçasındaki Mülkünden ya da Yaşamasından" çıkarılabilir. Fransa'da doğmuş oğul İngiliz olmayabilir ama İngiltere topraklarında olduğu müddetçe İngiliz kurallarına uyması gerekir. Bu yükümlülük Locke'un "örtük rıza" dediği şeyin bir sonucudur. Örtük rıza birinin "sadece bir Hafta Konaklamak" için bir toprağa sahip olmasından "Yollarda özgürce seyahat etmesine" kadar uzanan eylemliliklerle dışa vurulur.[77]

Haklı olarak Locke'un "herhangi bir Hükümetin hükmettiği Topraklar"daki meşruiyeti hakkındaki önemli sorusu üzerinde yoğunlaşan örtük rıza eleştirmenleri, Locke'un önerdiği bireysel yükümlülük ve aidiyet farklılığının içerimlerini derinlemesine irdelememiştir.[78] İlginçtir, örtük rıza kişiyi yükümlülük altına sokmakla kalmaz, onu bir üye yapmaksızın da yükümlü kılar. Örtük rıza üzerinde sorulan soruların odak noktası açık rızaya rağmen hükümetin dışlamalarının meşruiyeti değil, kişinin açık rızası olmaksızın yöneten hükümetin meşruiyeti olmuştur. Locke'un rıza üzerinde niçin bu kadar durduğu sorusu yanında, sorulan bir başka soru da Locke'un neden aidiyetin önemli olduğunu düşündüğüdür. Eğer herkes yükümlüyse, o zaman bazılarının açık rızayla üye olurken ötekilerin olmaması neden önemli olsun ki? Örtük rıza, itaate zorlayarak, anarşiyi önler ama "*Kişiyi o Toplumun bir üyesi yapmaz.*"[79] Locke şöyle sürdürür:

> Bir Kişiyi pozitif Katılım, Vaat Etme ve Söz Verme yoluyla o topluma girmesi dışında hiçbir şey üye yapamaz. Bu, benim düşünceme göre, Politik Toplumların başlangıcıyla ve bir kişiyi bir Commonwealth'in* Üyesi yapan Rızayla ilgilidir.[80]

Bu, Locke'un herhangi bir örnek ya da ciddi argümanla desteklemeyi başaramadığı çok özgün bir iddiadır.[81]

77. A.g.y., II, §119.
78. Waldron örtük rızadan kaynaklanan egemenin ayrıcalıkları üzerinde durur. Ben itaatsizlik ya da ülkeye göçü değil, ülkeden göçü düzenleyen aidiyet ilkelerinin önemi üzerinde duruyorum.
79. A.g.y., II, §122.
80. A.g.y.
* Commonwealth: Devlet; cumhuriyet; birlik; ortak çıkarlar.
81. Hume Locke'la birlikte meseleye politik toplumların fetihle kurulduğu ve şid-

Genelde tarihsel, çağdaş ve İncil'den kanıtlar bulmakta hiç zorlanmayan Locke burada yetersiz kalmıştır ve düşünülebileceği gibi bunun nedeni yeterli çabanın gösterilmemesi değildir. Adem ile Havva cennetten kovulduğunda Tanrı'nın Adem'e babaerkil bir otorite bağışladığını iddia eden Filmer'e karşı çıkan Locke alaylı bir dille şunları yazar: "Devir, Adem'in kırgın Yaradan'ından herhangi bir Bağış ve Ayrıcalık bekleyebileceği bir devir değildi."[82] Ayrıca Tanrı'nın Adem ya da Havva'nın rızasını almakla ilgilendiği bir devir de değildi. Locke Filmer karşısında Tanrı'nın yeryüzünü Adem'e ve onun babaerkil varislerine değil, ortak olarak bütün insanlara bağışladığı yönünde teorik olarak inandırıcı bir tez ileri sürer[83] ama buradan hareketle, Locke'un ısrarla yaptığı gibi, krallıkların ve commonwealth'lerin bireylerarası anlaşma yoluyla ortaya çıktığını söylemek zordur.[84]

Locke, *"aralarında eşit ve birbirinden bağımsız İnsanların bir araya gelerek bir Ortaklık kurdukları ve bu şekilde bir Hükümet oluşturduklarına ilişkin Tarihte Örnek olmadığı"* doğrultusundaki itirazı kabul eder.[85] Bunun yazılı tarihin bir özrü olduğu söyleyen Locke *"kendi Doğumları ve Çocukluk dönemlerinden habersiz oluşları* Commonwealth'lerin ve tikel Kişilerin ortak sorunudur" diye yazar. Örnekler bulma yönündeki kendi çabaları onu Roma, Venedik, Amerikan Kızılderilileri, Sparta gibi "Rasgele Örnekler"e ve İncil'den gelişi güzel seçmelere götürür.[86] Ama bunlar bile Locke'un iddiasını desteklemez; aslında, rasgele örnekler tam tersine işaret eder. Roma'nın Yunanlılardan aldıkları meşhur bir otoktoni hikâyesi vardır.[87] Venedik ise yalnızca bir şehir kütüğünde aile adları olanların cumhuriyette yurttaşlık hakkını kabul ettiğinden, dış-

---

det tehdidiyle sürdürüldüğü temelinde yaklaşmıştır ama Hume gerçekten de hükümetleri anlatıyordu. "Of the Original Contract," *Essays: Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Press, 1987), s. 465-87.

82. Locke, I, §45.
83. A.g.y., II, §29.
84. A.g.y., II, § 115.
85. A.g.y., II, §100.
86. A.g.y., II, §100-103; II, §109.
87. Livy, *Early History of Rome (Ab urbe condita).*

layıcılıkla nam salmıştı.[88] Locke'un Amerika'dan aldığı örnek "hiçbir Hükümete" gönderme yapmaz, ancak geçici askeri liderlerden söz eder. Bu "Müfrezeler"in zaman içinde kendilerini nasıl "Cherikuanalar" politik toplumu olarak korudukları açıklanmamıştır. Locke bir kere bile olsun bireylerin şu ya da bu millete bağlanmasının mekanizması olarak bireysel rızayı belgelememiştir. "Yazılı tarih", Peter Laslett'in " 'And Dağları'nın doğusundaki ormanlarda yaşayan vahşi bir kabile' " olarak sözünü ettiği toplulukta üyeliği belirleyen şeyin kabile içi ve dışı evliliklerle ilişkili kan bağı kuralları olduğunu kaydeder.[89] M.Ö. sekizinci yüzyılda Palantus tarafından Tarentum adlı bir şehrin kuruluşu, sonraki kuşaklar "Tarentum"un kurumlarını ve egemenliğini korudukları için, pekâlâ Locke'un anlattığı türden bir kuruluş anı olabilir. Palantus, daha sonraki "Tarentum'ları" düşünmezsek, politik bir yurt değil geçici bir askeri kamp yeri kurmuş oluyordu. Ve nihayet İncil özgürce verilen rıza yerine baba-soyundan gelen kabileler ve milletlerle ilgili hikâyelerin bulunduğu bir kitaptır. Açıkça görüldüğü gibi Locke politik *aidiyet* ya da politik toplum biçimini değil, Weberci anlamda bir meşru güç kullanma tekelini elinde bulunduran kurumlar olarak, şu ya da bu *hükümetin* kuruluşunu açıklıyor. Dolayısıyla, Locke'un hükümet kurmanın temel kurallarından kalkarak aidiyet kuralları çıkarma gayretleri işe yaramamıştır.

Özellikle Locke'un kendisi İsraillilerin aidiyet için rıza koşuluna bağlı olmadıklarını yazdıktan sonra, politik toplumun rıza yoluyla kuruluşunun "başlangıçtan bugüne kadar Dünya pratiği"[90] olduğunu yazmak pek zekice bir şey gibi görünmüyor. Eco Mulier'in Locke'un yazdığı dönemde Venedik tarihine ilişkin söyledikleri öğreticidir:

> Venedik'in her zaman özgür yaşamış olduğu, varoluşunu savunmaya

88. Eco O. G. Haitsma Mulier, *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*, çev. Gerald Mora (Assen: Van Gorcum, 1980), s. 11.
89. Locke, II, §102; Laslett, II, §102, not 3.
90. Locke, II, §116.

ve etkin bir biçimde kendi kurumlarını yaratmaya muktedir olduğu inancı olmaksızın, bu kurumların mükemmelliğine ilişkin daha sonraki idealleştirme imkânsız olurdu.[91]

Kendi seçimleriyle bir birliğe üye olmuş insanların tarihini icat etmek şimdiki zamana ilişkin bir pratiği haklı çıkarma stratejisiydi. Hume da monarşilerin uyruklarını mülkleri gibi gördüğünü ve toplumsal sözleşme düşüncesindeki uydurmaların aksine, uyrukların da buna inandığını tespit ediyordu.[92]

Locke'un köken hikâyeleri, ne daha fazla tarihsel doğruluğu olan ne de Gayatri Spivak'ın "stratejik özcülük" dediği[93] şeyi akla getiren çağdaş köken hikâyelerinden daha az politik temeli olan, stratejik bir uylaşımcılık hikâyesidir. Eski Ahit'te sözü edilen mutabakat Locke'un rıza modelinin aksi yönünde işlemiştir; iddiasını büyük oranda çürütmekle birlikte, Locke da bu gerçeği kabul eder. Locke Genesis [Yaradılış] ve Exodus [Çıkış] hikâyelerini Filmer'a karşı kullanır ama bunu yaparken sanki kendi politik kuruluş anlatısına "Yahudiler hariç" kaydı koymak için kaleme alınmış sallan-

91. Mulier, *Myth of Venice*, p. 6.

92. Hume, "Contract," p. 446.

93. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (New York: Routledge, 1990), p. 11. Waldron ayrıca Locke'un rıza anlatımının yaratıcılığından da bahseder ve bunu Locke'un babaerkilliği bir "örtük rıza" pratiği olarak yorumlamasına atfeder. Locke'u bir ahlâk tarihi yazarı olarak niteleyen Waldron örtük rızayı çocukların ebeveynlerine boyun eğmelerini sağlayan şey olarak tanımlar. Bu herkesin boyun eğmesini sağlamaya yönelik bir araç değil, sahici bir ahlâki ilkedir. Locke'un belli olaylara bir post hoc ahlâki mercek aracılığıyla bakmış olabileceği nosyonu yöntemsel bakımdan ilginçtir ama bu tikel örneğin babaerkil bağlamı yüzünden ben bunun Locke'un nasıl anlaşılması gerektiğini gösteren bir şey olduğunu düşünmüyorum. Waldron bu örtük rıza nosyonuyla Locke'un çocukları rıza ayrıcalığından açık olarak dışlamasını nasıl uzlaştıracağımızı açıklamaz. Yine, çocukların rızalarıyla (çocukların yükümlü olduğu) bir pratik olgusunu çökertme güçlüğü vardır. Bu yorum, zorunluluk ve baskı yoluyla katlananların rızası yüzünden varlığını sürdüren bir pratiği diğerlerinden ayırmayı neredeyse imkânsız hale getirerek, Locke'un örtük rıza kavramının güçlüklerini gün ışığına çıkarır. Peki ya doğum hakkında ne söyleyeceğiz? Doğum özellikle rıza için bir karar kuralı olamayacağından dolayı Locke doğumu üyeliğin bir temeli olarak görmez. Dolayısıyla şu ya da bu ebeveyne doğmuş olmakla da belirlenen bir ailesel rolün neden bir rıza meselesi olabileceği açık değildir. Nihayet, boyun eğme yükümlülükleri örtük rızanın bile eşiğine yaklaşmayan kız çocukları için ne diyeceğiz? Onlar kuşaklar arası örtük rıza ve yükümlülük mübadelesine katılamazlar ki, Waldron'a göre, bu söz konusu pratiğin ahlâki temelidir.

tılı bir önerme ortaya atar.[94]

Tarihsel kusurlarını dikkate almazsak, Locke'un işaret ettiği kavramsal nokta aidiyet için rıza uylaşımı olmaksızın monarşilerin ya gayrimeşru politik toplumlar olacakları ya da hiç politik toplum olmayacaklarıdır.[95] Kişi ailesini seçemez ama rıza gerçek bir politik toplumun temelidir. Bu yüzden Filmer ve öteki teorisyenlerin aile/devlet benzetmesi inandırıcı değildir ve terk edilmelidir. Örneğin, egemene layık görülen "öldürme ve yaşatma gücü" babadan esirgenmiştir.[96] Böylesi bir ikiliğin kadınların politik eşitliğine ilişkin bir argümanla son bulması beklenebilirdi ancak Locke'un babaerkilliğe kafa tutuşunun zayıf noktası kadınların politik toplumdan dışlanması üzerinde hiçbir ciddi tartışmaya girmemesidir.[97] Pateman'ın işaret ettiği gibi, eğer yalnızca erkekler politik kurallara rıza gösterecekse, o zaman bunun normal sonucu kadınların yasalara boyun eğmekle yükümlü olmamasıdır. Pateman'ın kapsamlı anlatısı, dışlamanın toplumsal sözleşme teorisi açısından rastlantısal değil, bir kardeş katli komplosunun önemli bir bileşeni olduğunu ileri sürer. İngiltere ve Fransa'daki fiili burjuva devrimlerine ilişkin böylesi bir anlatı inandırıcı olmakla birlikte, Locke'un politik teorisi böylesi bir olayı yorumlamak için uygun bir yer değildir. Aristo'nun aksine Locke, pratikte ya da metaforik olarak, rızayı özellikle eril ya da babaerkil bir uylaşım olarak tanımlamak niyetinde de-

94. Locke, II, §102.

95. Bir yerde Locke şöyle der: Bir mutlak monarşi "sivil toplumla tutarlı değildir ve bu yüzden hiçbir sivil hükümet biçimi olamaz" çünkü kişiyi çoğunluk sayesinde yükümsüz bırakır. (II, §90, §91). Başka yerde Locke, "başlangıçta [erkekler] genel olarak bu biçimde yaşarlardı" diye yazarak, egemenliğin çocuklarının güveni temelinde babaların elinde olduğu eski mutlakiyetçi rejimleri kabul eder (II, §106). Locke bu krallıklara "commonwealth" ve "hükümet" der halbuki daha önceki tanımları bir sivil (yani politik) toplumun kuruluşu öncesinde rızayı gerekli görür ve böylelikle bu rejimlerin sivil toplumlar değil devlet olduklarını ima etmiş olur.

96. Locke, II, §86.

97. Aynı zamanda Hobbes ve Locke toplumsal cinsiyet hakkındaki genel geçer fikirlere meydan okumak üzere yönlerini değiştirirler. Hobbes, Amazonların erkeklerin dikkate almak zorunda olduğu bir güç sergilediklerine işaret ederek, babaerkilliğin –erkeklerin üstün kuvvetlerinden hareketle– doğalcı haklılaştırılması karşısında yer alır (*Leviathan* [Londra: Penguin, 1985], s. 254). Ve Locke babaların bütün yaptığının bir parça sperm vermek olduğundan çocukların babalarından çok annelerine borçlu olduğunu yazarak, belki de baba soyluluğun Pitagorcu ve öteki antik gerekçelerine ilk ciddi entelektüel darbeyi indirmiştir (I, §54, §55).

ğildir. "Özgür erkekler/insanlar" ve "kurtuluş"a ilişkin göndermeler bulunmakla birlikte, bunları özellikle hevesli bir eril özerklik arayışı ya da toplumsal uylaşımların reddinin semptomları olarak görmek çok aşırı bir yorum olur. Aslında Locke'un, üzerinde kafa yorduğu kadarıyla, babaerkil aileye ilişkin söyledikleri pekâlâ politik alanı cinsel tahakküm metaforlarından temizlemenin bir aracı olarak da yorumlanabilir. Locke, ailede, özel hayatta cinsler arası eşitsizliğin kabul edilebilir olduğu ama bunun politik toplumdaki eşitsizliğe uzatılamayacağına işaret etmektedir. Kadınlara on yedinci yüzyılda seçme ve seçilme hakları verilmemiş olmakla birlikte, Locke'un yazılarında böyle bir ihtimali dışlayan hiçbir şey yoktur. Locke'un aileyle politik toplumu karşı karşıya koyuşu on altıncı yüzyıl toplumsal sözleşme teorisyenlerinin Aristocu düz-değiştirmeci [synecdochal] organikçiliğine meydan okur. Ailedeki eşitsizlik, politik toplumdaki eşitsizlik anlamına gelmez (ya da bunu gerektirmez).[98]

Locke'un ve öteki rızaya dayalı aidiyet teorisyenlerinin daha ciddi bir sorunu, bu rızanın "ikinci kuşağın" yükümlülükleri açısından ya da kurulduktan sonra bir politik topluma katılmayı isteyebilecek olan biri açısından ne anlama gelebileceği konusundaki sessizlikleridir. Locke, "çoğunluğun iradesi ve belirlenimi" ile yönetilecek bir politik toplumun kurulması açısından istisnasız rızayı gerekli görür.[99] Bu önerme bu haliyle, muhtemelen yönetilecek olan daha son-

98. Locke şöyle yazar: "Ama ortak bir Çıkarları olsa bile kavrayışları farklı olan Koca ve Karı kaçınılmaz olarak bazen farklı iradeler de ortaya koyacaktır; son belirlenim, yani Kural Koyan, bir yerde bulunmak zorunda olduğundan bu doğal olarak daha muktedir ve kuvvetli olan Erkek olacaktır. Ama ortak Çıkar ve Mülk sağlandıktan sonra Kadın Sözleşme gereği tam ve özgür mülk edinme Hakkına kavuşur ve o zaman Karı ve Koca eşit haklara sahiptir" (II, §82). Çeşitli yorumlar için bkz., Lorenne M. G. Clark, "Who Owns the Apples in the Garden of Eden?" *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche,* Lorenne M. G. Clark ve Lynda Lange, der. (Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 1979), s. 16-40; Alison Jagger, *Feminist Politics and Human Nature* (Sussex: Harvester Press, 198 3), s. 28-30; Linda Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (New York: Columbia University Press, 1986).

99. Locke, II, §96. Hobbes şöyle yazar: "Bir *Commonwealth,* çok sayıda erkek *herkesle birlikte herkesi Bağlayıcı* bir biçimde bir *Erkeğe* ya da bir *Erkekler meclisine* herkesin Kişiliğini *Temsil etme Hakkı* verdiğinde, *Kurumsallaşmıştır* denir." *Leviathan,* s. 228.

raki üyelerin yükümlülüklerini açıklayan ilkeyi dillendiriyor gibidir. Locke'un yükümlülüğün şartı olarak rıza teorisi, hatta bir örtük rıza teorisi bir iç tutarlılığa kavuşturulabilir.[100] Dolayısıyla ben bu eleştiri çizgisini terk etmek istiyorum. "Bir sonraki kuşağın" örtük rızasındaki sorun, aksi halde hiç tartışmasız olan üyelerin yöneten egemene itaati koşulunu gizemli bir hale getirmesi değildir. Sorun, Locke'un politik aidiyet koşullarını politik yükümlülük koşullarından ayırmasından gelir. Locke'un argümanında, İngiltere'de yaşayan herkesin İngiliz egemene itaat etmesi gerektiği açıktır; ama nasıl bir kişi İngiliz olurken başkasının olamadığı ve kişinin politik statüsü açısından bu İngiliz oluşun (eğer bir anlam ifade ediyorsa) ne anlama geldiği hiç de açık değildir.

Locke, hükümetin kuruluşu ve devamlılığını bir piyasa mekanizmasıyla açıklıyor. Locke'un kurallarına göre, insanların hoşlanmadığı bir commonwealth, bir kuşağın yerini diğeri aldıkça zayıflayacaktır. Erkekler daha iyi olduğunu düşündükleri yasal birime geçme yaşına geldiklerinde, kendilerini tatmin etmeyen hükümetten ayrılacaktır.

> Sahip olunan nimetler sayesinde, herkes için geçerli olan Hükümete itaat *Yükümlülüğü bu nimetlerle başlar ve biter*; öyle ki, Hükümete böyle bir örtük Rıza veren Hak Sahibi ne zaman, Bağış, satış ya da başka bir şekilde, söz konusu Mülkünden feragat eder, gitmekte ve herhangi bir başka Commonwealth'e katılmakta, ya da başkalarıyla, *vacuis lucis*'te, dünyanın boş ve kimsenin mülkü olmayan herhangi bir yerinde yeni bir Commonwealth kurmakta Özgürdür.[101]

Buradaki yer değiştirme kuşaklararasıdır çünkü bireyler bir kere bir politik topluma katılmaya açıkça rıza gösterdikten sonra daha sonraki bir tarihte bu rızalarını geri çekemez.[102] Yemin hayat boyu bağlayıcıdır ve "hükümranlık alanında" doğan herkesin 21 yaşına gel-

100. On yedinci yüzyıl bağlamında örtük rızanın anlamına ilişkin bir yorum için, bkz., benim "The Reasonableness of John Locke's Majority," *Political Theory*, 24 (Ağustos, 1996), s. 423-63.
101. A.g.y., II, § 114.
102. A.g.y., II, § 12 1.

diğinde krala bağlılık yemini etmesi gerekir.[103] Bunun tek istisnası hükümetin yapılmış pazarlığa uygun davranmamasıdır; bu bütün anlaşmayı geçersiz kılan bir olaydır ve toplumu doğa durumuna geri götürür.[104]

Bu noktada yükümlülüklerinden kurtulmuş bireyler kendi aralarında yeni bir politik toplum kurma yönünde bir sözleşme yapacak, mevcut bir egemenin olmadığı dünyanın başka bir parçasına göç edecektir. Belki de bu bireyler, Locke'un öngördüğü politik toplum ister toprak esasına isterse yalnızca bir egemene bağlılık esasına dayansın, sadece sessizce köşelerine çekilecektir.[105] Ya da bu bireyler toplu halde ya da tek tek başka commonwealth'lere katılacaktır. Locke bireylerin politik toplumdan çekilerek başka bir yere taşınabilecekleri ve rıza gösterebilecekleri ihtimaline açık olmakla birlikte, bu ilkelerin hiçbiri mevcut egemenin yeni üyeler kabul etme koşullarını açıklamaz. Locke'un açık rıza biçimindeki aidiyet ilkesi ancak bir çıkış koşuludur. Bu ilke bir uyruk olmaktan vazgeçmenin yolunu gösterir ama kişinin yaşadığı ülkedeki kurallara boyun eğme yükümlülüğünden kurtuluş yolunu göstermez. Dahası, Locke belli bir ülkede kimin ait olacağına ve dolayısıyla kimin toprağa ve politik haklara sahip olabileceğine karar vermenin bir kuralını getirmez. Locke, rızayı çıkışa imkân veren bir aidiyet kuralı olarak formüle ederek, dışlama sorununa tamamen ilgisiz kalır.

Bir birey rıza göstermeyebilir; tamam da bir egemen ne yapar? Locke "herhangi bir başka Commonwealth'e gitme ve ona katılma

103. Kettner, *Development of American Citizens*, s. 18.

104. Locke, II, §90. Locke'un bir krallıktan bir başkasını kurmak üzere çekilen insan grupları tarihi, rıza yaşından küçük bir grup insan, aynı ya da farklı politik toplumlarda, şimdiki yaşadıkları topluma açıkça rıza göstermeyeceğine ilişkin geleceğe yönelik işaret vermedikçe, hayat boyu geçerli yemin koşulunu karşılamaz. Bu insanların, yeni bir politik toplum kurmaya yetecek sayıda benzer düşünceli birey belli yaşa gelene kadar, rıza vermeyi ertelemesi gerekecektir.

105. Locke hükümetin, o toprağın üyeleri olmayanlar da dahil, toprak parçası üzerinde yasama gücü olduğunu söyler (II, §121). Ama Locke, politik toplumların başlangıcı bölümünde, politik toplumların tanım gereği toprak esasına dayandığını belirtmez (II, §95). Bu görünüşte İngiltere'de oturan 18 yaşındaki erkeklerden oluşmuş bir çetenin, İngiltere'nin ya da yaşadıkları topraklarda egemen olan herhangi bir devletin mülkiyet kurallarına boyun eğmek zorunda kalsalar da, üyelerine çeşitli kurallar dayatacak göçebe bir politik toplum kurmasına imkân verir.

özgürlüğü"nden söz eder ama bir egemen rızalarını bildiren herkese aidiyet vermek zorunda mıdır? Belki hayır, ama egemenin reddetme ya da bütün gelenleri kabul etme koşulları ortaya konmamıştır. Bu tuhaf bir boşluktur. Locke'un yaşadığı dönemde başka bir topluluğa ya da idari bölgeye [parish] giriş sorunu çıkış sorunundan daha baskındı ama görüyoruz ki bu soruna hiçbir politik çözüm önerilmemiştir.

A. C. Beier on altıncı ve on yedinci yüzyıl Britanya politik düşüncesinde yurtsuzluğun önemine dikkat çeker[106] ama Locke bariz bir biçimde bu özel bağlamın dışında kalmıştır. Çağımızdaki uluslararası göç kısıtlamalarına benzer bir biçimde, bir idari bölge, il ya da ilçeden bir diğerine göçü engelleyen yasalar kişinin önceki yerleşim yerinden çıkışına değil, bir yere giriş yapan yeni gelenin yasal statüsüne dikkat edilmesine neden olur:

> 1388 tarihli bir yasa efendilerinden ayrılan hizmetçiler, bedensel özrü olmayan göçmenler, dilenciler, üniversite öğrencileri ve yurtdışından geri dönen kişiler için pasaport ya da "teminat mektubu" şartı getirmiştir... Tudor ve Stuart yönetimleri... kamu düzenini sağlama kaygıları yüzünden... bu şartları korumuştur.[107]

"Yurtsuzlar" doğdukları idari birimden dışarı çıkamazdı:

> Amaç dışarıya [İngiltere'nin diğer bölgelerine] dağılmasınlar ve, orada burada dilenerek, hem kente hem de kırsal kesime rahatsızlık vermesinler... Eğer yasanın kendilerine sağladığı bu imkânı reddedecek ve dışarıya giderek aylak hayatlarını sürdürmeye çabalayacak olurlarsa, o zaman onları bekleyen... evdeki cömert destek yerine... dışarının ağır cezaları ve adaletin kırbacıdır.[108]

---

106. *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560-1640* (Londra ve New York: Methuen, 1985), P. xx.
107. A.g.y., s.154.
108. William Harrison, *The Description of England* (1587; yeni basım. Ithaca: Cornell University Press, 1968), s. 181. Aylak takımından duyulan kaygı elbette iç göçten, İngiltere topluluklarının öteki bölgelerden gelenleri nasıl karşılayacağından duyulan kaygıdır: "Değerli insanlar yurtlarını hep birlikte korur ve kendilerine yer kalmadığından şikâyet ederek Fransa, Almanya, Berberi, Hindistan, Moskova ve hatta Kalküta gibi başka ülkelerde yaşamayı istemez." (A.g.y., s. 182).

"Kişinin yurtsuzluktan suçlu bulunması durumunda" verilen standart ceza şudur: "Hemen ağır kırbaç cezasına hükmedilecek ve sağ kulak memesi bu sefil hayatın bir işareti olarak kızgın demirle bir inç çapında dağlanacaktır."[109] Üçüncü kez suçlu bulunması halinde ise ceza ölümdür. Bu Poor Laws [Yoksul Yasaları] on yedinci yüzyıl boyunca değişmeden kalmıştır. Christopher Hill'in açıkladığı gibi, "1676 ile 1688 arasında nüfusunun yüzde altmışı ortadan kaybolan Claywroth, Nottinghamshire'da bu yasanın etkileri yaygın olarak hissedilmiş olmalıdır."[110] Hill'e göre, "bu köyler tipik olmayabilirler ama mülksüzler söz konusu olduğunda bir göçebe toplum yapısı vardı. Francis Quarles boşuna yoksulların çocuk yapmaktan korktuklarını söylemiyordu."[111] Marx da benzer noktalara işaret eder:

> İmalat ekonomisinin devreye girmesiyle eşzamanlı olarak ... feodal sistemin dağılmasıyla bağlantılı... bir yurtsuzluk dönemi yaşandı... Bu yurtsuzların sayısı o kadar çoktu ki, örneğin, İngiltere kralı VIII. Henry bunların 72.000'ini astırmıştı...[112]

Locke kuşkusuz bütün bunların farkındadır. Gezgin yoksullar sorunu onun zamanında azalmamıştı ve 1697 yılında bir Ticaret ve İşletmeler Müfettişi olarak Locke ilk kez Elizabeth döneminde gündeme getirilen bir planı onaylamıştı. Locke, "yurtsuz aylaklara daha etkili yaptırımların" uygulanmasını önerir; buna göre, "bir geçiş

---

109. Christopher Hill, *Reformation to Industrial Revolution* (Middlesex: Penguin, 1969), p. 185.
110. A.g.y., s. 41.
111. A.g.y., s. 60. Ogg da bu anlatımı destekler: "...günümüz İngiliz toplumunun büyük bir kesimi akla yatkın bir biçimde nüfusunun çoğunun darağacında can vereceğini düşünemez ama geçmişte bu, bazı sınıflar için, bir varsayım olmaktan öte kesin görülürdü." *(England in the Reigns of James II and William III,* s. 101-2).
112. *German Ideology* (Moskova: Progress Publishers, 1976), s. 77. Editörün notuna göre, Marx kaynak olarak Harrison, *Description of England*'ı gösterir. Harrison kendi kaynağı olarak Girolama Cardano (1501-76) adını verir. Cardano, Edward VI'nın bir yıldız haritasında, kendi kaynağı olarak Bishop of Lisieux'dan bahseder. Harrison'ın *Description of England* kitabının modern baskılarındaki editör ise "Rakamların açıkça şişirilmiş" olduğunu yazar (Harrison, s. 193, not 8). Ama yine de on altıncı yüzyılda yersiz yurtsuzlara verilen cezalar Harrison'ın Cardona'yı inanılır bulacağı kadar şiddetliydi.

belgesi olmaksızın bağlı olduğu idari birimin dışına çıkarak liman kentlerinde dilencilik yapan on dört yaşın üzerinde ve elli yaşın altındaki, zihinsel ve bedensel bakımdan sağlam bütün erkekler... bir sonraki limana gönderilecek, majestelerinin gemileri oraya ya da yakınlara gelip de onları üç yıl sıkı disiplin altında çalıştırmak... eğer izinsiz karaya çıkarlarsa kaçak muamelesi yaparak cezalandırmak üzere alana kadar ağır işlerde çalıştırılacaktır." Bu geçiş izinleri Locke'un "kim ki bir sahte bir geçiş belgesi düzenler, ilkinde kulaklarını kaybedecek... ikincisinde ise... plantasyonlara sürülecektir" tavsiyesiyle bir kere daha önem kazanır.[113] Locke, bir yanda, göç sorununun hareketi sıkı bir denetim altına almanın tek yolunun insanları denizde tutmak olduğunu önerecek kadar içinden çıkılmaz hale geldiğini kabul eder. Ama öte yandan Locke'un aidiyetle ilgili politik teorisi somut göç sorununa karşı tamamen ilgisizdir. Locke'un yükümlülük anlatımı açısından araçsal olan aidiyet teorisi İngiltere'deki göç hareketinin ortaya çıkardığı ne tarihsel ne de dönemsel sorunlara adil bir çözüm getirir.

H. HEGEL'İN POLİTİK AİDİYET TEORİSİ

Brubaker liberal politik teorinin aidiyet sorunuyla yeterince ilgilenmediğini söylerken[114] haklıdır ama bütün modern politik teori "liberal" değildir. Özellikle Hegel, devletin yeniden üretiminde yurttaşlığın işlevi kadar, yurttaşlıkla doğumun ilişkisi hakkında söyleyecek çok şeyi olan bir filozoftur.[115] Aidiyet ve yükümlülüğün koşulu olarak "özel yargı, özel irade ve özel vicdan"ı savunan toplumsal sözleşme düşüncesine[116] karşı Hegel şunları yazar:

113. ("Board of Trade Papers, 1697" aktaran Henry Fox Bourne, *The Life of John Locke,* [1876] c. 2. [Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 19691, s. 379, 380).
114. Brubaker, *Citizenship and Nationhood,* s. 32.
115. Hegel'in içkin olarak bir muhafazakâr milliyetçi olarak nitelenmesinden kuşku duyanlar vardır. Bu konunun tartışması için, bkz., Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Londra, Cambridge: Cambridge University Press, 1972) ve Walter Kaufinarm, der., *Hegel's Political Philosophy* (New York: Atherton, 1970), özellikle Karl Popper ve Avineri'nin makaleleri.
116. *Philosophy of Right,* çev.T.M. Knox, (1821; yeni basım. Londra ve NewYork: Oxford University Press, 1967), §280.

> En önemlisi, aklın yasasının tikel özgürlük yasası tarafından tamamen yok edilmesi ve benim tikel amacımın evrensel amaçla özdeş hale gelmesidir, aksi halde devlet havada kalacaktır. Devlet ancak üyeleri kendi benliklerine dair bir hisse sahip olduklarında gerçek olur ve ancak kamusal ve özel amaçlar özdeş hale geldiğinde istikrara kavuşur.[117]

Hegel'e göre, devletin fiili hale gelmesi ancak işçiler, aile üyeleri, kilise cemaati vb. olarak sivil toplumda insanların çıkarları devletin çıkarlarıyla özdeş hale geldiğinde vuku bulur. Locke'un aksine, Hegel yola bireylerin toplu rızasıyla ilişkili olarak politik toplumların oluşumunu kavramlaştırarak ya da halihazırda mevcut devletlerde bireylerin hareketlerini teorileştirerek çıkmaz. Hegel politik aidiyet sorununu ayrı devletleri mümkün kılan temeldeki mantıkla içkin olarak bağlantılı bir şey olarak görür. Hegel'e göre, politik toplumların çokluğu bizatihi kavramsal olarak bireylerin bu toplumların üyeleri haline gelme biçimleriyle bağlantılıdır.[118]

Hegel kendi devlet kavramının katılıma değil, aidiyete gönderme yaptığını ısrarla belirtir ve şunları yazar: " 'Halkın egemenliği' fikri 'yakın dönemli' kullanımıyla bir monarşide var olan egemenlikle zıt anlamdadır."[119] Hegel katılım teorilerinin hayati bir özelliğini oluşturan temsil sorununun bu yöndeki anlatımına karşı çıkar. Hegel'e göre, bu yanıltıcıdır çünkü bir "halk" bir aidiyet örgütlenmesi olarak devletin varoluşuna bağlıdır:

> Monarşideki egemenliğe karşıt anlamda halk egemenliği çılgın bir 'halk' [Volk] fikrine dayanan kafa karıştırıcı nosyonlardan biridir. Monarşiyle kaçınılmaz olarak ve doğrudan birlikte düşünülen monark ve bütünle eklemlenme olmaksızın, halk artık bir devlet değil, şekilsiz bir kitledir.[120]

---

117. A.g.y., §268 eki.
118. Hobbes ve Locke bireyle tikel bir politik toplum arasındaki ilişki sorunu üzerinde durur. İkisi için de, politik toplumlar arasındaki ilişkiler doğa durumunu yansıtır ve bu yüzden de mevcut çerçevede çözümsüzdür (Hobbes, *Leviathan*, s. 187; Locke II, §145).
119. Hegel, *Philosophy of Right*, §2 79.
120. A.g.y.,

Burada söz konusu olan, önce bir monark ve sonra bir halk mı olacak yoksa tersi mi konusunda bir tavuk-yumurta anlaşmazlığı değildir. Hegel'in işaret ettiği nokta, toplumsal sözleşme düşüncesinin bireysel katılım üzerinde durması ve bunun her şeyden önce bireylerin belli bir topluma katılımını mümkün kılan şeyi, yani aidiyet sorunlarını göz ardı etmesidir. Hegel insanların kimliklerini güvence altına alması açısından bir monarkın gerçek bir devlet için zorunlu olduğunu savunur. Eğer " 'halk' içkin olarak gelişmiş, sahiden organik bir bütünlük olarak tasavvur edilirse, o zaman egemenlik bütünün kişiselliği olarak var olacak ve var olan bu kişisellik somut varoluş içinde, monark kişi olarak, kendi kavramına yeterli olacaktır."[121] Hobbesçu Leviathan bir "yapay", metaforik kişiliktir, oysa Hegelci egemen bir "gerçek varoluş"a sahiptir. Bu formülasyon, diyelim, bireylerin her şeyden önce egemene rıza göstermesine neden olan hayatlarını korumaktan vazgeçmesini gerektiren zorunlu askerlik hizmetinin paradokslarını ortadan kaldırır. Devlet bir kişiliktir. Bu kişiliğin bir parçasını oluşturanlar eğer o bünye, o kişilik savaşta yok edilirse, Aristocu ölü bedenin kolu gibi, yok olup gidecektir. Hegel'e göre, askerlik kişinin kimliğini korumak için zorunludur çünkü her birey devletin kişiselliğine organik olarak bağlıdır.[122]

---

121. A.g.y.

122. Hegel'in eserlerinin İngilizce çevirilerinde 'bireysellik', 'kişilik' ve 'kimlik' yaygın olarak bağlantılıdır. Hegel'in 'Individualität' ve 'Einzelheit' sözcüklerinin "kimlik politikası" öğrencilerinin kullandığına benzer 'kimlik' anlamı vardır. Hepsi bir birey ya da bir kolektiflik için bir grup tasarısı anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır (örn., §7, §126, §259 ek, §271, §280). Einzelheit için bu "bireylik" ya da daha iyisi "bir-lik" karşılığı, ötekilerin varlığını bütünüyle gözardı eden ve bir devletin durumuna ilişkin bir şey anlatmayan 'bireycilik'le hiçbir biçimde eşanlamlı değildir. Bu nedenle, Hegel'in 'Individualität' sözcüğü kimlik konusundaki çağdaş Anglo sorunları yansıtır. Yukarıdaki tümcede 'Individualität' yerine 'kimlik/özdeşlik' koyduğunuzda anlam yaygın kullanımıyla ve Hegel'in çerçevesiyle tutarlı olacaktır ancak 'Individualität' burada 'kimlik" ya da 'Identität'e göre daha iyi bir etimolojik konumdadır. 'Individualität' Latince *indiudiuus*'tan gelir ve bölünemezlik anlamına geldiği gibi ilişkisel bir çerçeveye uygundur. 'Identity' ise Latince *idem*'den gelir ve anlamı 'aynı'dır ve Hegel'in Identität'i anlamındadır. (Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, 4. basım. [New York: MacMillan, 19661. s. 160, 304).

Tikel bir kişinin nasıl devletle kararlı bir bağlılık noktasına eriştiği, bedenle ilişkisi içinde varlığını sürdüren bir el haline geldiği sorusuna Hegel, Locke'tan çok daha inandırıcı bir yanıt verir. Hegel'e göre, kişiyi politik bir örgütlenmeye bağlayan şey rıza değil, doğumdur. Bu bağlantının anahtar bileşeni ise evliliktir: "Evlilik ve özellikle tekeşli evlilik, bir topluluğun etik hayatının dayandığı mutlak ilkelerden biridir. Bu yüzden evlilik tanrılar ya da kahramanlar tarafından devletlerin kuruluş anlarından biri olarak tarihe geçer."[123] Doğum, devlet bağlılığı, evlilik ve sözleşmeyle yaratılmış varlık biçimleri arasındaki paralellikler ve farklılıkların parlak bir anlatımını sunan Hegel, evlilik ve sözleşme gibi belli uğrakları seçim ve olumsallık başlığı altında inceler ama ona göre doğum, etik-yasal bir ilişki olarak evlilik ve devlet aidiyeti, zorunluluk ve belirlenim uğraklarıdır. Hegel'e göre, sözleşme ilişkileri eşitler arasında vuku bulur ve "bir kökendir; evlilik bile sözleşmeyle olur."

> Ama devlet söz konusu olduğunda durum farklıdır; bireyin kendini devletten ayırmak gibi bir keyfi iradesi olamaz çünkü biz zaten doğumla birlikte devletin yurttaşlarıyız... Bir devlete girme ya da devleti terk etme izni devlet tarafından verilir; demek ki bu bir bireyin keyfi iradesine bağlı bir mesele değildir ve dolayısıyla devlet sözleşmeye dayanmaz, zira sözleşme keyfiliği önvarsayar.[124]

Kişi canının istediğine göre şu ya da bu sözleşmeye karar verebilir ama, Hegel'e göre, kişinin bir devlete (doğumuyla) ya da bir gerçek evliliğe girişinde durum farklıdır. Yurttaşlık kadar evlilik de devletle birliktelikleri sayesinde sözleşmenin olumsallıklarını aşan ilişkilerdir: "Evlilik... bir etik-yasal (*rechtliche-sittliche*) aşk ilişkisidir ve bu, evliliği aşkın gelip geçici, olup biten ve salt öznel yönlerinden arındırır."[125] Aynı şekilde, bir monarkın (seçilmiş değil) soydan gelen statüsü bir devletin belirlenim biçimini oluşturur. Halk hiçbir zaman seçmediği bir şeyin ardından ne geleceğini tahmin edemez.[126]

123. *Philosophy of Right*, § 167.
124. A.g.y.,
125. A.g.y., §161 ek.
126. A.g.y., §280.

Hegel devletin resmi ideolojisinin başlıca özelliklerini başarıyla göstermekle birlikte, bir bütün olarak bakıldığında, anlatı tutarlı değildir. Karşılıklı olarak söylemsel ilişkileri oluşturan zıtlıkları göstermek bir şeydir ama birbirini dışlayan iki konumun da aynı anda doğru olduğunu iddia etmek tamamen farklıdır. Hegel evliliğin tam anlamını devlet tarafından tanınması sayesinde kazandığını kabul etmeye hazır değildir; evliliğin nesnelleşmesi için bir biyolojik temelin, başka yerde politikayla hiçbir ilişkisi olmadığını söylediği bir temelin gerekli olduğunu da iddia eder. Ama bu biyolojik ilişki çiftleşen hayvanları birbirine bağlayan şeyden farklı değildir. Hegel somutlaşmış içtepilerden kaynaklanan duyguları salt refleksler, bilinçsiz, kaba ve, başka yerlerdeki cinselleştirilmiş metonimileriyle paralellik içinde, dişil olarak küçümser.[127] Evliliğin nesnelleşmesine imkân veren doğal, kan bağlarına ve evliliği seksten ayıran etik niteliğe eşit ağırlık veren Hegel zamanının (ve zamanımızın) ideolojik havasını doğru bir biçimde ortaya koyar. Ama yaygın fetişlerin çok iyi bir betimlenişiyle, bu karşıt anlamları oluşturan temel dinamiklere dikkat çeken bütünlüklü bir anlatı arasında fark vardır.

Hegel, evliliğin biyoloji sayesinde belirleme biçimleriyle bu ilişkinin politik ve etik boyutlarını uzlaştırmaz. Başka eleştirmenlerin de dikkat çektikleri gibi, kadınlar Hegel'in diyalektiğindeki çözülmemiş terimdir,[128] ve evliliğe belirleyici bir özellik verdiği sanılan kan bağları yüzünden Hegel'in devletinin ebediyen dışında kalır. Kelly Oliver'ın tespit ettiği gibi, "O halde, aile hem akılcı ahlâki yargılara meydan okuyan hem de akılcı ahlâki yargı doğuran, hem devlete kafa tutan hem de devleti doğuran çelişkili bir konum-

127. A.g.y., §166 ek.

128. Benjamin Barber, "History's Owl, Spirit's Phoenix and the Incoherence of Dialectics in Hegel's Account of Women," *Political Theory 16* (Şubat, 1988), s. 5-28; Kelly Oliver, "Antigone's Ghost: Undoing Hegel's *Phenomenology of Spirit*, *Hypatia 11 (1)*, (Kış, 1996), s. 67-90. Luce Irigaray şöyle yazar: "[Hegel'in] sisteminin en zayıf halkası aile içinde tin ve hak yorumunun düzeyi olduğunu söyleyebiliriz. Her zaman her farklılaşmamış birliği dağıtmaya çalışan Hegel aileye gelince bireylerin tikeller olarak haklarını kaybettiği bir töz demenin ötesine geçememiştir" ("The Necessity for Sexuate Rights," *The Irigaray Reader*, der. Margaret Whitford (Oxford, Cambridge: Blackwell, 1991), s. 198.

dadır."[129] Öteki Hegelci zıtlar için mümkün olan kolay çözüm yolu burada söz konusu değildir çünkü Hegel kan esasına dayanan aile bağlarıyla etik taahhütlerden destek alan politik bağların karşılıklı olarak birbirini dışladığı konusunda çok kararlıdır. Çelişki, Hegel'in ikisinin de nihai ve temel olduğunu iddia ettiği iki biçim arasında olduğu kadar, ailenin kan bağlarını aynı anda hem küçümsemesi hem de kutlaması arasındadır.

Hegel heteroseksüel ilişkilerin üç biçimini kabul eder. Cinsellik ya salt fiziksel arzu ya da aşk meselesidir (bunların ikisi de olumsaldır ve bu yüzden devlet için uygun değildir) ya da cinsellik bir evlilik ilişkisinde var olur.[130] Hegel'e göre, devletin gözetimi altında imzalanan bir sözleşme olması ya da bir çiftin aşkı yüzünden değil, "duyguları asli birliği oluştursa bile bu birliğin nesnelliği olmadığı için" evlilik ilişkisi belirlenimli ve nesneldir. Bir evliliği evlilik yapan çocuklardır: "Böyle bir nesnelliği ebeveynler ilk çocuklarıyla elde eder, birliklerinin tamamen nesnelleştiğini çocuklarında görebilirler."[131] Hegel *Phenomenology*'de benzer bir şey söyler: "Bu ilişkinin fiili varoluşu kendi içinde değil çocuktadır; çocuk, var oluşuyla bu ilişkiyi meydana getiren ve bizatihi bu ilişkinin içinden geçtiği bir 'öteki'dir; ve kuşaklar boyunca bu karşılıklı yer değiştirmenin millette kalıcı bir temeli vardır."[132] Dolayısıyla, devletin kurucu bağını oluşturan evli bir çiftin arasındaki bağ doğumla ve millet –burada büyük bir aile gibi görünen bir millet– içindeki rolüyle gerçekleştirilir. Bu anlatımda etik evlilik bağının kanıtı ve vücut bulması devletin tanıması değil, kaba doğum gerçeğidir. Doğum, Hegel'in başka bir yerde tam yurttaşlığın başarılması için reddedilmesi gerektiğini söylediği kan bağlarıyla bir ilişki oluşturur; bu Antigone'nin dişil doğası yüzünden kavrayamadığı bir derstir.[133]

129. Oliver, "Antigone's Ghost," s. 70.
130. *Philosophy* §167, §168.
131. A.g.y., §168 ek.
132. *Phenomenology*, s. 273. Hegel *Philosophy of Right*'ta benzer bir iddiada bulunur. "Yeni bir ilkeye geçişi olarak ailenin genişlemesi dış dünyada bazen bir halk, yani bir millet haline gelene kadar barışçı genişlemesidir, o halde ortak bir doğal kökeni vardır ya da bazen bir büyüğün etkisiyle ya da ihtiyaçların ve bu ihtiyaçların karşılanmasındaki karşılıklılığın bağıyla gönüllü bir birlik olarak dağınık aile grupları bir federasyon çatısı altında toplanır" (§181).
133. *Phenomenology, s.* 274-75.

Hegel'in tam da "Sivil Toplum" bölümüne geçerken anlattığı ailenin sivil topluma gelişmesi[134] "tarihi" birçok bakımdan Locke, Hume ve Rousseau'nun anlatımlarıyla ortaktır.[135] Fark, Hegel'in diyalektiğinin açık olarak ailenin yasal yönünü kabul etmesinden gelir. Hegelci evlilik ontolojik bir doğal ilişkiyi aşar. Ama aynı zamanda aile, etik toplulukla karşıtlık içinde, doğal, salt varoluştur: "Doğal ben-bilgisi olarak, etik hayat [karı koca ilişkisi] temelinde değil doğa temelinde benlik bilgisi, sadece tinin hayatını temsil eder ve bir şahısta örneğini verir, fiilen gerçekleşmiş tinin kendisi değildir."[136] Çiftleşen ve üreyen erkek ve kadın, kontrol edemedikleri doğal ilişkilerin seline kapılmıştır. Hegel, doğal olarak cinsellikle politik olarak cinsellik karşıtlığı koyarak, heteroseksüel tekeşli evliliğin doğal olduğu ve evliliğin de bunun politik sonucu olduğu görüşünü yeniden dile getirir. Judith Butler haklı olarak böyle ikilikleri, bizatihi keşfetmeyi vaat ettikleri sonuçları ürettikleri için eleştirir. "Konu-olarak-cinsellik, kültürel-anlamlandırmanın-aracı-olarak-cinsellik... doğa/kültür ayrımı ve bu ayrımın desteklediği tahakküm stratejileri için doğallaştırılmış bir temel olarak iş gören söylemsel bir oluşumdur."[137] (Kuşkusuz, Hegel örneğinde, kategorilerinin basitçe tespitler değil, söylemsel tahakküm stratejileri olarak hizmet gördüğü suçlaması ona yapılacak en büyük övgüdür.)

134. Hegel'in "sivil toplum"u (bürgerliche Gesselschaft) hükümet kurumlarını da içine alır.

135. Locke "ilk toplum karı ve koca arasındadır..." der ve sonra bunun nasıl "politik toplum"a evrildiğini gösterir. Hume şunları yazar: "İyi ki, çareleri uzak ve belirsiz olan bu gereklilikler mevcut ve bariz bir çaresi olan başka bir gereklilikle birleşir ve bu haklı olarak insan toplumunun ilk ve kökensel ilkesi olarak görülebilir. Bu gereklilik cinsler arası doğal iştahtan başka bir şey değildir." Ve Rousseau şöyle yazar: "Bütün toplumların en eskisi ve tek doğal toplum ailedir... Aile bu yüzden belki de politik toplumların ilk modeli olarak görülebilir." "Eşitsizliğin Kökenleri" makalesinde Rousseau'nun çizgisi Hegel'inkine en yakın noktasına gelir ancak Rousseau'nun ailesi insan eseridir –bir doğa durumunda fark gözetmeden çiftleşen yabanıllar arasındaki biyolojik üremeyle karşıtlık içindedir– ve ailenin kuruluşu yasalara değil, kültür ve ahlâka yapılan müphem göndermelerle açıklanır (Locke, *Treatise,* II, §77; Hume, *A Treatise of Human Nature* [New York: Dolphin Press, 1961], s. 438; Rousseau, *The Social Contract* [New York: Penguin Books, 1968], s. 50).

136. *Phenomenology,* s. 474.

137. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 199 3), s. 3 7.

Son tahlilde, ve tutarsız bir biçimde, Hegel'in felsefesinde kadın ve erkek aynı doğaya indirgenebilen özne konumlarıdır yalnızca, halbuki aynı felsefe başka konularda böyle bir indirgemeyi tamamen etkisizleştirmiş ve aşmıştır. Bir bütün olarak Hegel'in eserlerinde etik ilişkilere doğal ilişkiler karşısında tanınan sistematik öncelik, sıra aileye geldiğinde yerini kadınları politika dışı tutmanın haklı gösterilmesini amaçlayan kadın düşmanı bir dizi gelişigüzel açıklamaya bırakır. Bir bütün olarak bakıldığında, politik toplumda üyeliğin doğum ve evlilikle ilgili bir şey olduğunu görürüz ama bunların temeli olarak Hegel'in çabucak doğaya yönelmesi bu düzenlemelere ilişkin daha dikkatli bir anlayışı bulandırır. Hegel, politik toplumların yeniden üretilmesinde "doğa"nın rolünü evrensel, zorunlu ve tarih dışı görerek, türlerin yeniden üretimiyle tikel bir politik toplumun kuşaklararası niteliği arasındaki farklılığı açıklamakta yetersiz kalır.

İ. HEGEL'İN VE DURKHEIM'IN "DİNSEL" AİDİYET MODELİ

Özgün olarak dinsel kurumlar evlilik ideolojisi ve evlilik pratiklerinde büyük bir rol oynamış olmakla birlikte, şimdiye kadar iki neden yüzünden bu konuyu göz ardı ettik. Birincisi, ailedeki rol, milliyet, etniklik ya da ırk bağlılıklarının aksine, dinsel kimlik bağlılığı çok farklı bir yolla, politik toplumlara aidiyetin getirdiği doğum başvurularıyla (doğrudan yeniden üretimlerinden çok) diyalektik bir gerilimden doğar. Bu yüzden, dinsel aidiyetin bir anlatımına girişmeden önce politik toplumlardaki aidiyetin dinamiklerini açıklamaya başlamak en iyi yol görünüyordu. İkincisi Hegel ve Durkheim neyin bir din sayılacağına ilişkin çok farklı anlayışlara sahiptir ve dinlerle politik topluma aidiyet kuralları arasındaki ilişki üzerine Durkheim'ın ve Hegel'in görüşlerini, bu noktada kısa da olsa, kıyaslayarak din konusunu araştırmaya girişmek anlamlı görünüyordu.[138]

138. 6. Bölüm'de din ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

Hegel'in eserleri politik toplumla din arasındaki dinamik hakkında ima yollu olarak sorular ortaya atarken, Emile Durkheim'ın *Elementary Forms of Religious Life* [1912] kitabı bağlamında bu sorular çok daha açıktan sorulmuş ancak çözümsüz bırakılmıştır. Hegel dinlerin ahlâk ve hakikat doktrinleri içerdiğine ama bunların soyut kaldığına inanır. Ancak devlet bu fikirleri kurumsallaştırdığında bunlar dünyevi ve fiili hale gelir. Kilisenin yeminleri,

> evlilik bağında olduğu gibi, din yoluyla en derin olumlanmasını bulan *duygu* yayılması ve yükselmesini gerektirir. Ancak etik bağlar özünde fiili akli düzen içindeki bağlar olduklarından, ilk şey bu düzen içindeki ilgili hakları olumlamaktır. Kilise tarafından bu hakların tanınması ikincildir ve meselenin sadece iç, kıyaslamalı olarak soyut yanıdır.[139]

Din kiliselerin söylemidir ve dinin ürettiği etik bağlar, Hegel'e göre, ancak devletin bunları tanımasıyla somutluk kazanacaktır. Hegel'in dini soyut olduğu kadar aşkındır da. Müzik fikri bir orkestra için ne ifade ediyorsa din de tikel bir devlete (evlilikten doğanlar da dahil) aidiyet kuralları için odur. Müzik, notalar yanında bu notaları çalacak müzisyenleri de gerektirir; aynı şekilde din de doktrin ve müminler gerektirir. Aksi halde rasgele bir müzisyenler grubu olacak insanları bir orkestra yapan örgütsel kurallar ve şef, manevi tatmin açısından birbirine hiç benzemeyen insanlardan tutarlı bir bütünlük yapan devlete benzer.

J. DURKHEIM: BİR "DİN" OLARAK POLİTİK TOPLUM

Hegel'e göre din uzak, gerçeküstü, her yerde ve hiçbir yerde olan ilahi bir tin olan bir hakikat tarafından güdülenirken, Durkheim dini tikelliğini olduğu haliyle dışa vuran bir toplumun somut pratikleriyle her zaman zaten özdeş bir şey olarak tanımlar. Yani, Hegel'de din diyalektik bir esinlenme ve bir politik toplumun temeli olarak var olurken, Durkheim'da din o politik toplumun kendisidir; bunun nedeni bütün politik toplumların o toplumların ayrılmaz bir

139. *Philosophy of Right* §270.

parçası olan ayrı örgütlü dinlerinin olması değil, yeniden üretimleri açısından politik toplumların aldığı kapsama ve dışlama biçimlerinin Durkheim'ın kutsal ve cismani arasındaki bir zıtlık dediği şeyi gerektirmesidir. Dolayısıyla, Hegel dini politik toplumdan başka bir şey olarak görürken, Durkheim dini tikelliği içinde bir (politik) toplumu oluşturan kutsal/cismani ayrımları olarak tanımlar. Ama hikâyenin tamamı bu değildir.

Elementary Forms of Religious Life'da, dinin aynı zamanda kuşaklararası bir varlık biçimi olduğu da savunulur. Durkheim *Elementary Forms*'un girişinde "dinsel hayatı" kutsal/cismani ayrımları için konmuş kurallardan oluşmuş bir şey olarak tanımlar. Rakip din tanımlarını –belli başlıları "sihir", "batıl inanç" ve "sahte bilim" olmak üzere– test ettikten sonra Durkheim şu sonuca varır:

> İster basit ister karmaşık olsun, bilinen bütün dinsel inançların ortak bir niteliği vardır: Dinler insanların aklına gelen, somut ve ideal, her şeyi, genelde *cismani* ve *kutsal* (*profane, sacre*) olarak çevrilebilecek iki ayrı terimle ifade edilen iki sınıf ya da karşıt grup halinde tasnifini önvarsayar.[140]

Durkheim daha sonra bu terimleri tanımlar:

> Kutsal şeyler yaptırımların koruduğu ve ayrı tuttuğu şeylerdir; cismani şeyler ise bu yaptırımların uygulandığı ve birinciyle arasına belli mesafe konması gereken şeylerdir. Dinsel inançlar, hem birbirleri hem de cismani şeyler karşısında, savunduğu kutsal şeylerin ve ilişkilerin doğasını ifade eden tasavvurlardır.[141]

Bu tanımlara göre, Teksas'ta üniversitelerarası bir futbol maçından bir IBM iş toplantısına kadar çok çeşitli pratikler bir "din" olabilir çünkü ikisi de ritüel sertlik ve güç gösterisi pratikleri için kabaca araçsal olan pratiklerden oluşur. Ne var ki, Durkheim "ilksel", "totemik" dini incelerken, tanımını o kadar sadeleştirir ki, din yalnızca ve kesinlikle belli bir grup ya da toplum türünün kuruluşu ve

140. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, çev. Joseph Swain (New York ve Londra: Free Press, 1965), s. 52.
141. A.g.y., p. 56.

sürdürülmesiyle ilişkisi içinde var olur: "Eğer din toplum için vazgeçilmez olan her şeyi doğurmuşsa, bunun nedeni toplum fikrinin dinin ruhu olmasıdır."[142] Göreceğimiz gibi, Durkheim'ın din tanımı kuşaklararasılığın daha genel bir anlatımına dönüşmüştür. Durkheim kutsal/cismani pratikler ve grup hayatı ararken, bir dinsel toplumun anahtar niteliği olarak kuşaklararasılığı (yani, toplumu) bulur. Durkheim kuşaklararasılık hakkında toplumsal olarak üretilmiş fikirlerin ayrıntılarına –bir "din"in aidiyet kurallarına– ışık tutar. Durkheim, toplumların yeniden ürettiği kuşaklararası ilkelerin biçimini sorgularken, kutsal/cismani ayrımlarının başlıca amacı olarak görülen kapsama ve dışlama kurallarını sorun haline getirir.

Toplum atalarımız hakkında fikir sahibi olmamızı sağlar; genelde atalarımızın olması bile toplumlara bağlıdır. Durkheim bizi –kendileri de tikel bir "aile" ya da "kabile"de, aidiyetin mikro pratiklerinde yeniden üretilen– toplumların hangi yollarla kuşaklararasılık kavramlarını ürettiği üzerinde düşünmeye çağırır. Bu din "şimdi gözlemlenebilir olan ve hatta, çok büyük bir ihtimalle, her zaman var olmuş olan en ilksel dindir. Aslında bu bir kabile temelindeki toplumsal örgütlenmeden ayrı düşünülemez."[143] Durkheim, dinin "bir kabile temelindeki toplumsal örgütlenme" olduğunu yazarken, dinlerle toplumlar arasında bir benzerlik kurmuyor, gerçekte bir dini politik bir toplum olarak tanımlıyor. Yani, kabileden, monarşilere ve cumhuriyetlere kadar, dünyevi, cismani iktidar ve otoriteyle kuşanmış birçok toplum kabile ya da kan bağı kurallarına dayanan aidiyet yapıları üretir. Başka bir ifadeyle, Arunta gibi modern Fransa da Durkheim'ın din tanımına uyar.

Dinsel ilişkileri politik ilişkilerden ayırmak yerine Durkheim iki gruplaşma biçimini iç içe geçirir. Durkheim'ın kabileleri "dinsel" olarak sınıflandırma kararı ve onlara politik toplumlar demekteki isteksizliği, Clastre'ın tespit ettiği bulgusal [heuristic] şarkiyatçılığa örnek oluşturur. Clastre, bununla iktidarın/gücün kurumsallaştığı mekânlar olarak devletlerle karşı karşıya koydukları "ilkel" kabileleri apolitik olarak gören çalışmalara işaret etmektedir. Durkhe-

142. A.g.y., s. 466.
143. A.g.y., s. 194.

im "modern" Fransa'da "ilkel toplumlar"dakilere benzeyen yapılanmalar görür. Ancak "ilkel" toplumlar Fransa gibi gerçek anlamda "politik" olamaz. Bu toplumlardaki "dinsel" pratiklerin egzotikleştirilmiş mistik havası Durkheim'ın ilgisini çeker ama yine de bunların kendi toplumuyla paralellikleri çok fazladır. Sürekli kurulan benzerliklerin sonucuna bakarsak, Durkheim "dinsel" pratiklerle "politik" pratikleri eşitlemektedir. Paralellik rahatsız edicidir çünkü akla bir dinsel grup olarak Arunta'nın Katoliklere benzediğini getirir. Durkheim Arunta için aidiyet kurallarının Fransa'nın kurallarıyla aynı olduğunu iddia ettiği müddetçe yeni bir rahatsız edici sonuç hemen arkasından gelecektir: Fransa'nın aidiyet biçimi Katolik Kilisesi'nin aidiyet biçiminin bir çeşitlemesidir. Bu ilk bakışta belki kışkırtıcı ama inandırıcılıktan son derece uzak bir tespittir. Fransa gibi seküler politik toplumları tuhaf bir biçimde "dinsel" olarak tanımlamasının nedeni Durkheim'ın politik toplumların da dinler gibi aidiyet kurallarında cismani/kutsal ayrımlarından yararlandığına dikkat çekmesidir. Daha yakından bakıldığında, Durkheim'ın eserleri politik toplumların yeniden üretimleriyle ilişkili kuşaklararası yapıların, özellikle cinselliği ve doğumu kutsallaştırma biçimleri üzerine düşünceleri kışkırtır. Durkheim politik toplumların nasıl bireysel rıza, doğa ya da Geist değil, kan bağı ilişkileri kurduğu ve bu ilişkiler tarafından kurulduğunu gösterir.

Toplum fikrini dinin can evinde yatan bir şey olarak görmek Durkheim'ı "totemik toplum" adını verdiği şeyin yeniden üretilmesini sağlayan olguları irdelemeye sevk eder.[144] Bu dinamiklerin en önde geleni bireysel rıza, bireysel inanışlar toplamı, hatta fiziksel yakınlık değildir. Aksine doğum başvuruları aidiyetin ve dolayısıyla grup sürekliliğinin koşuludur. Bir gruba giriş törenlerini anlatan Durkheim şöyle yazar:

> O an genç adamın öldüğü, artık o kişi olmaktan çıktığı ve hemen yerine başka birinin geçtiği söylenir. O bir başka biçimde yeniden doğmuştur. Uygun seremonilerin, salt simgesel anlamda değil, kelimenin tam anlamıyla ölümü ve yeniden doğumu gerçekleştirdiği hissedilir.[145]

144. A.g.y., s. 107.
145. A.g.y., s. 54.

Doğum totemik toplumlarda ortak atalarca paylaşıldığı düşünülen bir totem sayesinde aidiyetle bağlantılıdır: "Kolektif totem her bir kişinin sivil statüsünün bir parçasıdır; genellikle miras alınmıştır; her halükarda statü doğumla tanımlanır ve insanların istekleri hiçbir anlam ifade etmez."[146] Durkheim'ın üzerinde çalıştığı "kabileler mitsel kahramanlara, klanın kurucularının dönemsel olarak dünyaya yeniden *ama sadece insan bedenlerine girerek* döndüklerine inanır; göreceğimiz gibi, her doğum bu yeniden dünyaya dönüşlerden birinin ürünüdür."[147]

Bu senaryoya kuşkucu, "bilimsel" bir yanıt şöyle olabilir: Durkheim dinsel inançları kendi başlarına gerçek olarak almakla yöntemsel bir hataya düşmüştür. Belki de genetik alanındaki son dönem çalışmalar kuşaklararası aile üyeleri arasında fiili, yani biyolojik bir bağlantının olduğuna ilişkin içgörüyü olumlayabilir. Şöyle bir hipotez de ortaya atılabilir: Durkheim'ın üzerinde çalıştığı toplumlarda oldukça önyargılı ya da nahif bir biçimde ifade bulan atalarımızla ilişkimizin olduğu inancı yalnızca altta yatan bir biyolojik hakikati doğruluyor. Durkheim bilimsel, genetik görüşü kendi açıkladığı türden önceki dinsel inançlardan bağımsız olmayan özel bir tasavvur olarak görür. Atalarımızla bağlarımızın olduğuna ilişkin inançlar "kan ilişkileri" diyebileceğimiz şeyi çağrıştıran fikirleri oluşturur, tersi değil:

> [Arunta] totemleri kişilerle ya da [biyolojik atalar gibi] belirli gruplarla değil, yerelliklerle ilişkilidir. Aslında her totemin belli bir noktada merkezi vardır... Çocuğun totemi ne babasının ne de annesinin totemidir; onun merkezi annenin anneliğe ilk yaklaştığına inandığı yerde olan bir totemi vardır.[148]

Kan bağı merkezli totemik bağlılıklar biyolojiye bağlı değildir. Neyin kan bağı ya da aile sayılacağına ilişkin fikirleri doğuran Durkheim'ın grubun dinsel (ya da belki de daha doğrusu, kutsal) niteliği/karakteri dediği şeydir: "İlksel aile örgütlenmesi ilksel dinsel

146. A.g.y., s. 188.
147. A.g.y., s. 197.
148. A.g.y., s. 209.

inançlar bilinmeden anlaşılamaz; çünkü bu dinsel inançlar aile örgütlenmesinin temeli olarak hizmet görür. Bu yüzden, bir aile grubu olarak totemik klanı irdelemeden önce bir din olarak totemi araştırmak zorunludur."[149] Böyle bir sıra gerekir çünkü "totemik klan" denen şey içinde yer aldığı toplum tarafından oluşturulmuştur. Bu kuşaklararası aile, toplumun maddi temeli olmaktan çok, o toplumun yarattığı belli fikirlerin bir ürünüdür. Ama yine de ailenin belli inançlara dayanıyor oluşu ailelerin sözde-gruplar oldukları anlamına gelmez.

Bilimciler meşru olarak nasıl ampirik paradigmalarının çürütülemez olguların ürünü olduğunu iddia edemezse (ama yine de o olguları gerçek olarak alabiliyorsa), düşünce ya da fikirler yoluyla yaşanan deneyimlerin de gerçek olduğunu iddia etmek için her neden vardır. Din, "düşünce" ile "gerçek" olan arasında yanıltıcı bir ayrıma davetiye çıkaran bir kavramdır. Durkheim bu ikisinin kolaylıkla ayrılamayacağına işaret eder.[150] Eğer insanlar inançlarını gerçek olarak deneyimliyorsa, onlar gerçektir:

> Tek sorun, bu gerçekliklerin doğanın hangi parçasından geldiğini ve insanların bunları dinsel düşünceye özgü bir biçim altında tasavvur etmelerini sağlayan şeyin ne olduğunu öğrenmektir. Ama böyle bir soru ortaya atılabiliyorsa, onların böyle tasavvur edilen gerçek şeyler olduklarını kabul etmek zorunludur.[151]

Bilim adına dini bir dizi "yanlış" olarak görenlere Durkheim şu soruyu sorar: "Bu ne biçim bir bilimdir ki, temel keşfi ele aldığı konusunun var olmadığı olsun?"[152] Durkheim'ın fenomenolojik öncülüne göre, tasavvur olmalarına rağmen değil, tasavvur oldukları için "dinsel güçler gerçektir." Durkheim bütün "bilinç... bir ve aynı nesneyi, dünyayı ifade eder" diye yazar ve sürdürür: "Dünyanın kendisi yalnızca bir tasavvurlar sistemi olduğundan, her bir tikel bilinç gerçekte yalnızca evrensel bilincin bir yansımasıdır."[153] Dünya-

149. A.g.y., s. 126, not 24.
150. A.g.y., s. 234.
151. A.g.y., s. 87.
152. A.g.y., s. 88.
153. A.g.y., s. 306.

yı yaratan, Kant'ın inandığı gibi Tanrı ve Hegel'in savunduğu gibi Geist değil, bizatihi anlama kategorileridir: "Dinsel güçler, *düşünülmelerine yardımcı olan* simgeler mükemmel olmasalar bile, gerçektir."[154] Bu yöntemsel yaklaşımlar Durkheim'ın dini bütünlüklü bir fenomenoloji olarak tasavvur ettiğini gösterir; Durkheim din tarihini bir dizi hatadan oluşmuş bir şey olarak sunmadığı gibi, dini başka ihtiyaçlardan doğmuş bir üstyapı olarak da görmez.

Durkheim, cinsel birleşme ve doğumun tekrara dayalı, evrensel pratiğinin tersine politik toplumların zengin çeşitliliğine işaret ederek, Hegel'in doğadan politik toplumlara ilerleyen mantığını tersine çevirir. Çocukların doğumuna yol açan çiftleşmenin evrenselliğinin ailenin nesnelliğini gösterdiğini (Hegel'in argümanı) iddia etmek yerine, Durkheim temel biyolojik üreme kimliğini, eşleşme pratiğinin tek başına politik toplumların yeniden üretimlerinin kaynağı olduğu yolundaki argümanın çürütülmesi olarak alır. Genelde bir politik toplumu yeniden üreten kendi başına döl verme değil, bir grubun tikelliğini mümkün kılan kan bağı biçimine özgü kurallardır.

Durkheim, özellikle doğumun totemik aidiyet yaratma biçimlerinin muazzam çeşitliliğini gözlemlediği için, politik birliklerin kendiliğinden doğal olduğu varsayılan anne-babalık ortamından doğduğu inancına karşı çıkar: "Spence ve Gillen'ın Arunta için söyledikleri gibi, cinsel birleşme hiçbir biçimde üremenin belirleyici koşulu değildir... Doğum, atanın yeniden dünyaya gelişine bağlıdır..."[155] Bu atasal anne-babalık doğa meselesi değildir.[156] Gruba özgü bir totemin tikelliği, üyeleri atalar ve torunları olarak yaratan ve birbirine bağlayan kuşaklararası bir birliğe imkân verir. Bu

154. A.g.y., s. 234, vurgular bana ait.

155. A.g.y., s. 287. Durkheim, "anneyi dölleyen... bütün ruh değil, yalnızca bu ruhtan çıkan bir şeydir" diye açıklar (s. 287, not 70).

156. Alcheringa hakkında Hegel şunları söyler: "Başka bir ifadeyle, atanın kişiliği, onun churinga ve nanya ağacı, kutsal şeylerdir... Dolayısıyla bunlar yer değiştirirler: Bir atanın churinga'sını kaybettiği noktada, tıpkı kendisinin toprağa girdiği yerlerde olduğu gibi, bir kutsal ağaç ya da kaya topraktan çıkıp gelir. O halde, bir Alcheringa kişisiyle churinga'sı arasında mitolojik bir denge vardır; sonuçta, o kişi bir namatuna'yı bir kadının vücuduna soktuğunda, sanki o vücuda kendisi girmiş gibi olur" (agy). Bu kutsal bağlantıların biçimi, ebeveynler arasındaki biyolojik bağlar değil, bir çocuğu bir üye kılan şeydir.

demek değildir ki, kan bağı kuralları ve evliliğin hiçbir önemi yoktur, totem tek başına grup kimliğinin kaynağıdır. Durkheim, atalaların ruhlarının ya da totemik varlıkların annenin bedeni aracılığıyla doğmamış cenin ya da yeni doğmuş çocuğa giriş biçimlerini anlatır. Bu giriş annenin hamile kaldığında nerede olduğuna, hamile olduğunu hissettiğinde neyi bir totem olarak tanıdığına ya da plasentanın nereye gömüldüğüne bağlıdır. Bu ihtimallere ek olarak,

> Gnanji'ler arasında, hamile kalınan yerin oknanikilla'ya yakın olması zorunlu değildir. Ama her çiftin kıtanın her yerinde kocanın totemin-den bir sürü ruhla birlikte dolaştığına inanırlar. Vakit geldiğinde, bu ruhlardan biri nerede olursa olsun kadının bedenine girer ve onu döller.[157]

Tinsel, atasal dölleme pratikleri çocuğun içine doğduğu toplumla bağlantı kurmasına hizmet eder.

Durkheim'ın tespit ettiği gibi, kuşaklararası totem bireylerinin ölümlülüğü ve doğumluluğu karşısında grubun sürekliliğini sağlar. Üyeleri göçüp gittiğinde grup ölmez, tersine kan bağı ilişkilerini izleyen kuşaklararası pratikler yoluyla kendini yeniden üretir:

> Görüyoruz ki, yeni doğmuş bebeklerin ruhları ya ataların ruhundan gelmiştir ya da bu ruhların yeniden beden bulmuş halidir. Ama yeniden beden bulabilmeleri ya da dönemsel olarak yeni filizler verebilmeleri için bu bebeklerin ilk hamillerinden uzun yaşamış olmaları gerekir. Böylelikle sanki onlar canlının doğuşunu açıklamak için ölünün kalıcılığını kabul etmiş olur... Bireyler ölür ama klan varlığını sürdürür... kuşaktan kuşağa geçen ve her zaman klanın tinsel birliğini yaratan ya da en azından yarattığına inanılan üretken bir plazmaya, bir mistik düzen plazmasına benzer bir şey vardır.[158]

Kuşaklararası varlığını sürdüren totemlerin işlevine ilişkin bu gözlemler, Durkheim'ın kitabının hemen başlarında sözünü etmeye başladığı gibi, çok çeşitli toplumlar için de geçerlidir. Modern politik toplumlar da aslında totemik toplumlardır: "Bayrağı için ölen

157. A.g.y., s. 281, not 49.
158. A.g.y., s. 304-5.

asker vatanı için ölür; ama aslına bakarsanız onun kendi bilincinde önce gelen bayraktır. Bazen bunun doğrudan eylemi belirlediği de olur."[159] Avustralya kabileleri için hayvan ya da bitki totemlerinin işlevi neyse, Fransa için milli bayrağın işlevi de odur. Totem,

> klan adı verilen belirli bir toplumun simgesidir. Bu totem onun bayrağıdır; her klanın kendini ötekinden ayırmasını sağlayan işaret, kişiliğinin gözle görünür bir markası, ne ad altında olursa olsun klanın bir parçası olan her şeyin taşıdığı bir alameti farika... Dolayısıyla eğer o totem aynı anda hem Tanrı'nın hem de toplumun simgesiyse, bunun nedeni Tanrı'nın ve toplumun tek bir şey oluşu değil midir?[160]

Bireyin totemle eşleşmesi sonucu doğan duygu "örneğin, Haçlı Seferlerini ya da Fransız Devrimi'ndeki yüce ya da vahşi birçok sahneyi açıklar."[161] Kıyaslamayı sürdüren Durkheim şunları da ekler:

> Toplumun bu kendini bir tanrı olarak ya da tanrılar yaratmak için kurma yetisi hiçbir zaman Fransız Devrimi'nin ilk yıllarındaki kadar belirgin olmamıştır. Aslında, bu defasında, genel coşkunun etkisiyle, doğaları gereği salt dünyevi olan şeyler kamuoyu tarafından kutsal şeylere dönüştürülmüştü: Bunlar Vatan, Özgürlük ve Akıl'dı.[162]

Durkheim, "Roma *genius*'unda, bireysel totem ya da Alcheringa atasında" kahramanlık duygusunun nesnel temelinin özel olarak atalardan geldiği düşünülür ve "bu nedenledir ki, onlar çeşitli biçimlerde günümüze kadar yaşamışlardır" diye yazdığında, bu totemik bağlılıkların üzerinde çalıştığı milletlerde olduğu kadar Avrupa milletlerinde de kuşaklararası nitelikte bağlılıklar olduğunu ima etmiştir.[163] Bu benzetme Durkheim'ın ne yakaladığı kadar neyi göz

159. A.g.y., s. 251.
160. A.g.y., s. 236.
161. A.g.y., s. 241, ve bkz., 242.
162. A.g.y., s. 244-45.
163. A.g.y., s. 317. Durkheim ayrıca şunları yazar: "Bugün fark etmeye başlıyoruz ki, hukuk, ahlâk kuralları ve hatta bilimsel düşünce dinden doğmuş, uzun bir süredir onunla iç içe geçmiştir ve hâlâ ruhu bu alanlarda dolaşmaktadır" (87). Ayrıca, "Amerikan totemizminin öğrencileri uzun süredir zaten bilmektedir ki, bu din biçimi belirli bir toplumsal örgütlenmeyle çok yakın bir birlik içindedir, bunun temelinde toplumsal grubun klanlara bölünmesi yatar" (108), ve totemizm en iyi "hem bir din hem de bir yasal kurum" olarak araştırılabilir (108).

ardı ettiğini de göstermesi bakımından çarpıcıdır. Dinler kendini adama alışkanlıkları yoluyla kabul ediliyor ve aslında cinsel perhiz yeminleri ve aile bağlarının reddi yoluyla sürdürülüyor ve pekiştiriliyor olabilirken, (politik toplumların üyeleri olarak) Romalı yurttaş ya da Fransız cumhuriyetçisi, bu kimliğini kendi doğumu ve "Baba" ya da "Anavatan" için daha fazlasını doğurması yoluyla kazanmıştır.

Alcheringa ve Fransa için anlatılan kurallar arasındaki bu tür benzerlikler kültürel emperyalizm kokusu saçtıkları için bazılarını rahatsız edebilir. Bu yaklaşıma göre, Durkheim anlatmaya kalkıştığı fiili pratikleri yanlış yorumlamıştır çünkü o bunları kendi Batılı sınıflandırma pratikleri yoluyla yorumlar. Durkheim başka antropologlar gibi ötekini onun kendi anlayışına göre doğru olmayan bir biçimde tasavvur etmekle suçlanabilir. Ne var ki, Durkheim'ı okurken, öteki üzerine yapılan çalışmaların Avrupalı araştırmacıların toplumsal yapıları ve kategorilerini iletme biçimlerinden yararlanmak için antropolog Madlyn Strathern'in işaret ettiği yolu izlemek gayet kolaydır.[164] Marcel Mauss ve Claude Levi-Strauss'un çalışmalarına benzer biçimde, Durkheim'ın sürekli olarak Avustralya kabileleriyle Fransız politikası arasında gidip gelmesi, onun örneğin Acheringa üzerine gözlemlerini Fransız entelektüelleri arasındaki –din, toplum, devlet ve aile hakkındaki– kaygıların semptomatik bir özelliği olarak görmemizi anlamlı kılar. Bu yorum düzeyinde, Durkheim'ın dayandığı çalışmaların Alcheringa'ları doğru bir biçimde anlatıp anlatmadığını bilmek çok elzem değildir. Durkheim'ın anlatımları kuşkulu olsa bile, Fransız devletinin pratiklerine ilişkin içgörülerle doludur. Öteki hakkında öğrenmenin bir yolu olarak antropolojiyle semptomatik olarak –kişinin kendi bağlamının pratiklerini kavramanın bir yolu olarak– antropoloji arasındaki bulanık sınır, orijinal Fransızca başlık *Les Formes Elementaires de la vie religieuse: Le Systeme totemique en Australie*'nin [1912] İngilizce'ye sadece *The Elementary Forms of Religious Life* [1915] olarak çevrilmesiyle ortaya çıkar. İngiliz yayıncı müdahalede bu-

164. *The Gender of the Gift: Problem with Women and Problem with Society in Melanesia* (Berkeley, Londra: University of California Press, 1988), özellikle 1, 11, ve 12. bölümler).

lunmuş ve özgün olarak Avustralyalı totemik pratiklere ilişkin önemli olan ne varsa bir bütün olarak "dinsel hayatı" anlatmak için evrenselleştirilebileceğini ima etmiştir.

Bir gruba özgü kategorilerden hareketle araştırmacının kendi grubunun yaygın pratiklerine ilişkin sonuçlar çıkarabilmesi toplumların ontolojik olarak özdeş oldukları anlamına gelmez. Ama aynı zamanda şöyle bir düşünce de hatalıdır: Aidiyet pratikleri o kadar farklılık gösterir ki, ampirik benzerliklerin bağımsız varlığından çok bilincin üretimiyle ilgili nedenler yüzünden, Durkheim'ın kavramları genelleştirme amacıyla kullanılamayacak kadar esoteriktir (ya da özeldir). Örneğin, Alcheringa'nın kan bağı kalıpları modern Avrupa'nın sınıflandırmalarıyla ayrılmaz bir biçimde iç içe geçirilmiştir; bu "modernlik" kendine ait pratiklerle öteki "ilkel" pratikler arasındaki biçimsel mesafe tarafından biçimlendirilmiş bile olsa bu yapılmıştır.

K. POLİTİK VE DİNSEL ÖRGÜTLENMELER: BAZI FARKLILIKLAR

Durkheim "din" kavramını "sivil toplum"a karıştırır[165] ama bu hatalıdır. Bu iki biçimin getirdiği çok farklı kapsama ve dışlama kuralları vardır. Bir grup, üyeliği kan bağını kontrol ederek düzenliyorsa, o *politik* bir gruptur. Kan bağı kuralları çoktan beri, antik Yunan *politeia*'sından modern devlete kadar, çeşitli politik toplumlarla yakın ilişki içindedir. Kan bağı pratiklerine, politik toplum sınıflandırmalarından –özellikle bireyin inancı, Tanrı'yla ilişkisi, tinsellik ve o topluluğun öteki üyeleriyle ilişkileri bakımından– farklı olan kutsal/cismani sınıflandırmalarına dayanan dinsel cemaatler tarafından meydan okunmaktadır. Politik ve dinsel toplumların örtüşmesi ve aynı zamanda çatışabilmesinin nedeni de özellikle farklı aidiyet biçimleridir. Bir dinin aidiyet kurallarına göre açıklanması, görüldüğü kadarıyla, Lockçu bir bireysel vicdan meselesi olarak

165. Durkheim, Hobbes, Locke ve vatandaşı Rousseau'yu izler; Rousseau "politik toplum" (société politiqué) ve "sivil toplum"u (état civil) birbiri yerine kullanır. Bu ikisi de doğa durumuyla (etat natural) karşıtlık içindedir.

din görüşüyle çelişir. 6. Bölüm'de daha ayrıntılı üzerinde duracağımız bu görüşte, bireyler kendi özgür iradeleriyle belli bir metafizik ve ahlâki ilkeler karışımına inanıp inanmayacaklarını seçer. Ama dini basitçe büyük gruptan bağımsız, bireyin karar vereceği bir mesele olarak görmek Locke'un, örneğin, bazı meseleleri "dinsel" olarak bazılarını da "politik toplum" içindeki meseleler olarak sınıflandırmayı nasıl yaptığını açıklamaz. Dinin tamamen bir bireysel inanç meselesi olduğu nosyonu, bir dinsel inancın aidiyet için kapsama ve dışlama kurallarıyla birlikte bir dinsel örgütlenme gerektirdiğini göz ardı eder. Nasıl ki kişinin çikolatalı ya da vanilyalı dondurma seçebilmesi bireysel vicdanın dondurmanın kaynağı olduğu anlamına gelmezse, dinler arasından bireysel bir seçim yapma (ya da hiçbirini seçmeme) ihtimali hiçbir zaman bireysel vicdanın dinsel inancın kaynağı olduğu anlamına gelmez. Bir dinin varoluşu bir inananlar (ve inanmayanlar) topluluğu ve böyle bir topluluğun, tek başına birey tarafından belirlenmemiş kurallarını gerektirir. Özel bir din özel bir dil kadar savunulması imkânsız bir şeydir.

Dinsel ve politik toplumlar arasında paralellikler kuran Durkheim kutsal/cismani doğum pratiklerinin grup sürekliliği açısından özel anlamını bulandırır. Durkheim'ın "X'e karşı din" biçimindeki çeşitli olabilirlikler yoluyla dinin anlamını belirlemek için yaptığı başlangıçtaki kıyaslamalı sınıflandırması bütün kutsal/cismani ayrımlarıyla bir grubun kuşaklararasılığının sürmesiyle ilgili ayrımlar arasındaki farklılığı kavramakta başarısız kalır. Durkheim, örneğin, kendi başına büyünün grubun bütünü için kutsal/cismani ayrımlarına dayanan bir yapı oluşturmaması temelinde, dini büyüden ayırır: "Ne zaman dinsel hayatı gözlemlesek, oluşumunda belli bir grubun olduğunu görürüz" ama bu büyü için geçerli değildir çünkü o "kendisinden yana olanların birbirine bağlanması ya da onları ortak bir hayata sevk eden bir grup içinde birleşmesi sonucunda ortaya çıkmaz. *Hiçbir büyü Kilisesi yoktur.*"[166] Bu karşıtlıkta içkin olarak bir "din"le birlikte gelen bazı kurallar takımının grubun, bireysel üyeleri doğup ölse bile, o grup olarak yeniden üretimini sağladığı nosyonu vardır. Durkheim bir toplumun kuşaklararasılığının kut-

166. A.g.y., s. 59-60, vurgular orijinalde.

sal/cismani ayrımlarını "dinin" ayrımlarıyla karıştırır ama kan bağıyla ilişkisi olmayan kutsal/cismani ayrımlarının bir grubun sürekliliğine nasıl katkı yapabileceğini tartışmaz. Yani bazı kutsal ritüeller grup sürekliliğini korur ve doğumla ya da kuşaklararasılıkla hiçbir ilişkisi yoktur.

Dinlerin yanı sıra, Masonlar ve bazı birliklerin de kan bağı ilkeleri çağrıştırmayan ama buna rağmen grubun tikelliğini zaman içinde koruyan kutsal/cismani ayrımları temelinde ritüelleri vardır. Özel bir tokalaşma şeklinin, bir giriş ritüelinin bunlara grubun atfettiği anlamın dışında bir anlamı yoktur. Herkes bilir ki, bir Masonu Mason yapan o el hareketleri değildir. Tersine el hareketlerini bir kusur değil de kutsal yapan şey bunların ritüel olarak grubun içindekileri dışındakilerden ayırmasıdır. "Kutsal"ın bir anlamı da bir grubun o grubun gündelik, araçsal (cismani) eylemliliklerinden bağımsız tikelliğini göstermesidir. Uzun süreli kadın ve erkek birliklerini, sosyal kulüpleri ve dinleri politik toplumlardan ayıran şey, birincideki cismani/kutsal tayinlerinin doğumla ilişkili üyeliği kontrol etmemesidir. Rotary Club üyesi bir baba kızının başka bir Rotary Club üyesinin çocuğuyla evlenmesini tercih edebilir ya da bir Protestan başka bir Protestan'la evlenmek isteyebilir ama bu örgütlenmelerin hiçbiri kan bağı kurallarını üyeliğin temeli olarak kullanmaz. Elbette kiliseler evlilik ve cinselliğe ilgi gösterir ama girişi paradigmatik olarak doğuma bağlayan bir aidiyet koşulundan farklı bir şeydir bu.

Bazı toplumlarda dinsel aidiyet pratikleri politik toplumun pratikleriyle tamamen iç içe geçmiştir. Bu resmi devlet dinleri olan ülkelerde geçerlidir örneğin ve kişinin aynı zamanda bir dine de doğduğunu, dinlerin ve politik toplumların yukarıda belirtilen biçimlerde farkları olmadığı inancına yol açabilir. Bu yüzden, politikaüstü dinlere ve bu dinlerin politik otoritelerden destek alıp almadıklarına bakmaksızın gelişme yetilerine –örneğin, Türkiye'deki Hıristiyan cemaatler, Almanya'da Müslüman cemaatler, Hindistan'daki Yahudi cemaatler– hatırlamak ve dinsel çeşitlilik olasılığının nasıl politik ve dinsel uzamların sınırdaş olmadıkları anlamına geldiği üzerine düşünmek önemlidir. Antropolog Jack Goody, Durkheim'ın kabile dini hakkındaki görüşlerine özellikle bu nokta-

da meydan okuyor ve Afrika dillerinde "Batılı dillerdeki 'din' (ya da aslında 'ritüel') karşılığında bir sözcük olmadığı"nı ve "İslam ve Hıristiyanlığın rekabetiyle karşılaşana kadar, daha kapsayıcı bir kavram olan Asante hayat tarzından farklı olarak, Asante dini fikrinin, önce gözlemcinin ardından da aktörün zihninde şekillenmeye başlamamış" olduğunu gözlemliyor.[167] Kişi doğuştan Asante'dir ve belli pratikler açısından neyin "Asante"lik olarak sayılacağı o pratikleri yerine getirenlerin Asanteler olmasına bağlıdır.[168] Ancak ritüeller bir toplumla bağlarını kopardıktan sonra bu ritüeller dinsel olarak yaşanır ve politik toplumların kuşaklararası gruplarına içkin pratikler olmaktan çıkarlar.

Soya dayanmayan tinsel cemaatlerde kendi başına toplumun yeniden üretilmesi fikri değil, totem ya da tanrı fikri önce gelir. Soya bağlı olan ya da olmayan aidiyet kuralları arasındaki farklılığın bir örneği Eski Ahit'te betimlenen grupla Yeni Ahit'te anlatılan grup arasındaki farklılıktır. İsrailliler baba soyları sayesinde İsrailli oldukları halde, İsa'ya katılmak, aileden kopmak ve onun yeniden üretiminde yer almamaktır:

> Benim yeryüzüne barış getirmek için geldiğimi sanmayın: Ben barış değil bir kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldim. İnsanın düşmanları kendi ev halkı olacaktır.[169]

Durkheim, iki dinden bahsetmekle birlikte, Hıristiyanlığın ya da Budizmin bu aile karşıtı özelliği üzerinde düşünmemiştir. Durkheim'ın tartışmasında, Budizm bir klanın korunması değil, belli ritüellerin ve tavırların sürdürülmesi hakkında bir dindir. Budist açısından kurtuluş, atalara ait bir totemin yeniden hayat bulmasını değil,

167. *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 4.

168. Goody'ye göre, sürekliliği garantiye almak için bir metne ihtiyaç duyulacağı için, bir toplumun doğumdan farklı olarak özel olarak dinsel bir aidiyet biçimi okur-yazarlığı gerektirir: "Onları [yazılı doktrinleri] reçel gibi yayabilirsiniz. Ve insanları belli bir inançlar ve pratikler takımını bırakıp ötekini kabul etmeye ikna edip zorlayabilirsiniz", halbuki sözlü kültürlerde "böylesi değişmeler imkânsızdır" (A.g.y., s. 65-66).

169. Matthew 10:35-36.

"yalnızca kişinin iyi öğretiyi bilmesi ve onu uygulamasını" gerektirir.[170] Bundan dolayı, Durkheim'ın eserleri dinin kuşaklararasılığa dayanmadığını kabul etmekle birlikte, kutsal/cismani Budist pratiklerinin bu tikel özelliğinin içerimleri üzerinde durmaz.

"Hıristiyan" ya da "Budist" grupların yukarıdaki soy-karşıtı karakter özelliklerine bariz istisnaları saymak kolaydır çünkü günümüzde bu isimlerle süren birçok grup ailesel varlık biçimine bağlıdır, öyle ki, kişi aslında anne babası öyle olduğu için Budisttir. Batı'da İmparator Konstantin zamanından beri aile yalnızca pagan kültlerin ve Yahudilerin değil, örneğin çeşitli Hıristiyan hiziplerin yoğun ilgi odağı olmuştur. Tibet'te Budizm milli kimlikle yakından ilişkilidir ve kuşaklararası biçim almıştır: Kişi ataları sayesinde Çinli değil de özel olarak Tibetli olur. (Dalai Lama, komünizm öncesi o bölgede nüfusun çoğunu serf haline getirerek, Tibet toprağının çoğunu kontrol eden eski bir hanedanlığın soyundan toprak sahibi bir ailenin üyesidir.) Ne var ki, buradan din kavramının zorunlu olarak kuşaklararası kimliklerle bağlantılı olduğu anlamı çıkmaz. Bunun yerine, dinsel, ailesel ya da politik bir kimliğin sıklıkla örtüşmesi sadece belli dinsel kimliklerin politik toplumlar tarafından özümlenmiş olabilecekleridir. Hırvat olmak demek Roman Katolik olmaktır; Sırp olmak da Sırp Ortodoks Kilisesi'ne üye olmakla birlikte düşünülür, vb.[171] Ne var ki, çocukların genelde ebeveynleriyle aynı politik partiye bağlı oluşları, kişinin bir politik partiye kuşaklararası bir politik topluma girer gibi girdiği anlamına gelmez. Bu durumda, farklı aidiyet biçimlerini –dinsel aidiyetlerden bireylerin belli ritüelleri (bazen özgür iradeyle bazen zoraki ya da yetiştikleri çevreden aldıkları kültürün etkisiyle) tekrarına dayanan aidiyetlere kadar uzanan, politik olan ve kuşaklararasılık başvuruları temelindekileri– ayırmamıza imkân veren çözümlemeler, özellikle milli ve ırksal varlık biçimlerinin sürdürülmesinde politik toplumların rolü söz konusu olduğunda, önemlerinden hiçbir şey

170. Durkheim, *Elementary Forms*, s. 47.

171. Hırvat yurttaşlar olan "Ortodoks Sırplar" gibi bariz karşı örnekler olsa olsa bu tezi doğrular çünkü bu Hırvatları özel olarak Sırp atalara sahip kişiler yapan şey Ortodoks Sırp statüleridir. Bu noktada, bir kişinin Ortodoks Hırvat olabilmesinin tek yolu kişinin bir "karma" evlilik sonucu doğmuş olmasıdır.

kaybetmemiştir. Etkilerinin yüzeysel benzerlikleri bir yana, bu aidiyet kurallarındaki resmi farklılıklar bu bağlılıkların ayrıksı önemini ortaya çıkarır.

Politik (kuşaklararası) ve dinsel (iradi) toplumlar arasında yapılan yukarıdaki ayrım yine de aşırı geniş olabilir. Yani, bu ayrım hâlâ Durkheim hem kan bağı hem de kan bağına dayanmayan gruplara "dinsel" dediği zaman görülene benzer bir aşırı kapsayıcılık sonucu doğurabilir. Kan bağı kurallarından gelen dışlamayı öteki kutsal/cismani sınıflandırmalarından ayırmak bu ötekilerin daha başka çözümleyici müdahalelere gerek duymadığı anlamına gelmez. Lise futbolunun Teksas'ın "devlet dini" olduğunu söylemek ancak daha resmi, kurumsallaşmış bir dinsel ibadet biçimi nosyonuyla birlikte anlam taşır. Bu demek değildir ki iki pratik özdeştir. Bunun anlamı daha çok iki pratiğin Teksas'ta lise futbolu hakkında düşüncemizi yönlendirme biçimlerinin farklı olmasıdır.[172] Politik toplumlar dinsel toplumlardan farklıdır. Ama bu bütün politik toplumların ya da bütün dinsel toplumların özdeş oldukları anlamına gelmez.

L. SİVİL TOPLUMU YENİDEN GÜNDEME GETİRMEK

Politik toplumların o toplumun hangi ailelerden oluşacağına ilişkin kurallar koyduğunu iddia eden görüşün belli klanlar, monarşiler ve diktatörlükler için doğru olabileceği ama demokratik toplumlar için geçerli olmadığı itirazı yapılabilir. Bir demokraside politik toplumun aidiyet pratikleri "halk"ın karşısına dikilemez ve pasif bir biçimde halkın isteklerini yansıtır. "Devlet" de resmi olarak somutluk kazanmış "halk"tır. Eğer demokratik devletin yeniden üretiminde kan bağı normları geçerliyse, bu sadece çoğu insanın yaptığı tercihin bir yansımasıdır. Bu normlar "halk" için bir şeyler ifade eder ama devlet için yapısal hiçbir özelliğe sahip değildir. Bu tür bir argümanın belki de en sıkı taraftarı Rousseau'nun demokratik takipçisi diyecektir ki, biz "halk"ı, yani insanların politika öncesi alış-

172. Derrida'yı önceleyen Durkheim şöyle yazar: "Heterojen terimleri bir iç bağla ne zaman birleştirsek, zorla karşıtları özdeşleştirmiş oluruz" (271).

kanlıklarını, âdetlerini ve geleneklerini –"devlet" soyutlamalarını değil– bir ülkenin kan bağı ya da herhangi bir şey için kurallarının uygun nedenlerini kavramak için araştırırız. Bu mantığa göre, gerçek bir demokrasinin yasaları özerk bir hükümetin kafasından çıkmış bir şey olmaktan çok o halkın hayat tarzının kurumsallaşmasıdır. Ne var ki, aidiyet kuralları söz konusu olduğunda, yasalar kaçınılmaz olarak bireylerin toplam inançlarının pasif bir yansımasından öte bir şeydir. Her bir yasa maddesinin sıraladığımız şıklardan en azından birini yaptığını düşünün: Yasalar, 1) bireylere zarar vermesini önlemek üzere bir grup içindeki bütün bireylerin davranışını denetler; 2) çoğunluk grubun duyarlılıklarına saldırıyı önlemek için bütün bireylerin davranışını denetler; ve 3) kimin o ülkeye ait olup kimin olmayacağını belirleyen kurallar koyar.[173]

Üçüncü amacın ayrıksı özelliği, ilke olarak politik toplumların müdahaleleri olmaksızın kolektif eylemle başarılamaz oluşudur; halbuki zarardan ve ahlâki saldırıdan korunma amaçlarına hiçbir yasa olmasa bile bireysel pratiklerin bir toplamıyla erişilebilmesi mümkündür. Hız, cinayet, uygunsuz cinsel birleşme ve pornografi karşıtı yasalar ve, örneğin, kamu hizmetleri için vergiler belirleyen yasalar eşgüdüm sağlayıcı işlevler görürler. Bu yasalar bireysel kötülükleri tamamen ortadan kaldıramaz ama güç kullanarak ve güç tehdidiyle bir merkezi eşgüdüm sağlar, böylelikle çoğunluğun tercihleri başarıyla hayata geçirilebilir. Aksi halde hızlı ve tehlikeli taşıt kullanmayan bireyler çoğunluğu, böyle kullanan azınlığın tehdidi altında kalacaktır, vb. Ama yine, tikel bir toplumda herkesin yasaları gereksiz kılacak kadar benzer bir biçimde, herkesin istediği gibi davrandığı bir durum da tahayyül etmek mümkündür. Bireyler çoğunluğunun toplam çabaları "halk" olarak çoğunluğun tercihlerinin hayata geçirilmesi açısından ne yeterli ne de güvenli olduğun-

173. Ben bu yasaların temeli olarak sıkı bir çoğunluk kuralı varsayıyorum çünkü azınlık haklarını koruyan bir anayasal sistem "halk"ın pasif bir aracı olarak devletin güçlü versiyonuyla çelişir. Ayrıca ben zaten kurulmuş bir politik toplum varsayıyorum çünkü bu fikir cimnastiğinin amacı aidiyet karar biçimlerinin ötekilerden ne kadar farklı olduğunu göstermek, bir gruptan önce var olduğunu varsayan kurumlara meydan okumaktır. Rakip temsil kriterleri üzerine bir değerlendirme için, bkz., Hanna Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley, Londra, Los Angeles: University of California Press, 1967).

da (kollektif eylem sorunları ortaya çıktığında), yasalar çoğunlukçu bir bağlamda müdahalede bulunur.

Devlet egemenliğini ve çoğunlukçu bağlamlarda aidiyeti kuran yasalar bireyler toplamını yasaklayan, düzenleyen ve eşgüdümlü kılan yasalardan farklı işlevler görür. Yasa bir yanda halihazırda mümkün (ve önlenebilir) zararlı ve saldırgan eylemlere yaptırımlar koyar, öte yanda aidiyet koşullarını oluşturur. Eğer herkes saatte 55 mil hızla taşıt sürecek olsa, hız sınırlaması getiren yasalar gereksiz olacaktır. Güvenli taşıt kullanma mantıksal olarak yasalar olmaksızın da mümkündür. Ne var ki, Kuzeybatı Pasifik halkı kendilerini belli bir egemen toprak parçası oluşturan bir "Oceana" politik toplumunun bir parçası olarak gördüğünde, bu bireysel tahayyüller toplamı Oceana'nın varoluşunu temin etmeyecektir. Quebec'te herkesin kendisini bir noktada seçilebilir üyeleri olan egemen bir ülke olarak tahayyül edebilmesi –popüler ya da temsili– bir yasama eylemliliğini mantıksal olarak gereksiz kılmaz. Aidiyet ve bununla ilişkili olarak egemenlik kuralları örneğinde, devlet pasif bir biçimde halkın tercihlerini yansıtamaz. Hegel'in inandırıcı bir biçimde savunduğu gibi, tek başına "halk" bir devlet (ya da herhangi bir politik toplum) etmez. Bir devlet, toplam davranışlardan tamamen farklı bir şey olan bir şeyi, kabul edilmiş kapsama ve dışlama kurallarını gerektirir.

Zarar ya da saldırı karşısındaki uygulamalarla aidiyetle ilgili uygulamalar arasındaki bir başka fark birincilerin oransal, ikincilerin ise mutlak oluşudur. Pornografiye getirilen sınırlamaların çoğunluk tarafından kabul edilmemesi Quebec'in pornografiye boğulmasını gerektirmez. Pornografik yayınlar satan dükkânların sayısı piyasadaki talebe bağlı olacaktır. Ne var ki, Quebec'in egemenliğinin çoğunluk oylarıyla hükümsüz kılınması, hiç kimsenin egemen bir Quebec'in parçası olamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla, bir aidiyet örgütlenmesi olarak devlet doğası gereği etkin olarak kapsama ve dışlama yasaları yaratmalıdır; bu yasalar, tanım gereği, "aşağıdan" gelemez.

M. BİR DEVLET NE ZAMAN BİR DEVLET DEĞİLDİR?

Devletin, yine, bir politik toplum biçimi olarak, aidiyet kuralları yarattığı fikrine karşı getirilen tamamen farklı türden bir itiraz şu olabilir: Mevcut somutlaşmış haliyle devlet hakiki devlet değildir. İtiraza göre, devlet olduklarını iddia edebilecek rejimler kan bağı ilkesine dayanır ama gerçek bir devlet kan bağı mantığını yurttaşlıktan ayırmıştır. Bir gerçek devlet üyeliği belirlemek için rıza ya da başka daha evrensel kriterleri kullanır.

Hegel'in *Philosophy of Right*'ına Marx'ın yanıtında Hegel'in devlet görüşüne karşı böyle bir itiraz vardır.[174] Tam bir demokrasi savunusu yapan Marx, Hegel'in yanlış olduğunu çünkü Hegelci devletin gerçek bir devlet olmadığını, gerçek devletin demokratik olacağını söyler:

> Demokrasi kendi türü içinde genel bir kuruluş yapısıdır. Monarşi ise yalnızca demokrasinin bir çeşidi, kötü bir çeşididir. Demokrasi hem biçim hem de içeriktir... Demokrasi her tür kuruluşun açmazlarına bir çözümdür. Demokraside hakiki temeline oturtulmuş bir yapı buluruz: gerçek insanlar ve gerçek halk; sadece ima yollu ve özünde değil ama varoluşu içinde ve gerçeklikte. Bu kuruluş böylelikle halkın kendi eseri olarak ortaya çıkar. Kuruluş görünüşte nasılsa gerçeklikte de öyledir: insanın özgür eseri... Hegel devletten hareket eder ve insanı nesnelleşmiş devlet olarak kavrar; demokrasi insandan hareket eder ve devleti nesnelleşmiş insan olarak kavrar.[175]

Marx'ın özel ilgi alanı bir devletin demokratik olması gerekliliğidir ama benzer bir iddia devletteki aidiyet hakkında da savunulabilirdi. Anlaşmazlığın özü Hegelci Aristoculuğa karşı Marx'ın Platoncu eleştirisinde yatar. Marx, iyi olan doğrudur temelinde, fiili olanla akli olanın eşitlenmesine karşı çıkar.[176] Marx örtük olarak modern Avrupa'da devletin iyi bir devlet olmadığını, o halde doğru bir dev-

174. Bu erken dönemli yaklaşım Marx'ın daha sonraki yazılarıyla çelişir. Ben burada sadece analizime belli bir itiraz biçiminin örneği olduğu için bu yaklaşıma bağlı kalıyorum.
175. Marx, s. 87.
176. John McMurtry, *The Structure of Marx's World-view* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

let de olamayacağını söyler: "Hegel devlet hakkındaki bu önvarsayımlardaki temel fikirleri analiz etmiştir ama bu onların geçerli olduklarını gösterdiği anlamına gelmez."[177] Marx Hegel'i, iyi mi yoksa kötü mü olduklarını göstermeksizin, sadece var olan devletin ilkelerini saymakla suçluyor. Bu ilkeler gerçek olabilir, ama aynı zamanda gayrimeşru, dolayısıyla yanlış da olabilir. Marx aynı şekilde şunları söyler: [Hegel'in]

> fikirleri zorunlu olarak en soyut olduğu zaman en derin görünür, tıpkı doğum (yöneticinin durumunda) ya da özel mülkiyetin (en büyük oğlan çocuğun mirasa hak kazanması durumunda) en yüksek İdea'lar, İdea'nın doğrudan insanda vücut buluşu olarak görünmesi gibi, toplumsal bakımdan bütünüyle gerçekleşmemiş belirlenimler, devletin doğal temelleri olarak ortaya çıkar. Hiç kuşku götürmez ki, hakiki yol tersidir.[178]

Marx, Hegel'in doğum ve mülkiyet hakkındaki doğallaştırıcı retorikleri aptalca tekrar ettiğine inanır. Halbuki Marx'a göre, Hegel'in yapması gereken şey felsefi değil ideolojik olan, toplumsal hayatın hakiki biçimi hiç olmayan, böylesi baskıcı ilişkileri doğuran temeldeki dinamikleri eleştirmektir. Doğumun politik toplumun temeli olduğu tespitine karşı Marx Locke'un ancak rıza süreçlerinin gerçekten böyle bir topluluğu kurabileceğini konusundaki ısrarını sürdürüyordu.[179]

Marx'ın buradaki yaklaşımı kendisinin sonraki yönteminden olduğu kadar, Hegel'in yönteminden temel bir farklılık gösterir. Althusser, Marx'ın "Hegel'i ayakları üstüne diken" –basit olarak Hegel'in düşüncelerini tersyüz eden– eleştiri yöntemiyle "mistik kabuk içindeki akli özü" bulan Marksçı analizi karşılaştırırken buna dikkat çekmiştir.[180] Burada tartıştığımız makale de içinde olmak üzere, Marx'ın ilk yazılarında mevcut olan birinci eleştiri yöntemi

177. Marx, "Hegel," s. 97.
178. A.g.y., s. 99.
179. Locke görünüşe bakılırsa bir pratiğin varoluşunun o pratiği geçerli kıldığına inanır. Locke Marx'ın yönteminin şart koştuğu rıza üzerine bir sözde-tarih sunar.
180. "Ideology and Ideological State Apparatuses," *Lenin and Philosophy* çev. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 127-88.

Hegel'in "hatalı" devlet kavramıyla (var olan devlete karşı olarak) fiili devlet arasındaki ilişkiyi anlamaya çaba göstermez. Marx'ın bu eleştirisinin öncülü şudur: Bir yanda (Hegel'de yanlış ve Marx'ta doğru) devlet kavramı öte yanda da (Hegel'in tanımına denk düşüyorsa kötü ve sahici olmayan, Marx'ın tanımına denk düşüyorsa iyi ve sahici olan) var olan devlet vardır. Devlet görüşleri arasında Marx'ın yaptığı ayrım yalnızca Hegel'in devlet görüşlerini değil bütün Hegelci yöntemin reddini gerektirir. Hegel'in kavramlarını politik toplumun özgün kurumlarıyla bağlantılandırmayı başaramayan Marx'ın devlet eleştirisi sermaye tartışmasına göre çok zayıftır.

Georgy Lukacs bunu anlamış ve, egemen ideolojinin devlet anlayışının fiili devletle özel bağlarının olduğunu göstererek, Hegel diyalektiğini Hegel'e karşı kullanabilmiştir.[181] Lukacs'ın anlatımında, demek ki, Hegel'in argümanları hatalı değil, sadece tarihin serimlenişinin başka bir uğrağıdır. Bu yoruma göre, aşılacak devletin, o devletin alacağı biçimle organik ilişkisi vardır. Bu biçim, doğum ya da bireysel rızaya dayanan aidiyet kuralları olan devlet değil, tersine aidiyet için doğum ilkesini reddetmiş ve egemenliğinin temeli olarak sahici rıza imkânını tam olarak kurumlaştırmış devlettir. Bu iki imkân Sonuç bölümünde irdelenecek.

181. *History and Class Consciousness,* çev. Rodney Livingston (Cambridge,: MIT Press, 1983), s. xvii, ve "What Is Orthodox Marxism?" s. 8.

II
Millet ve doğum trajedisi

[Başkan] Akayusa, Tutsi erkekleri öldürmemi söyledi çünkü onlar çocuk yapıyorlar ve dedi ki eğer gebe bir kadına rastlarsan, karnını deşip bebeği çıkar.[1]

Fransa'da biz Kuzey Afrika'dan gelen İslamcı bir istilaya yenik düşme tehlikesi yaşıyoruz. Ülkemizde iki kadınla evlenme hukuka aykırıdır. Ama biz iki eşli hatta çok eşli işsiz yabancıları ve çocuklarını ülkeye alıyoruz. Tehlike şu ki, ülkemiz –onun mirasının ve genlerinin bir ürünü– dönüşüme uğratılıyor.

(Belediye Başkanı Le Cevallier)[2]

1. Tutsi'leri sakladığı için işkence gören Hutu, Benadette Ntakurtinka, aktaran James McKinley Jr. "Ex-Mayor on Trial, a Rwanda Town Remembers," *New York Times*, Eylül 27, 1996, A3.
2. Aktaran Roger Cohen, "French Book Fair Writhes, Poisoned by Politics," *New York Times*, Kasım 22, 1996, A4.

A. MİLLETİN DEVLETİ

Birinci bölümde, politik toplumun bir biçimi olarak devletin doğum temelinde kapsama ve dışlama kuralları olan bir aidiyet örgütlenmesi olduğu savunuldu. Bazıları diyebilir ki, böyle aidiyet kriterleri var olmakla birlikte, bunlar daha önceden var olan "milletler"in etkisiyle ortaya çıkmıştır ve devletlerin ya da öteki politik toplumların tezahürleri değildir. 'Nation [Millet]' Latince *nasci* (doğmuş olma) kökünden geliyor. Dolayısıyla belki "millet", "devlet" değil, kişinin doğumu temelindeki politik üyeliğin gündelik çağrışımlarını nitelemek için en uygun kavramdır. Eğer "devlet" bir Leviathan, yani tekil üyelerin birliğinin dışarıya sergilenişiyse, "millet" de onun eti kemiğidir. Kişi görünüşünü değiştirebilir ama neyse odur yine de. Belki de Michael Walzer şunları yazarken aklında böyle bir düşünce vardı: "Milli klan ya da aile devletten farklıdır... Dolayısıyla, örneğin, Fransa'da yaşayan bir Cezayirli göçmenin bir Fransız olmadan bir Fransız yurttaşı (Fransız uyruklu) olabilmesi mümkündür."[3] Milliyet statüsüyle yasal statü arasındaki bu farklılık sözcüğün sözlük tanımında da kendini gösterir. "Milliyet" sözcüğü "daha resmi olan yurttaş ya da uyruk statüsüne bakılmaksızın, bir millete bağlılık ya da o milletin koruması altında olmayı" anlatır.[4] Milliyet, görünüşe bakılırsa, "uyruk" ya da "yurttaş" gibi politik statüleri gösteren yasal düzenlemelerden önce gelir ve ayrıdır.

"Millet" ve "devlet" kavramları arasındaki farklılık bu sözcüklerin ve aynı kökten gelen diğerlerinin günlük kullanımlarında da kendini gösterir. "Millet" [nation] sözcüğüyle aynı kökten gelen sözcükler arasında kişinin 'milliyet'ini gösteren sözcükler vardır ama 'devlet' [state] sözcüğüyle ortak kökten gelen benzer bir varlık biçiminden bahsedemeyiz. Kişinin 'milliyet'i Amerikan ya da Fransız olabilir ama tikel bir kişinin belli bir ülkeyle birliği anlamında 'devlet'ten türeyen bir sözcük yoktur.[5] Bir bireyle bir yasal

3. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Martin Robertson, 1983), s. 52.
4. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, 10. basım.
5. The *Oxford English Dictionary*, 2. Basımında yalnızca 'nationals' (çoğul halde) sözcüğünün çağdaş tanımını bulabilirsiniz çünkü iddiaya göre isim olarak 'nati-

kuruluş arasındaki politik birliği göstermek üzere kullanılan İngilizce sözcükler 'yurttaş' [citizen] kökünden gelir ama ABD pasaportlarında 'milliyet' ve 'yurttaş' eşanlamlı olarak kullanılır. ABD pasaportunda şunlar yazar: "Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanlığı bütün ilgililerden burada ismi yazılı ABD yurttaşına/milliyetli kişiye geciktirme ya da engelleme olmaksızın geçiş izni verilmesini ve gereğinde bütün yasal yardım ve korumaların yapılmasını talep eder."[6] 'Yurttaş [Citizen]' tamamen Latince *civis* ya da "kent"ten türemiştir ve "bir kentte ya da (sıklıkla) bir beldede ikamet eden biri; özellikle yurttaşlık hak ve ayrıcalıklarına sahip, bir kentin eşrafı ya da özgür kişi" anlamına gelir ve ilk kez 1605 yılında kullanılmıştır. Bu kullanımda "kent"in anlamı "devlet"inkine benzer, hükümetin baskıcı işlevlerine değil, bir politik toplumun aidiyet özelliklerine gönderme yapar.

'Milliyet/Milli' [national] ve 'yurttaş' sözcüklerinin yaygın kullanımları sözlük tanımlarına uygun olarak farklılık gösterir. "İyi yurttaş olmanın ölçütleri nelerdir?" sorusu dil kurallarına uygundur. Ama "İyi milliliğin/milliyetin ölçütleri nelerdir?" demeyiz. Özel olarak politik bir topluluk da olsa bir topluluğa yardım eden kişiyi anlatmak için "iyi bir yurttaş" ifadesi kullanırız. Bu ifade çalıştığı bölüme iyi hizmet veren bir akademisyeni anlatmak için de kullanılabilir. Bu anlam 'iyi bir milliyet/milli' ifadesi için geçerli değildir çünkü ifadenin kendisi dil kurallarına uygun değildir. 'Yurttaş'ın akla getirdiği katılım kavramları 'milli/milliyet' kavramlarıyla aynı değildir. 'Yurttaş' popüler bir yönetim biçimine gönderme yapabilir ama 'milliyet/milli' için aynı şeyi söyleyemeyiz: "Bu yurttaş-egemen bir hükümet" deriz ama 'bu milli/milliyet egemen bir hükümet' demeyiz. 'Milli/milliyet' yerel yönetime karşıt anlamda bütün ülkeyi kapsayan hükümet alanına gönderme ya-

onal'in anlamları artık kullanılmamakta ya da çok az kullanılmaktadır. 'Nationals' "aynı millete ait insanlar, kişiyle aynı ülkeyi paylaşan insanlar" demektir. Hem Merriam-Webster hem de Oxford sözlükleri bu sözcüğün ilk kullanılma tarihini 1887 yılı olarak gösterir.

6. ABD Pasaportu, 1995. İlginçtir, 1980'lerden önceki tarihlerdeki pasaportlarda 'nationals'la ilgili bütün bölümlerde artık 'citizens' ibaresi vardır: "LOSS OF NATIONALITY" yerini "LOSS OF CITIZENSHIP" ve "DUAL NATIONALITY" yerini "DUAL CITIZENSHIP" almıştır.

pabilir öyle ki 'milli/milliyet' katılım kurallarına değil bir yönetsel birimin göreli alanına ya da kapsamına –yasama sınırlarına– gönderme yapar. Son olarak, 'milli' bir tikellik çağrıştırırken 'yurttaş' için aynı şey geçerli olmayabilir. 'Dünya yurttaşı/vatandaşı' yaygın olarak kullanılan bir ifadedir ama 'dünya milleti/milliyeti' demeyiz. Aslında *Oxford English Dictionary* 'dünya vatandaşı/yurttaşı'nı 'yurttaş'ın anlamını belirleyen bir ifade olarak kullanır. Özetle, 'millet' bir bireyi tikel bir grupla ('milli' grupla) ilişkisi içinde tanımlamak için kullanılabilirken, 'devlet' için bu geçerli değildir. Bu çağrışımı yapmak için kullanılan sözcük, yani 'yurttaş' 'milli' için geçerli olmayan işlemsel kurallar ve evrensellik anlamları içerir.

B. ÖNSEL OLARAK MİLLET

Harold Isaacs'a göre, belli "bağlar ve ilişkiler" "insan deneyimi" içinde "önsel"dir, "her bireyin belli bir zamanda belli bir yerde raslantı eseri bir aileye doğduğu andan itibaren ötekilerle paylaştığı hazır donanımlar ve özdeşlikler dizisinden ibaret temel bir grup kimliğidir." Kişinin "milliyeti" de bu niteliği taşır.[7] Clifford Geertz de benzer bir tanım yapar: "Önsel bir bağlılık toplumsal varoluşun 'verili unsurları'ndan kaynaklanan bir bağlılıktır..." Bir "kan bağı"ndan gelen klan bağlılığı bunlar arasındadır.[8] Ama Isaacs ve Geertz'in ilgilendiği bağlılıklar sırf "verili" oldukları için güçlü olamazlar. Hiç de daha az verili olmayan bir şey de bazı insanların esnek-bağlı olduğu halde, bazılarının olmamasıdır. Esnek-bağlılık da iddiaya göre doğumla belirlenmekle birlikte Isaacs'ın önsel bağlılıklar listesinde görülmez.

"Verili" bir şey olarak millet görüşü hâlâ geçerliliğini korumakla birlikte, bu yaklaşıma karşı başlangıcı eskilere dayanan bir hareket vardır.[9] Milletlerin önsel olduğu fikrine karşı meydan okuyuş

7. Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change (New York, San Francisco: Harper and Row, 1975), s. 16, 36, 38-39.

8. The Interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973), p. 259.

9. On dokuzuncu yüzyılda ırk konusundaki karşı anlatıma ilişkin bir tartışma için,

"kurulu kimlikler" üzerine çağdaş denemeler kaleme alınmadan iki bin yıl önce ortaya çıkmıştı. Herodot *Histories*'de [Tarihler] baştan sona üyeleri farklı diller konuştuğu ve ayrı coğrafi kökenden geldiği (ya da aynı dili konuştuğu halde farklı coğrafi kökleri olduğu) zaman bir grubu halk [*ethnoi*] olarak sınıflandırma sorunuyla boğuşur. Herodot herhangi bir kimliği "verili" olarak almak yerine, çeşitli varlık biçimlerinin nasıl kabul edildiği ve oluştuğunu öğrenmekle ilgilidir. Önsel bağların temellerini sorgulayan bir düşünce geleneği eskiden beri olmuştur ama, Weber'de olduğu gibi, bu meydan okuyuş sık sık bir karşı-yöntem, bir karşı-bilinç biçimini alır:

> 'Milli' bağlılıkların ortak kana dayanmasının gerekmediği ortadadır. Aslında, özellikle radikal "milliyetçiler" genelde yabancı kökenlidir... Oysa 'millet' fikri ortak köken ve, sıklıkla belirsiz olmakla birlikte, özsel bir homojenlik nosyonlarını içerir.[10]

Teorik irdelemeyi hak eden bir kavram olarak millet kan bağına değil, kan bağının olduğu inancına dayanır. Aristo'dan Weber'e kadar çok farklı devirlerde yaşamış düşünürler milli bağlılıklara "verili" gözüyle bakan diğer politik seçkinlerin ve yığınların aptalca bir yanlışa düştüklerini görmüştür.

Ataların ontolojik ya da evrimsel özelliklerinin kan bağı grupları içinde güçlü bağlılıklar yarattığı inancına karşı özgün argümanlar çeşitlidir. Bazı feministler ve psikanalitik yönsemeli düşünürler milli toplulukların ister istemez açığa vurdukları sıklıkla toplumsal cinsel patolojilere işaret eder. Örneğin, "atayurdu" ya da "anavatan" gibi bir millete yapılan göndermeler milletin en kötüsünden aile travmalarının yaşandığı bir sahne olduğu anlamına gelebilir. Bu yaklaşıma göre, aile benzeri milli bağlılıklar zorunlu olarak insan toplumuna özgü olmaktan çok, yanlış uyarlanma nevrozlarıdır.[11]

---

bkz., Arm Stoler, "Racial Histories and Their Regimes of Truth," *Political Power and Social Theory, 11* (1997), s.183-206.

10. Weber, *Economy and Society*, çev. Ephraim Fischoff, c. 2. (Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1978) s. 923.

11. Bu konuda şimdiye kadar adı geçmeyen metinler arasında şunları sayabiliriz: Sander Gilman, *Difference and Pathology: The Stereotype of Sexuality, Race, and Madness* (Ithaca: Cornell University Press, 1985); Susan Jeffords, *The*

Diğerleri bağlılıkları özgün teknolojik gelişmelerin güçlendirdiği bir şey olarak açıklar: Örneğin, millet moderliğin "kapitalizm damgası" taşıyan "hayali cemaat"i olarak anlaşılır.[12] Nihayet, giderek artan sayıda düşünür "devletin geri dönüşünü" savunur. Bu düşünürler milletin kurucusu olarak yönetim kuralları ve pratiklerinde-

Remasculinization of America: Gender and the Vietnam War (Bloomington: University of Indiana Press, 1989); George Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe* (New York: H. Fertig, 1985); Klaus Theweleit, *Men's Fantasies,* çev. Stephen Conway (Minneapolis: University of Minnesota, 1987). Freud'un ilk dönem yazılarında üzerinde durduğu bir olgu olan gebelik hasedi üzerine psikanalitik literatürde yeterince değerlendirilmemiş birçok metin vardır. Freud bu ilk yazılarında oğlan ve kız çocuklarının üremede penisin rolüne ilişkin bir anlayışlarının olmadığına ama erken yaşlarda bebeklerin babadan değil anne karnından geldiklerini kavradığına işaret eder. Freud ve daha başkaları erkek çocuklarının, gebe kadınları gördüklerinde, kendilerinin de bir bebeklerinin olacağında ısrar ettiğini anlatır; ama bu çocuklar karşılarında kabaca, kendilerinin erkek olduğunu ve bu yüzden annelerine özgü her şeye muktedir, hayat verici rolünü oynayamayacaklarını anlatan anne-babalarını, özellikle annelerini bulurlar. Erkek çocukların çocuk doğurma arzusunu çağrıştıran ikame edici fantezileri olabileceğini ve bu fantezilerin yetişkin pratiklerine yol açabileceğini ve böylece yetişkinlerin evlilik kuralları yoluyla kendilerini annenin politik ortağı olarak takdim edebileceğini tespit etmek doğum yapmanın toplumsal ilişkilerin tartışmasız en güçlü eylemliliği olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Erkek bebeklerin fantezilerinin olabilmesi ve bu fantezilerin yetişkinlikteki eylemliliklerinde kendini gösterebileceğini söylemek yalnızca Freud'un, böylesi faztazmatik inançlara uygun olarak davrandığımızda bunun akılcı olmayacağı, nevrotik bir davranış olacağı tespitinin altını çizmek anlamına gelir. Denebilir ki, doğumu bir aidiyet kuralı olarak belirlemek sadece annenin fantazmatik rolünü kopyalamayı amaçlayan bir başka çabadır. Gebelik hasedi üzerine en iyi makaleler şunlardır: "Translator's Introduction" ve "Translators' Analysis of Case," Ida Macalpine ve Richard Hunter; editörlüğünü yaptıkları Daniel Paul Schreber'in *Memoirs of My Nervous Illness* kitabında (Londra: W. W. Dawson and Sons, 1955), s. 1-28 and 369-412. Ayrıca, bkz., Eva Feder Kittay, "Womb Envy: An Explanatory Concept," JoyceTrebilcott, der.,*Mothering: Essays in Feminist Theory* (Totowa: Rowman and Allanheld, 1983), s. 94-128; Sigmund Freud, "Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy" *The Standard Edition,* çev. James Strachey, c.10 (1909; yeni basım. Londra: Hogarth Press, 1955), s. 5-147. Madelon Sprengnether de, Schreber'in *The Spectral Mother: Freud, Feminism, and Psychoanalysis* kitabında (Ithaca: Cornell University Press, 1990) annelik temalarına değinir.

12. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983). Bir milletin güçlenmesinde yazılı dilin rolüne ilişkin daha devlet merkezli bir yaklaşım için, bkz., Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

ki değişimler üzerinde durur. Örneğin, Charles Tilly'e göre, milli devletler gelir elde etmek ve egemenliğini sürdürmek için dış tehdit inancı yaratır.[13] Burada bazılarına göre belli aile düzenlemelerine özgü mahremiyet ve bağlılık temelli bir şey gibi algılanan cemaat duygusu aslında belli davranışlara neden olan araçsal teşviklerin bir sonucudur. Bütün bu anlatımlar gücünü, hem aynı milliyeti paylaşanlar arasındaki aşinalık duygusunun mamul bir şey olduğunu kabul etmek hem de bunun inceden inceye planlanmış her türlü kuraldan daha derin ve daha temel bir şeyin gücüne sahip olduğunu bilmek arasındaki uzamın gizemliliğinden alır.

Ancak belki de 'uzam' sözcüğü derin bir bağlılık duygusuyla böylesi bağlanmaları besleyen çeşitli yapay biçimler arasındaki belirgin farklılığı anlatmak için doğru sözcük değildir. "Uzam" bir boşluğu, duygu ve kuralların birbirine geçmediği bir *aporia*'yı akla getirir. Ne var ki, aile ve milleti birbirine göre tanımlayan tam da duygulanımla politikanın tekrar tekrar buluşmasıdır. Bu bölümün amacı mümkün olduğunca özgün bir biçimde milletin gramerini ortaya çıkarmak, kuşaklararası semiyotiğinin nasıl belli duygu olabilirliklerini gerekli kıldığı ve ötekileri engellediğini keşfetmektir. Politikada duyguların yerini araştırmak genellikle politik psikologların işidir ama millete şeklini veren çizgiler sadece psikolojik değildir. Ağırlıklı olarak psikolojik dil kullanan çalışmalar milleti aileler, etnik gruplar, ırklar ve dinler karşısında ve bunlarla ilişkili olarak etraflıca açıklamaya yetecek kadar özgül değildir. Sadece bu biçimlerin ortak yanlarını kavramak bunların karşılıklı-kurucu yapılanmalarının metonimik inceliklerini gözden kaçırmak anlamına gelir. Yine de, milletin özgünlüğüne işaret etmek onun tam anlamıyla *sui generis*, örneğin modern Avrupa'yla sınırlı bir biçim olmasını getirmez. Millet aynı kanı taşıdığımız insanlarla birlikte olma yönündeki doğuştan gelen tercihimizi barındıran yeni bir kanal değildir. Millet daha çok duygusal, aile benzeri bağlanmalar üreten özgül politik uylaşımları gerekli kılar. Her politik toplum bunu ya-

13. "War Making and State Making as Organized Crime," *Bringing the State Back In*, der. Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1985), s. 169-91.

par, yani her politik toplum ailesel bir milletle takım halinde var olur.

Elbette bu, milleti Avrupa modernliğine özgü bir bağlılık biçimi olarak alan uylaşımsal akılla çelişir. Bununla birlikte, "germanische" denen deneyim, Büyük Frederick döneminde sekizinci yüzyıldaki gezgin kabilelerden farklıdır ama bu farklılık 'germanische Staat' ve 'germanische Stamm'ın tamamen farklı kolektif grupları anlattığı anlamına gelmez; öte yandan iki dönemde de "germanische" kavramı bir millete gönderme yapan bir kavram olarak görülemez. Her zaman bir tikel şeyi ötekinden ayırabilen özellikler vardır. Bu iki farklı nesneye aynı ismi verip vermeyeceğimizi belirleyen şey onların özdeşliği değil benzerliğidir çünkü hiçbir nesne kendisinden başka hiçbir şeyle tam anlamda özdeş olamaz (ve belli koşullar kendiyle özdeşleşmeyi bile engelleyebilir). Şeylerin aynı ismi almalarına yetecek kadar birbirlerine benzeyip benzemediğini belirleyen şey ise tek başına ne şeyler ne de sözcüklerdir. Bilgi söz konusu olduğu müddetçe, şey ve sözcük ayrılmaz. Yani, işaret kullanımları, şey-sözcük birlikte, belli şey-sözcük kümelerinin anlamlı olup olmadığını belirler. Eğer mesele politik toplumlar ve aileler arasındaki eklemlenme yapılarını anlamaksa, bu biçimlerin hepsine 'millet' demek faydalıdır. Oturduğumuz bir 'XIV. Louis' mobilyası bir 'çağdaş Danimarka' mobilyasından farklıdır ama nasıl ikisine de 'koltuk' diyorsak, aynı şekilde kısmen eski sözlü mitlere göre yaratılmış bir grupla kısmen matbaa-kapitalizmi sayesinde gerçekleşmiş grubun ikisine birden 'millet' dememiz anlamlı görünüyor.

Aile bağlantılarına ilişkin metaforlar millet üzerine yapılan yakın dönemli çalışmalarda genellikle ihmal edilmiştir, bunun nedeni ağırlıkla milletlerin genetik bakımdan homojen olmadıkları halde ailelerin homojen oldukları inancıdır. Konuyla yakından ilgili birçok düşünüre göre, milletler "kan bağlarına" dayanmaz (ama aileler dayanır) ve bu yüzden milletin (psikanalitik değil de) ontolojik ya da tarihsel bakımdan anlaşılması için aileye bakmanın anlamı yoktur. "Kültür" biçimlerine ya da başka grup güçlendirme teknolojilerine bakma eğilimi aile bağlarının başvuruları kadar millete ilişkin çok bariz ailesel imgelerin etkilerini de göz ardı eder ve ha-

talı bir biçimde aileyi ve aile retoriğini doğal kabul eder. Gelecek bölümde politik toplumların nasıl aile biçimini belirleyen kuralları koyduğunu ve buna karşılık bu biçimin nasıl milletin kapsama ve dışlama kurallarını doğurduğunu belgeleyeceğiz. Bu amaç için kullanılan kan bağları, her zaman olmasa bile sıklıkla, doğal olarak deneyimlenen ama insan eseri olan bir şeydir. Hukuk (yapay) deneyimiyle politik toplumun temel bağı olarak doğa arasındaki belirgin gerilime rağmen, devlet (ya da politik toplum) millet mantığıyla çelişen bir kavram değildir.

Aksine, "devlet" ve "millet" aynı ailesel madalyonun iki yüzüdür. Gellner ya da Tilly'nin yönetsel kurumların milleti doğuran koşulları yarattığına ilişkin pozitivist iddiaları yerine, Saussurcü metafor nedensel olmayan bir ilişki akla getirir ve dolayısıyla bir diğeri olmaksızın ne "devlet" ne de "millet" anlamlıdır. Devlet-milletin aile retoriği bulanık, metafizik ya da tespit edilmesi zor değildir. Ailesel devlet, tikel politik toplumlar için kan bağı kurallarını koyan pratikler ve sıklıkla yasal belgeler yoluyla var olur. Bu politik kurallar, devamlılıkları ve yeniden üretimleri için bütün politik toplumların ihtiyaç duyduğu aile-içi ve aile-dışı evlilikler, miras, ailedeki roller gibi alanlardaki yöntemleri ilan ederek, hem meşru aileyi hem de, daha özelinde, meşru çocukları kurar.

Bu kan bağı kurallarının Avrupa'daki tarihi, kavramsal tersyüz edişlere çarpıcı bir örnektir ama yine de ilişkisel bakımdan belli sabitleri açığa vurur. Antik Yunan'daki pratiklere ilişkin hiçbir şey yirminci yüzyıl izleyicisi için anlaşılmaz değildir. Bu, ontolojik özlerin tekrarına ilişkin bir iddia olmaktan çok, Heideggerci anlamda, tarihin ürünleri olduğumuza ilişkin bir önermedir. Biz geçmişiz; ne Hegelci anlamda hoşnut ne de Nietzscheci anlamda dumura uğramış olmayı gerektiren bir olgudur bu. "Biz geçmişiz" demek ontolojik olarak ayrı olaylar dizisi olan bir geçmiş tarafından üretilmiş olduğumuz anlamına gelmez. Ama bu aynı zamanda çeşitli politik toplumlardaki ailesel söylemlerin benzer ya da büyük oranda aynı fikirde oldukları anlamına da gelmez. Günümüzdeki kamuoyu antik dönemdeki Atinalıların evlilik kurallarını onaylamayacaktır. "Biz geçmişiz" demek elimizden bu kuralları (yanlış) anlamak dışında bir

şey gelmediğini kabul etmektir. Geçmişteki kuralları kabul ya da reddetmemiz çözüm amaçlı geçmişe dönme açısından anlamsızdır. Evlilikle ilgili çağdaş yasalar sık sık ihlal ediliyor ama bu söz konusu yasaların bize uymadığına kanıt oluşturmaz. Benzer bir biçimde, denebilir ki boşanmanın yaygınlığı çağımızda bu kurumun amacının açıklıktan yoksun olduğunu gösterir. Bütün bunlara rağmen, evlilik hukuku düzenleyici bir güç olarak işlev görür. Belli ki bu güç geleneksel ya da sırf antik güç kadar kurumun otoritesi sayesinde amacına ulaşır. Ama tek başına yasaların varoluşu da varlık biçimlerimizi şekillendirir. Atinalılarla çağdaşlarımız arasındaki en ilginç farklılık belki de Atinalıların 2.500 yıl önce günümüz Hıristiyanlarından daha fazla bu yasaların etkisinin ayrımında oluşlarıdır.

Roma evlilik pratiklerini anlatan Susan Treggiari şöyle yazar: "Bütün Latin literatürü, özellikle de felsefi yazılar kaçınılmaz olarak Yunan geleneğinin etkisi altında olduğundan, ana temalardan bazılarını çözümlemek ve Roma uylaşımsal teorilerini kültürel bağlamına oturtmak için klasik dönem Atinalılarına dönmek zorunlu olacaktır."[14] Antik Yunan bağlamının önemi Romalılarla kalmaz ve bu bağlamın süregiden önemi ABD ile de sınırlı değildir. Kolonyal dönem sayesinde bu antik Yunan retoriği neredeyse politika hakkında düşünmenin evrensel bir nirengi noktası haline gelmiştir. Botswana Yüksek Mahkemesi 1990 yılında bir yabancıyla evlenen Botswanalı bir kadının çocuklarının yurttaş olup olmayacağına karar verirken görüşlerine rehberlik etmek üzere Atinalıları yardıma çağırıyordu: Mahkeme Başkanı Amissah "çoğu başka politik kavram gibi yurttaşlık kavramının gelişmesi de antik Yunan'a kadar uzanır" diye yazmıştır. Kararda Atinalı yurttaş yasalarını anlatan bir metinden uzun alıntılar aktarılır.[15] Kan bağı kuralları, politik toplumlar ve milletler arasındaki bağlantıyı anlamak onların tarihi ve kendi tarihimizi anlamaktır ve bu da yine bizi Atina'ya yöneltir.[16]

14. *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 181.
15. *Attorney General of the Republic of Botswana v. Unity Dow* (1990), Unity Dow, *The Citizenship Case* (Gabarone, Botswana: Lentswe La Lesedi, 1995), s. 136.
16. 'Niçin Atina?' 'Mısır ne oluyor?' diye sorulabilir. Bernal Yunanistan üzerindeki

Evlilikle ilgili politik uygulamalar hakkında şimdi yapacağımız açıklamalar gösteriyor ki, politik toplumlar yurttaşların yabancılardan ayrılmasına hizmet edebilecek yasal aile türünü güçlendirmek için evliliğe güvenir. Aile birimi asıl olarak biyoloji ya da doğanın bir sonucu olarak görülmüyordu ki, bu iki açıdan çok önemlidir. Birincisi, göründüğü kadarıyla, uzun dönemli köklere dayanan milli bağlılık imgeleri üzerine kurulan aile modeli başlangıçta, çağdaş apolitik ve geleneksel aile kavramlarının aksine, yasaldı, biçime ilişkin çağrışımları vardı. O zamanki kuşaklararasılık ve aidiyet kuralları bugün olduğundan çok daha belirgindi. Milletin kuşaklararası pratiklerinin doğal olduğuna inanma dürtüsünün çok özgün bir kökeni vardır. Kuşaklararasılığa dayanan varlık biçimleri hakkındaki fikirler politika-öncesi bir aileye inanmayı gerektiren bir şey olarak görülmüyordu ve buna gerek de yoktu. Yine aynı şekilde hem bir Yunan polis'inde hem de çağdaş devlette üyeliğin fiili kuralları doğum ve kuşaklararasılıkla ilgili, ve dolayısıyla aileyi oluşturan kurallarla ilgili pratiklere dayanıyordu. Ailenin (ve onun doğal görünümünün) insan eseri olduğunu anlamak politik toplumun (ve onun millet olarak görünümünün) insan eseri olduğunu anlamaktır.

C. EVLİLİK VE AİDİYETİN POLİTİK TARİHİ

Aeschylus'un Orestes'i, başkan adayı Pat Buchanan'ın yasaları aile denen şeyi şekillendiren bir şey olarak görenleri alaya aldığını duysa herhalde şaşırırdı.[17] Orestes'e göre, kan bağları Furies'in* hi-

Mısır dinleri ve felsefelerinin etkisine ilişkin tespitlerinde haklı olsa bile, mevcut deliller köklerimizi başka bir yer ve zamana taşımamızı gerektirecek kadar güçlü değildir. Bernal'ın eserlerinin içerimini benimsemek sadece "kökler"i kabul etmek değil aynı zamanda bu kökleri Atina ve "Batılı" köklere ilişkin hikâyeleri çok zararlı kılacak biçimde fetişleştirmek demektir. Geçici olarak Atina deneyimini ötekilerin fenomenolojik kaynağı gibi görmek bunun iyi ya da zorunlu olduğu anlamına gelmez. *(Black Athena: The Afroasiatic Roots of Civilization*, c. 1 ve 2 [New Brunswick: Rutgers University, 1987]).

* Yunan ve Roma mitolojisindeki öfkeli, gazap dolu, saçları yılanlı üç kadın tanrıça. (ç.n.)

17. Buchanan 1992 tarihli Republican Convention adaylık konuşmasında, taciz-

mayesinde anne çizgisini izler. Bu doğal bağın yerine yasal evlilik ilişkisini koymak Apollo ve politik toplumun işi olmuştur. Orestes'in yaptıkları üzerine Apollo'nun yorumunda, Klytemnestra'nın (kızları Iphigeneia'yı öldürdüğü için) kocasından kanının intikamını alması adil değildir çünkü böyle bir şey karı kocanın yasal evlilik birliğini parçalar. "Kanını yerde bırakmama" biçiminde ortaya çıkan kısasa kısas döngüsü üzerine Koro şöyle söyler: "Birbiri ardından kan banyosu/Yine soydaş kanı akacak/Öfke yine boşalacak/Evlere zehir saçacak/Karanlık, ihanet ve kızgınlıkla/Öldürülen bir çocuk için intikam alınacak."[18] Bu Furies'in tarzıydı; yerini yasa ve düzene bırakan intikam ateşiyle yanan kısasa kısas adaletinin kadınsılaşmış sistemiydi bu.

Orestes'in Klytemnestra'yı öldürmesi evliliği destekleyen rasgele bir figürün işlediği bir cinayet değil, anne/çocuk ve kız/oğlan kardeş ilişkileri üzerinde baba (kral)/çocuk ilişkisine öncelik veren bir oğulun işlediği cinayettir.[19] Koro Orestes'e seslenir: "Ve o 'Oğul, Orestes!' diye yanıp yakınırken/ Sen de ki, 'Ben, babamın oğluyum!' "[20] Klytemnestra Atina düzenine karşı üç suç işlemiştir: Birincisi, oğlunun babasını öldürmüştür; ikincisi, kocasını öldürmüştür; ve nihayet, kralı öldürmüştür.[21] Baba, koca ve monark rolleri hürmet edilen şeyleri temsil eder. Buna karşılık, Apollo'ya gö-

---

ci ailelerini terk etmek üzere mahkemeye giden çocuklar yararına yaptığı çalışmalar yüzünden Hillary Clinton'a "radikal feminist" demiştir ("Pat Buchanan for President in 200o [database online, EXCITE http://www.excite.com], Nisan, 1996).

18. Agamemnon, dizeler 145-62, The Oresteian Trilogy [M.Ö. 458], çev. Philip-Vellacott (Londra: Penguin, 1959), s. 47.

19. Asal anne-baba ikilisi derken yalnızca baba/oğul ikilisini değil baba/çocuklar ikilisini kast ediyorum çünkü Elektra da erkek kardeşinin annesini öldürmesini onaylar. Ödipus üçlüsündeki benzer bir mesaja bakarak, polis'in aynı anne ya da babanın çocukları arasındaki kan bağının üzerinde bir yerde durduğunu söyleyebiliriz. Orestes'in babasının Orestes'in kız kardeşini öldürmesi, Sofokles'in Antigone'sinin, tek yeri doldurulamaz kan ilişkisinin aynı anne ya da babanın çocukları arasındaki ilişki olduğunu söylemiş olmasına rağmen, bu bağa ilişkin kaygı doğurmaz ve bu yüzden hem Orestes hem de Elektra'nın kız kardeşlerini öldürdüğü için babalarına öfke duymaları beklenebilir. Orestes sadece annesinin babasını öldürmesine önem verir (Sophocles, *The Three Theban Plays,* çev. Robert Fagles [New York, Middlesex: Penguin, 1984]).

20. *Choephori,* dizeler 812-37.

21. Agy, dizeler 477-502.

re, annesel roller sıradandır. Anne sadece "Gerçek ebeveyn, erkeğin ektiği genç tohumun/Büyümesine özen gösteren bir bakıcı"dır.[22]

Burada özellikle dikkat çeken şey, evlilik ve *politeia* üzerine tutumların geleneksel olmayan ve "yeni" olarak meşrulaştırılmasıdır.[23] Koro başlangıçta Orestes'in suçunun Klytemnestra'nınkinden daha ağır olduğunu söyleyerek protesto eder. Klytemnestra ve Agamemnon evli olsalar bile "aynı kandan gelmiyorlardı; öyleyse bu kan benlikten dökülmemişti."[24] Ama Apollo onlara evliliğin "yeminden daha kutsal bir yerde durduğunu" söyler. Karı/koca ilişkisi, yenilendikten sonra, artık kutsaldır ama eski moda anne/çocuk ilişkisi böyle değildir.[25] Oyunun sık sık yinelenen bir dersine göre eski olan –koronun diliyle "Yeni tarafından çiğnenen eski!"[26]– annesel bağ ve kan bağlarıdır. Dolayısıyla, polis'in yeni statüsü –Orestes'in mahkemesinde jüri üyesi olarak yerini alan yurttaşlar– açıktan radikal, gelenek karşıtıdır.[27] Özellikle salt biyolojiye dayandığı için politik toplumun yasama ağırlıklı müdahaleleri tarafından çürümeye terk edilen anne/çocuk bağıdır.

Bu tema Sofokles'in Thebai üçlemesinde de kolaylıkla görülebilir. Ensest, kana kan ve sadakatsizlik doğal olmayan bir şey değildir. Bunlar Laius ve Ödipus krallıklarını yeniden üreten kaçınılmaz uğraklardır. (Meşru bir çocukları olan "koca" ve "karı"nın) politik rollerine ilişkin dikkatli bir bilinçlilik olmaksızın, böylesi bir yeniden üretim, bazı on dokuzuncu yüzyıl antropologlarının doğallaştırdığı düzenli baba-soylu toplumlardan çok farklı, tesadüfi ve trajik biçimler alır. Ayrıntılı ve tutarlı kurallar olmaksızın kişi annesiyle yatabilir ve bunu bilmeyebilir, ya da endişe sürer gider. Aslında daha derin bir kaygı şudur: Ödipus miti gibi mitlerin yokluğunda kişi annesiyle yatabilir ve bunu mesele bile yapmayabilir. Ancak

22. *Eumenides*, dizeler 632-61.
23. A.g.y., dizeler 478-511.
24. A.g.y., dizeler 199-223.
25. A.g.y.
26. A.g.y., dizeler 752-81.
27. Sofokles'in Atinası geleneksel adalet (*dike*) pratiklerinden tamamen kurtulmuş değildi. Jüri belirli bir biçimde bölünmüştü ve Athena kararda Orestes lehine oy kullanmıştı.

kan bağı kurallarının mevcudiyeti sayesinde kişinin bunları ihlali, annesiyle cinsel ilişkiye girerek bir tabuyu çiğnemiş olması önem kazanır. Ödipus ve Jokasta'nın utançlarının doğa ve içgüdüler alanına mı yoksa politika alanına mı girdiğine karar vermenin imkânsız oluşu konu kan bağı olduğunda bu iki alanın bütünüyle örtüştüğünü de akla getirir.

Oedipus'taki arzu ve kader söylemi hatayı karı ve kocanın evlilikteki, yani politik, rollerinde değil, bu aileyi imkânsız kılan ihlallerin kendisinde bulur. İhlaller, bir kere ihlal kabul edildikten sonra, bir yanda bir düzen duygusunu pekiştirmek gibi kendi başını yiyen bir etkide bulunurken, öte yandan da ihlali mümkün kılan o düzeni kelimenin gerçek anlamında tahrip eder. Kader meşru bir evliliği gerekli görmez, onu yıkar. Ensestin altında yatan arzunun "sapkınlığı", sapkınlığı mümkün kılan düzenin kendisini ortadan kaldırır. Örneğin, Oedipus'un oğlu Eteokles'in bir "ödipal kompleksi" olamaz çünkü annesi Jokasta zaten üvey kardeşi ve Jokasta Hala'dır. Dolayısıyla, Ödipus'un trajik hatası ardından, ensest hakkındaki olası endişelerin temelinde yatan düzen zayıflamış ve aşılmıştır.

Gerçek şu ki, ensest tabusunun bir kan bağı grubu içinde cinsel yakınlaşmaya karşı duyulan bir tür içgüdüsel tiksintiden kaynaklandığı fikri görece yeni bir fikirdir.[28] Hugo Grotius, 1622 gibi yakın bir tarihte, kan bağı kurallarına boyun eğmenin ağırlıklı olarak doğuştan gelen bir tepki değil, bir otorite ve ahlâk meselesi olduğunu düşünen bir gelenek içinde şunları yazıyordu:

> Bu genel kural [insanların kiminle evleneceğini seçebileceği kuralı], her ne şekilde olursa olsun Ebeveynlerin Çocuklarıyla Evlenmeleri dışında geçerlidir; bunun nedeni de yeterince açıktır. Ne evlilik yasası gereği Karısının şefi olan Koca, Doğanın Annesine göstermekle yükümlü tuttuğu saygı ve hürmeti Kızına ne de Kız Babasına gösterebilir. Evlilik Hakkına göre Kocasına tabi olsa bile Evliliği Kadını Koca-

28. Levi-Strauss şöyle yazar: "Ensestin yasaklanmasının içgüdüsel haklı çıkarılması, on altıncı yüzyıl öncesinde toplumumuzda hiç görülmemiş, oldukça yakın bir tarihe dayanır." *(Elementary Structures of Kinship,* çev. James Bell vd. [Boston: Beacon Press, *1969*], s. 13).

sına o kadar yakınlaştırır ki, bu bir Çocuğun göreviyle hiç bağdaşmaz.[29]

Burada ensest düşüncesinin Grotius'u rahatsız ettiğine ilişkin hiçbir işaret yoktur. Yazı iğrenme duygusuyla kasılan bir mideden çok trafik sıkışıklığından –ve ayrıca düzensizlikten– tedirgin olan birinin havasını yansıtıyor. Grotius'a göre, doğal (ensest) anne-oğul ilişkisi kadına (koca olarak) erkeklerin ancak "evlilik hukuku" sayesinde kazanabildiği türden bir otorite veren bir ilişkidir. Evlilikte erkeklere koca olarak bağışlanan güç/iktidar o kadar zayıftır ki, anne kuralının doğal gücüyle başa çıkamayabilir. Biraz farklı bir ifadeyle, oğulun annesine (doğal) tabi oluşu kadının kocasına (politik) tabi oluşundan daha etkilidir. Dolayısıyla, kocanın aile içindeki otoritesi ayrıca ensest yasaklarını da gerektirir. Aksi halde zayıf oğlanlar zayıf kocalara dönebilecek ve güçlü annelerin/karıların sultasına boyun eğebilecektir.[30]

D. ANTİK YUNAN'DA YURTTAŞLIK

Sofokles ve onunla yakın dönemlerde yaşayan çağdaşlarının tekrar tekrar *politeia*'nın evlilik pratikleri üzerinde durmaları, evlilik hukukunun son tahlilde o dönem Atina polis'inin kurucu öğesi olduğu düşünüldüğünde, hiç de şaşırtıcı değildir.[31] (Aslında şaşırtıcı olan modern kamusal şahsiyetlerin evlilikle yurttaşlık ilişkisine çok az ilgi duymalarıdır.) Kısaca, bir Atina yurttaşı olmanın tek yolu

29. Grotius, *The Most Excellent Hugo Grotius: His Three Books Treating of the Rights of War,* bkz., I (Londra: Basset, 1682), mikrofilm, s. 107. Kingsley Davis de, "kuşaklararası karışıklık anne-baba görevlerinin yerine getirilmesi açısından vazgeçilmez olan otoriter ilişkilerle çelişir" diyerek, "içgüdüsel tiksinti" düşünce okuluna istisna oluşturur ama işlevsel haklılık gerekçeleri Grotius'un ahlâki gerekçeleriyle çelişir (*Human Society* [New York: MacMillan, 1949], s. 403).

30. Antik Yunan erkeklerinin cezalandıran anne endişelerine ilişkin bir görüş için, bkz., Philip Slater, *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family* (Boston: Beacon Press, 1968).

31. Nicole Loraux, *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division Between the Sexes,* çev. Caroline Levine (Princeton: Princeton University Press, 1993).

yurttaş bir babanın ve genel olarak yurttaş bir annenin meşru çocuğu olmaktı;[32] meşru olmanın tek yolu evli anne babadan doğmuş olmaktı;[33] ve Perikles'ten sonra, çoğu durumda, ancak Atina yurttaşları evlenebilirdi.[34] Evlilik töreni gelinin babasıyla müstakbel koca arasında bir sözleşme yapılmasıydı; sözleşmenin iki tarafı da gelinle *kyrios* (efendi) olarak ilişkiliydi. *Kyrios* kadından şu sözü alır: "Yemin ederim ki (*engyo*), [X'e] meşru [*gnesioi*] çocuklar vereceğim."[35] Uşaklar ve metic'ler* hayat boyu birliktelikler kurabilir ve çocuk sahibi olabilirlerdi ama yukarıdaki yemini edemezlerdi. Evlilik kurallarının ihlali yaptırım gücü yüksek cezaları beraberinde getiriyordu.[36] Erkekler için yurttaş olma ayrıcalıkları iki çeşitti: Bi-

32. Anne soylu yurttaşlığı karara bağlayan ilk yasa, Perikles'in tavsiyesiyle, M.Ö. 451-50 yıllarında kabul edildi. Ralph Sealey'e göre, bu yurttaşlıktan önce tek şart babanın Atinalı olmasıydı. Savaş zamanlarında kadınların yurttaşlık gerekliliği bazen gevşetiliyordu (*Women and the Law in Classical Greece* [Chapel Hill ve Londra: University of North Carolina Press, 1990], s. 12-13). Gayrimeşru çocuklar eğer babaları sonradan onları evlat edinmişse yurttaşlığa hak kazanıyordu. Bkz., Demosthenes, "Against Boeotus I," satır 31, ve "Against Boeotus, II," satır 41.

33. Sealey, *Women and the Law,* s. 15-16.

34. A.g.y., s. 31 ve A.R.W. Harrison, *The Law of Athens: The Family and Property* (Oxford: Clarendon Press, 1968), s. 24-25. Modern dönemde politik aidiyetin politik katılım ayrıcalığıyla eşleşmesi katılım normlarını koyan "yurttaşlık" kavramının çöküşüne neden olmuştur. Ama Atina'da politik aidiyet kadınlar için önemliydi. Çoğu zaman kadınların yurttaşlığı çocuklarının meşruiyetini belirlemek için aranıyordu. Bunu, mülk sahibi biriyle evlenme ehliyeti dışında, kadınlara verilen bir politik hak izlemiyor. Charles Hignett'in yurttaşlık koşullarına ilişkin egemen yorumlara kafa tuttuğuna işaret etmek gerekir. Hignett'e göre, kural "başvuru sahibinin doğumundan önce anne babanın evlenmiş' olmasını değil, "anne babanın ikisinin de yurttaş" olmasını gerektiriyordu –on sekiz yaşındaki erkeklerin babalarının mülklerine aidiyet taleplerine gönderme yapılıyor (*A History of the Athenian Constitution* [Londra, Oxford: Oxford University Press, 1952], s. 343-44). ABD'de yirminci yüzyıl başlarında "aktif" ve "pasif" yurttaşlık pratiklerine ilişkin bir tartışma için, bkz., Caroline Danielson, *Citizen Acts: Citizenship and Political Agency in the Works of Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman, and Emma Goldman,* tez çalışması (Ann Arbor: University of Michigan, 1996).

35. Sealey, Women and the Law, s. 25.

* Eski Atina'da belli bazı yurttaşlık haklarına sahip yabancılar. (ç.n.)

36. Harrison, *The Law of Athens,* s. 26-28. Antik Atina'daki birçok yasa gibi, ceza da bir özgürlük sistemi aracılığıyla verilirdi. Eğer bir yurttaş başarılı bir biçimde bir çiftin sahte bir evlilik yaptığını kanıtlarsa, onların mülklerinin üçte birine hak kazanır, *politeia* da geri kalanı alırdı. Elbette, bu haksız suçlamalara ya da "yaltaklanmalara" yol açıyordu.

rincisi, erkekler *ekklesiai*'ya (politik meclise) katılmaya hak kazanmıştı; ikincisi, erkekler toprak sahibi olabiliyordu. Toprak sahibi olmak Atinalı olmakla sıkı sıkıya bağlıydı çünkü toprak kutsal kabul ediliyordu. Bu yüzden toprak sahipliğini yurttaşlığı gösteren soy ilkeleriyle bağlantılandırmak önemliydi: "Evlilik kurumu Yunan kentleri tarafından yurttaş mülkünü yeniden üretmenin bir yolu olarak başarıyla düzenlenmişti... Evliliğin reddi yalnızca insan türünün yeniden üretimini değil yurttaş topluluğunun geleceğini de tehlikeye sokardı."[37]

Antik dönemdeki Atina'da sınıf olarak düşünebileceğimiz şey ağırlıklı olarak yurttaşlarla yabancılar ayrımında özümlenmişti. Bunu Marksist deyimlerle ifade edecek olursak, kişinin üretim araçlarıyla ilişkilerini belirleyen, asıl olarak o kişinin soyuydu. Köleler, büyük bir oranda, savaşta tutsak alınan Atinalı olmayanlardı. Özgür olarak ülkeye göç etmiş olan bir metic'in yasal statüsü eskiden köle olanlarla ya da kölelerin çocuklarıyla aynıydı. Metic'ler tüccar olarak kişisel servetlerini biriktirebilirdi ama kendi topraklarına sahip olamayışları ciddi servetler biriktirmelerinin önünde büyük bir engeldi. Evliliğin önde gelen amaçlarından biri toprak mülkiyetinin kontrolünü belirlemek olduğundan, yasal evliliklerin kendi topraklarına sahip olamayanlar için yapılmaması şaşırtıcı değildir; bu, cemaat hukuku ve seküler yasalardaki ek engellerle serflerin evlenme hakkının kısıtlandığı ortaçağlarda da yankı bulan bir uygulamaydı.[38]

Atina yurttaşlığıyla ilgili dışlayıcı uygulamaları öngören ve destekleyen çok bilinen bir anlatı Erichthonios mitidir.[39] Bu orijinler hikâyesinde, Athena ırzına geçmeye çalışan Hephaistos tarafından kovalanmaktadır. Athena kaçarken bir odun parçasıyla bacağına

37. Louis Zaidman ve Pauline Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City,* çev. Paul Cardedge (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 71; and s. 71-72, aktaran Ephoros, Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* (Berlin, 1923-) 70 F 149 (Strabo, *Historical Sketches* x.4.20, C482).
38. Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (New York: Villard Books, 1994), s. 35; Harrison, *The Law of Athens,* s. 177; Jenny Teichman, *Illegitimacy: A Philosophical Examination* (Oxford: Blackwell, 1982), s. 58.
39. Bkz., Loraux, *Children of Athena.*

bulaşan spermleri temizleyip yere atar. Toprak –Ge ya da Chthon– daha sonra Athena'nın büyüttüğü Erichthonios'u doğurur. Süt annesi Athena'nın şerefine Erichthonios'un doğduğu yere Atina adı verilir; Erichthonios'un kendisi de kuşaklar boyu Atina'yla görünüşte –evlilik kuralları geçerli olduğu sürece– organik bağı olacak başkalarını üretir.[40]

Bu anlatıya göre, Atinalılar politik toplumları ve dolayısıyla ülkeleri üzerinde doğal (toprak temelli) bir ayrıcalığa sahip olduklarını düşünüyorlardı. Kan bağının kontrolü "onların" haklarını pekiştirecekti. Ama birey olarak Atinalılar bu hikâyeye belki de Kilise'de evlenen ateistlerin Tanrı'ya inandığından ya da çocuklarına Noel hediyesi veren yetişkinlerin Noel Baba'ya inandığından daha fazla inanmıyordu. Buna karşılık Kleisthenes'in *demes* ve *phratries* düzenlemesine yaptığı müdahaleler, Aristofanes'in oyunları, Platon'un "soylu hayat"ı ve Aristo'nun soy yoluyla yurttaşlığa yönelttiği radikal eleştiri; bütün bunlar söz konusu uylaşımların,[41] yani savunuldukları ve desteklendikleri kadar defalarca uydurulduğu dile getirilmiş ve genelde alaya alınmış uylaşımların yapaylığını ortaya serer.

Eğer kan bağlarıyla ilgili fikirler Atina polis'inin temelini oluşturuyor olsaydı, MÖ 507 yılında lider (*arkhon*) Kleisthenes Atina demes'ini örgütlerken açıkça soy temelli kabileleri tamamıyla yeni coğrafi sınırlara göre bölünmüş phratries içinde yeniden gruplandırmayı başaramazdı. Halbuki eski phatries kayboldu ve yenileri çıktı.[42] Weber bu konuda şunları yazar: "Doğru, belki en başındaki

40. Yaratılış birinci ve ikinci kuşak ensest sorunu yaratsa bile, en azından Yaratılış'ta Adem'in kendisine çocuk yapacak bir kadını vardır ama Erichthonios'un üreme yöntemi gizemini koruyor. Bir başka hikâye Erichthonios'un oğlu Erechtheus'un kurucu olduğunu anlatır. Kızı Creusa Apollo tarafından iğfal edilmiştir. Creusa, insanların çocuğun bir köleyle kurduğu yasadışı bir birliktelikten doğduğunu düşünecekleri korkusuyla oğlu Ion'u terk eder. Apollo sonra durumu öyle ayarlar ki, Creusa'nın kocası Xuthus (bir Akaili) Ion'un kendini oğlu olduğunu düşünecek ve onu büyütecektir (Euripides, *Ion*, *The Bacchae and Other Plays* çev. Philip Vallacott [Londra: Penguin, 19731).

41. Bkz, I. Bölüm.

42. Reformlar öncesinde mecliste temsil phratries denen soy esasına dayanan politik gruplar temelinde olurdu. Aidiyet oturuma değil, sadece baba soyuna da-

bölünme politik ya da fiili etnik farklılıklar temelinde olmuştur ama sonuç böyle bir bölünmenin gayet akılcı ve şematik olarak yapıldığı zaman da aynıydı."[43] Bazen yeni politik coğrafyalar yeni soy birlikleriyle sonuçlanır;[44] antik Atina'da yapılan bu reformlardan sonra da böyle olmuştu.

Ecclesiazusae'de (MÖ 392) Aristofanes Atina evliliğinin yasal olumsallıklarını dramatize etmişti. Erkek kılığına girmiş kadınlar meclisi doldurur ve yeni yasalara oy verirler. Başka şeyler yanında, yasalar erkeklerin arzu ettikleri kadınlarla sevişmeden önce "çirkin" kadınlarla sevişmelerini şart koşuyordu, ayrıca erkeklerin karılarıyla da sevişmeleri gerekiyordu.[45] Epigenes bir "dişi şeytanla" sevişmek istemediğini söylediğinde, şeytan "ben değil, yasa emrediyor" diye karşılık verir. Ve yeni yasa üzerine Chremes şöyle der: "Rızkımızı kazanmak için çiftleşmek zorunda kalacağız" Blepyros üstüne basarak: "Ama zorla!... Ben yapamam." Chremes yanıt verir: "Yapmak zorundayız, madem ki kamunun iyiliği için böyle gerekiyor, yapmalıyız, bir erkek gibi hem de."[46] "Yenilikler" üzerine yapılan bu karşılıklı konuşmalar erkeklerin karılarıyla ayda dört kere sevişmelerini zorunlu kılan ve Atinalı olmayanlarla evlenmeyi yasaklayan mevcut Atina yasalarının bir eleştirisi olarak da yorumlanabilir. Charles Hignett'e göre, bu "Atinalı bekâr kadınların

yanıyordu. Reformlar döneminde oluşturulan 50 coğrafi bölgeden her biri bir phratry'ydi ama sonraki kuşaklarda aidiyet yine baba soyuna bağlıydı. Bu yüzden yeni phratry'ler de soy temelliydi. ABD temsili sistemi bağlamında, Kleisthenes'in reformları seçim bölgelerinin yeniden çizilmesiyle aynı anda kişinin mevcut ikametinin belli bir bölgeye üyeliğini belirleyeceği ve oğullarının, nerede oturdukları-na bakılmaksızın, babalarının doğduğu bölgede oy kullanacağı şartını koymaya benzer.

43. Weber, *Economy and Society*, c. 1, s. 389. Weber'in "fiili etnik farklılıklar"a yaptığı gönderme kafa karıştırıcıdır. Paragrafın ana fikri, bütün bağlamlarda "ortak etnik köken inancının kaynağının yapay" olduğunu göstermektir (a.g.y.). Eğer etniklik her zaman yapay bir şeyse, o zaman "fiili" etniklik ve "yapay" etniklik ayrımı yapmanın anlamı kalmaz.

44. Dil, sanat ve eğitim belli bir kuşaklararası grubu korumanın araçları olmuştur.

45. *Ecclesiazusae, Complete Plays of Aristophanes,* der. Moses Hadas (New York: Bantam, 1962), dizeler 1050-55, s. 458. Bu oyunun alternatif bir yorumu için, bkz., Arlene Saxonhouse, *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 1. bölüm.

46. A.g.y., dizeler 469-78.

bariz bir kazanımıydı çünkü koca bulma şanslarını artırıyordu."[47] Belli ki yurttaşların evlilik dışı çok fazla ilişkileri oluyordu ve yeterli oranda Atinalı doğmuyordu.[48] Kadınların "yeni" ortak fikirlerini alaya alan Aristofanes'in oyunu, demek ki, mevcut *politeia*'da cinsellik ve üremeye devletin müdahaleleriyle alay eden bir metin olarak da okunabilir.

Atinalılar belki evlilik yasalarını doğal olarak almıyorlardı ama bu yasalar cinselliğin düzenlenmesinde çok önemliydi. Foucault'nun yazdığına göre, antik Atina'da cinsellikle ilgili "çok az yasak" vardı ve cinsel perhiz "asli yasakların" bir sonucu değil, "bir eylemliliğin güçlü ve özgürce uygulanmasındaki incelikler ve üsluplar" sonucuydu.[49] Ne var ki, eğer Platon'un *Yasalar*'ındaki incelikli evlilik kurallarını, antik Atina'daki fiili yasaları ve Aristofanes'in bunları Atinalıların cinsellik ve yasakları nasıl yaşadığının belirtileri olarak protesto edişini düşünecek olursak, yasaların Atinalıların cinsel pratiklerinin eklemlenmesinde son derece ağırlıklı bir güç olduğu görülür. Epistemik cinsellik rejimlerindeki kopuşları tespit etme çabasına giren Foucault, (insanlar bu yasaları yüce, etik bir hakikati yansıtan şeyler olarak görmüyor olsalar bile) üreme ve sonra cinsellik söylemlerinin temelinde yatan yasal retoriğin önemini küçümsüyor gibidir. Yasaların hoş gördüğü davranışlar olumlanırken, evlilik özel olarak politik bir edim olarak göklere çıkarılıyordu. Üreme konusundaki bu meydan okuyucu heteroseksüel uylaşımlar evlilik anlayışının salt politik amaçlı olarak kınanması karşısında bir çareydi. Aynı cinsten kişilerin ilişkisi, aslında genelde Atinalılar arasındaki bütün evlilik dışı cinsel ilişkiler, bir sorundu çünkü bunlar meşru Atinalı çocukların sayısını azaltma eğilimi taşıyordu. Askeri açıdan, Atinalı yurttaş askerlerin saflarındaki bu azalma ve bunun sonuçları aynı cinsten kişilerin cinsel ilişkilerinin ahlâksızlığından çok, politik bir mesele olarak görülüyordu.[50] Atina devletinin aileyi kontrol etmesinin bir diğer yolu yurt-

47. Sealey, *Women and the Law*, s. 156.
48. *A History of the Athenian Constitution*, s. 345.
49. *The Use of Pleasure*, çev. Robert Hurley (New York: Vintage, 1990), s. 23.
50. Platon, hukuk ya da üreme endişelerinden uzak bir bağlamda cinsel kısıtla-

taşların, evlat edinmeyi gerektirse bile, aile çizgilerini sürdürmesini şart koşan yasalarıydı:

> [Erkekler] doğal ürün vermeksizin ölseler bile, arkalarında çocuklar bırakmak için her halükârda evlat edinirler. Bu yalnızca bir kişisel hassasiyet meselesi de değildir; devlet de evlat edinildiğini görmek için önlemler alır çünkü yasayla aile çizgisinin kaybolmasını engelleme görevi üstlenmiş (adını bu uygulamaya vermiş olan) Arkhon'a güvenir.[51]

Politeia bu aile çizgisini ve dolayısıyla politik toplulukları yasalar yoluyla yeniden üretmek için, varisler için duyulan "doğal" özlemleri çağrıştıran, duygusal bir dil kullanır.

E. ROMA'DA YURTTAŞLIK

Roma cumhuriyetinde de yurttaşlık, Atina'ya göre daha az kısıtlayıcı olan, evlilik politikalarıyla belirlenmiştir. Livy Roma'nın kaynaklarını anlatmaya bir ilahi doğum hikâyesiyle başlar. Antik Yunan'daki sayısız anlatı içinden alınmış kutsal bir yerde doğma hikâyesi bu kez kapsayıcılık etkisi yapıyordu. Politik toplumlarının kuruluş aşamasında yerli Romalılar kadın azlığı yüzünden düşman Sabinelerle evlilikler yapmak durumunda kalmıştı. Livy Yunan kaynaklı hikâyeyi bir asal aidiyet hikâyesi olmaktan çıkarıp bir

---

mayı savunur. Ama bu filozofların söylemidir. Kaba saba insanların cinselliği, Aristofanes'in *Ecclesiazusae*'sindeki osuran kocalar ve Plato'nun *Phaedrus*'undaki bilgi arayan genç, belden aşağı esprileriyle meşhur Britanyalı komedyen Benny Hill ve Virginia Woolf'un Orlando'suyla ortak özellikler taşıyor. Platon ya da Aristofanes'in anlattığı pratikler temelinde cinsellik hakkında genellemeler yapmak imkânsız. Bu ikili, genel olarak aynı tarihlerde yaşamış olsalar bile, tamamen ayrı dünyalarda oturuyor gibidir. Atina'nın cinsel pratikleri ve törelerinin ayrıntıları hakkında kesin bilgimiz olmayabilir ama evlilik hukuku tartışmasız bir biçimde öteki söylemlerle uyumludur ve Atina'daki aidiyet kurallarını şekillendirmiştir.

51. Aktaran Zaidman ve Pantel, *Religion*, s. 75, Isaios VII, "On the Estate of Apollordoroso." Atina'daki veraset yoluyla yurttaşlık koşulları konusunda, bkz., Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens* (Londra, Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 153-63 ve "Citizenship, Greek" *Oxford Classical Dictionary*, 2. basım.

araçsallık hikâyesi olarak yeniden anlatır: "Antik çağda, yeni düzenin kurucusu nüfusunu artırmak için yersiz yurtsuz ve yoksul birçok insanı hile yoluyla içine almış ve onların kendi soyundan gelmiş olduğunu iddia etmiştir; Romulus da şimdi benzer bir yol izliyordu."[52] Atina döneminin sıkı otoktoni kurallarına meydan okumakla birlikte, kan bağı yeni yurttaşların üretiminde temel bir model olarak kalmıştır. Tıpkı yurttaşlık kriterlerinin daha az katı olması gibi, Roma'daki evlilik yasalarının da Atina'ya kıyasla daha az babaerkil olması rastlantı değildi. Roma evliliği bir efendinin bir başka efendiyle sözleşme imzalamasından daha çok, karıyla koca arasında en azından kâğıt üzerinde bir rızayı gerektiriyordu.

Buna rağmen, yurttaşlıkla kan bağı kuralları birbiriyle bağlantılıydı. Justinyenci *Institutes*'a [533] göre, Roma'daki yurttaşlık uygulamaları şöyleydi:

> Köle kadınların çocukları köle doğar... Eğer annesi özgür babası bir köleyse, çocuk özgürdür. Annesi özgür ve babası bilinmiyorsa, aynı şey geçerlidir çünkü çocuk raslantıyla olmuştur. Annenin hamile kaldığında özgür olması yeterlidir. Aksi durumda bile, yani annenin hamile kaldığında özgür ama doğum sırasında köle olduğu durumda, çocuğun özgür doğduğu kabul edilir.[53]

Roma'da, asıl olarak veraset kuralları ve hükümdar mülkünün sınırları söz konusu olduğunda[54] farklı türden hayat boyu birlikler olmakla birlikte, Atina'da olduğu gibi, yurttaşlıkla veraset hakları iç içe geçmişti. Bir yurttaş olmak için "kuralına uygun bir evlilik" yapan bir yurttaş babanın oğlu olmak zorunluydu. Özgür bırakılan

52. *Livy, The Early History of Rome (Ab urbe condita)* 1.1, 8. Yunan ve Roma yurttaşlığının göreli dışlayıcılığıyla ilgili olarak, bkz., Timothy Cornell, "Rome: History of an Anachronism," Andiony Molho, Kurt Raaflaub, Julia Erden, der., *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Ann Arbor: University of Michigan, 1991), s. 62-65.

53. *Justinian's Institutes*, 1.3 ve 1.4. *Institutes* "köleler" ve "evlilik"i şöyle tanımlar: "Onlara köleler, Latince '*servi*', denir çünkü öldürülmeyip satılacak ve böylelikle hayatları bağışlanacak –Latince'de 'save'in karşılığı '*servare*'dir– olan esirleri belirlemek ordu komutanlarının işidir... Roma'da hukuki evlilik yasanın gereklerini yerine getiren Roma yurttaşları arasında yapılan bir evliliktir. (1. 33; 1. 10).

54. Treggiari, *Roman Marriage*.

köleler mülk edinme hakkına sahip olmakla birlikte, yurttaş olmaksızın yasal olarak evlenemez ya da politik bir görev üstlenemezdi.[55] Pamillet'a göre, "Evlilik sözleşmesi yapılamaz ama kölelerle özgür kişiler birlikte yaşayabilir." Mülkün selametini daha iyi korumak için –ve muhtemelen kiralanan insanların yanlış fikirlere kapılmasını engellemek için– "Sahibesi ya da sahibinin karısının kızıyla evlenmeyi isteyen bir eski köleye, söz konusu insanların asaletine bağlı olarak, madenlerde ve kamusal işlerde çalışma cezası verilir."[56] Eski köleler evlenebilirdi ama sahibesi ya da onun kızıyla değil. Kölelerin hakları, annelerinin mirası hakkı da dahil, sınırlıydı çünkü "ne köleler ne de eski köleler medeni hukukun tanıdığı annelerin çocuklarıdır."[57] Tam yurttaşlık için "bir sülaleye kayıtlı olmak" şarttır; oturduğu yere değil soya dayalı aidiyet yaratan toprak birimleri olarak Atina demes'ini model almakla birlikte[58] Roma yabancılara ve hatta eski kölelere Atina'da olduğundan daha fazla yasal haklar tanımıştır.

Evlatlık alma konusundaki teamül, servetin aynı kuşaktan arkadaşlara geçişini sağlıyordu. Bu düzenleme zorunluydu çünkü toprak mülkiyeti yalnızca aile içinde el değiştirebiliyordu. Evlat edinme kişinin arkadaşını miras hakkına sahip çocuğa dönüştürüyordu.[59] Hem evlat edinme hakkı hem de hakkın bu bağlamdaki uygulanışı akla otoktoni metaforlarının çelişkili olduğunu getirir. Eğer evlat edinme yabancıyı yurttaş yapıyorsa, demek ki kan bağı kopya edilebilir ve dolayısıyla kan bağı biçimlerinin taklit edilemediği durumlara göre daha az katı bir şey olarak da görülebilir. Ne var ki, yeniden üretime ilişkin bu son derece güdümlü söylem kan bağı sisteminin kutsallığını ya da onun "bir halkı" var etme yetisini zayıflatmamıştır. Aynı şey kişinin arkadaşını "çocuğu" yapması duru-

55. A.g.y., s. 52-54.
56. *Opinions* 2.14; 2.20. 1; 3.10.1-2, aktaran Mary Lefkowitz ve Maureen Faust, vd., *Women's Life in Greece and Rome*, gözden geçirilmiş baskı. (Baltimore: John Hopkins University Press, 1982), s. 196.
57. Pamillet, 2.22.1, aktaran Lefkowitz, s. 196.
58. Leon Homo, *Roman Political Institutions: From City to State* (Londra: Routledge, 1962), s. 74-75.
59. Treggiari, *Roman Marriage*, s. 380.

mu için de geçerliydi. Pratik akla kan bağı sisteminden kaçınma imkânının olduğunu getirse de aynı zamanda bu sistemin gücünü de vurgular. Judith Butler'ın heteroseksüellikle homoseksüellik arasındaki "orijinal"/"kopya" ilişki üzerine tartışırken ileri sürdüğü gibi, evlatlık uygulamasının aslında bir "kopya" oluşu meşru doğumun "orjinalliği"ni gösterir.[60] Bir ilişkinin sahici ötekinin ise kopya oluşunun başka bir anlamı yoktur; yani buradan bir biyolojik çocuk ve evlat edinilen bir çocuğun meşruiyet kazanabilmeleri için kan bağı kurallarına göre eşit olmaları gerektiği anlamı çıkmaz. Evlat edinmedeki olumsallık Roma kan bağı sisteminin istikrarını bozmaz. "Yabancı" ve "yerli"nin açıktan yasal oluşu toprak sahipliği sistemini altüst etmez. Bir kere daha, politik toplum bu kuralların hakemidir; bu her aşamada Durkheim'ın düşüncesini olumlar: Yani, toplum salt kişiye özel soy ilişkilerinin bir işlevi değildir, toplum hangi ilişkilerin kan bağı sayılacağına ilişkin kuralları koyar. Antik Yunan ve Roma'da, kan bağı kuralları eşzamanlı olarak aileleri ve aile-temelli bir politik toplumu oluşturur. Otoktoni hikâyelerinin katkılarıyla politik toplum ve soy bağı güçlenirken, bu kan bağı sistemi bir milletin, yani doğumla millet yapılmış bir halkın, tüm özelliklerini barındırır.

312 yılında İmparator Konstantin Hıristiyanlığı kabul etmesinin ardından sistematik olarak dini çok açık kurumsal düzenlemelerle yönetimin içine sokmaya başladı. Buna İsa'nın Tanrı'nın oğlu mu yoksa Tanrı'nın kendisi mi olduğu konusunda çeşitli Kilise büyüklerine danışması da dahildir; sonuçta 325 tarihli İznik Konsülü ve

60. "Imitation and Gender Insubordination," *Inside/Out: Lesbian and Gay Theories*, Diana Fuss, der. (New York: Routledge, 1991), s. 13-31. Butler, cinsel ikiliklerin etkisi "samimiyetten uzak bir biçimde nedenler, kökenler olarak yeniden adlandırılmış, samimiyetten uzak bir biçimde bütün cinsiyetin kökeni olarak kendisini meşrulaştırmak için heteroseksüel normun ürettiği bir nedensel ya da dışavurumcu sıraya dizilmiştir" (s. 29) diye yazarken, uylaşımsal ontoloji nosyonlarına –basit ampirisist yaklaşımlara– çok fazla prim vermiştir. "Samimiyetsizlik" nosyonu akla manipülatif bir planı getirir, isimler görünüşte semiyotik-öncesi bir nüfusa ve onun davranışlarına iliştirilmiş gibidir ("yeniden adlandırmak"). Daha uygun bir açıklama "orijinal" ve "kopya" ikiliğinin etkilerinin soruşturma sınırlarını nasıl belirlediğini gösterebilir; öyle ki, gölgede bırakılacak, saklanacak ya da yeniden adlandırılacak söylem-öncesi bir nesne yoktur.

Konstantin'in (ve ardından gelen imparatorların) bütün Kilise büyüklerini onaylama hakkı doğar. Devletin Hıristiyanlığı kendine mal etmesi hem evlilik tarihini hem de bu tarihin yazılışını değiştirmiştir; öyle ki, Atina ve Roma tarihlerinde evliliğin büyük öneminin aksine, dikkatler bu kurumun çıplak gerçeklerinden başka yönlere kaymıştır. Gördüğümüz gibi, antikçağdaki evlilik çok çeşitli yasal sonuçlar doğuruyordu. Klasik çağ Atina'sı ve Roma'nın modern Anglo hukuk tarihleri evlilik pratiklerini anlatırken "pagan" tanrıların evlilik törenlerindeki önemine çok az dikkat çeker. Evlilik etrafındaki kutsal ritüeller ya (önceleri Hıristiyan olmayan) devlet tarafından özümlenmiş ya da "yabancı" ve öteki politik toplumları (Pers İmparatorluğu, Mısır vb.) çağrıştırma gücü yüzünden gayrimeşru damgasını yemiştir. Yabancı ritüellere sadık kalanlar birleşik bir milli topluluğu tehdit ediyorlardı. Bunlar, yabancı politik bağları ve çağrışımları olduğundan, modern yorumuyla Hıristiyanlığın "münafıklarıyla" bir tutuluyordu. Dinsel anlamları asgariye indiren Atina evliliğine ilişkin modern hukuk tarihleriyle benzer bir biçimde, Hıristiyanlık dönemine ilişkin tarihler de sıklıkla politik muhtevayı ve evliliğin etkilerini gözden kaçırır. Bu tarihlerde evlilik Hıristiyan ve dolayısıyla tam anlamıyla "dinsel" bir şey olarak anlatılır.[61] Söz konusu yaklaşım çeşitli cinsel örf ve âdetler ve pratiklere ilişkin titiz demografik raporlara ve analizlere yönelir ama hâlâ evliliğin ekonomik ve yasal dinamiklerinden çok uzaktır. Pagan topluluklardaki evlilik üstüne yapılan araştırmalarda hukuka ve Hıristiyan dönemleri irdelerken ise kültür ve dine ağırlık verilmesinin muhtemel bir açıklaması, Hıristiyanların Hıristiyanlık öncesine göre evliliğin kutsal özelliklerine daha çok riayet ediyor, daha çok anlam yüklüyor oluşlarıdır. Bu yüzden, evliliği ele almak özel olarak dinsel ritüellere ve bunların ihlallerine bakmaktı. Ancak paganlara kıyasla Hıristiyanlar arasında dinsel vurgunun daha fazla olduğuna ilişkin kanıt bulmak zordur (ayrıca neyin bunun kanıtı

61. Bunun, Kilise'nin seks, evlilik ve veraseti düzenleyen uygulamalarının araçsal bir değerlendirilmesini de yapan, önemli bir istisnası Jack Goody'dir; *The Development of Family and Marriage in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

olacağını bilmek de güçtür).[62] Kilise hukukunda evlilik on üçüncü yüzyıla kadar kutsal bir şey olarak görülmemiştir.[63] Bu tarihten sonra, göründüğü kadarıyla, Hıristiyan ülkelerde bu kurumun başlıca etkileri antik Yunan ve Roma'da olduğu gibi politik ve ekonomiktir.[64]

İlk Hıristiyanlar Augustine'in şehirlilere karşı kuşkucu tavrını göstermiş ve kuşaklararası millet ve aile retoriklerine meydan okumuştur. Hıristiyan cemaat için nirengi noktası doğum ya da evlilik değil, manevi bağlılık olacaktır. Yani, aile ve onun maddeci değerleri (servet ve biyolojik çocuğa dayanan tikelliğin dillendirilmeden verili oluşu), örneğin Essene'ler* için, devletin yarattığı şeylerdi. Aslında Hıristiyan özdeşlik ve tinsellik, ekonomik ve politik güce kaynaklık eden bu maddeci kurumdan kopuşa dayanıyordu. Bu yeni tür –bir eşe ya da askeri lidere değil Tanrı'ya edilen– yemin çatışmayı kışkırtabilirdi; yine, işte bu nedenle İsa "Ben bir erkeği babasına, bir kızı annesine karşı çıkarmak için geldim" demişti.[65] Bu keyfi bir sadakat sınavı değil, ilk Hıristiyanların Roma devletinin dayattığı baba soylu ve başka veraset kurallarında ifadesini bulan dünyevi uğraşlara baştan sona karşı oluşlarının bir göstergesidir.

Peter Brown'ın işaret ettiği gibi, ikinci yüzyılda bazı Hıristiyanlara göre "evlilik içi cinsel ilişki yükselen 'şimdiki zaman' kulesinin köşe taşı," insanları manevi kurtuluşa yöneltmek yerine yoz toplumları yeniden üreten bir pratiktir.[66] Bu dünyanın sonunun çok yakın olduğuna dair bir inanç da ayrıca Hıristiyanları bu dünyaya aşırı ağırlık vermekten alıkoyuyordu. Brown'a göre, "Hıristiyanlar

62. Evlilik üzerine yapılan çalışmalarda yukarıdaki ikileme çok fazla "istisna" sayılabilir. Veraset pratikleri antik Atina gibi modern Avrupa'da da evliliğe yakından bağlıydı ama evliliğin politik-ekonomik özellikleri Hıristiyan çağdaki evlilikler üzerine yapılan çalışmalarda genellikle göz ardı edilirken, antik dönem Atina'sındaki evlilik pratikleri üzerine yapılan çalışmalarda dine verilen dikkat neredeyse hiçbir zaman politik içerimleri gölgede bırakmamıştır.

63. Boswell, *Same-Sex Unions,* s. 178.

64. Goody, *Development of Family,* s. 103-55.

* MÖ ikinci yüzyıldan MS ikinci yüzyıla kadar Filistin'de yaşayan çileci bir Yahudi hizbinin üyesi.

65. Matta 10:34-36.

66. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 98, 99.

ancak gençlik arzularının kışkırttığı uyarılara göre hareket etmeyi reddederek evliliğe ve çocuk doğurmaya bir son verebilirlerdi. Evlilik sona erdirildiğinde, örgütlü toplumun devasa binası kumdan bir kale gibi çökecekti."[67] Politik düzeni reddetmek onu ayakta tutan evlilik pratiklerini reddetmekti. Unutmamak gerekir ki, Hıristiyanlar için evliliğe direnmenin doğal yasaya değil politik topluma direnmek oluşu evliliğin, politika öncesi kültür ya da değerlerle değil, devletle eş tutulduğunu gösterir.

Benzer bir tema, Aziz Pavlus'un aktüel ya da kurgusal bir çağdaşı olan Thecla'nın hikâyesinde de ortaya çıkar. Pavlus'un tutuklandığını öğrenen Thecla onunla birleşmek için evliliğini bozar. Bu dönemdeki bir oyunda anlatıldığına göre, Thecla'nın annesinin buna tepkisi "Yasaya uymayanı yak!" biçiminde olmuştur ama Thecla kaçar, yolculuğu sırasında tecavüze uğramamak için erkek kılığına girer ve nihayet dini öğretmen olarak kutsal çağrıyı izlemek üzere Pavlus'un duasını alır.[68] Thecla evliliği reddederek, onunla anlamdaş olan hukuku ve aileyi reddettiğini ve dini kucakladığını göstermiştir.

Augustine'in aile hakkında büyük bir hevesle yazılar yazdığı zaman Roma imparatorluğu Roma Katolik Kilisesi'nin temel bir direği haline gelmiş ve dolayısıyla evlilik kuralları da politik toplumun yeniden üretimine yardımcı "Hıristiyan" pratiklerin merkezi bir unsuru olarak özümlenmişti. Bu durum, cinsel perhizi savunup evliliği reddeden ve "bilinçli olarak bireyi toplumun benzer yapılarından uzak tutan" Hıristiyan Marcionitler* için dine küfürden farksız bir şey olsa gerektir. Bu grup belli belirsiz küçük bir cemaat değildi. Roma dışındaki birçok alanda Marcionitler "altıncı yüzyıla kadar Hıristiyanlık terimini tekellerine almıştı."[69] Ama yine de, yedinci ya da sekizinci yüzyılda, bir Roma evlilik duasında şunlar söylenir: "Tanrım, senin inayetin ve anlatılamaz rahmetinle, her biri farklı biçimlerde senin yaratma gününde dünyaya insanlar getirirken başar-

67. A.g.y., s. 32.
68. Elaine Pagels, Adam, Eve, and the Serpent (New York: Random House, 1988), s. 19-29.
* Sinop doğumlu bir Hıristiyan heretik ve hizbi.
69. Brown, The Body and Society, s. 90, vurgular bana ait.

dığını başarsın, üremeleri kilisenin yücelmesini sağlasın."[70]

İlk Hıristiyanların aileye karşı kuşkucu yaklaşımlarının anlaşılmasıyla çözülen bir muamma Katolik aynı-cinsten kişilerin birlikteliklerinin. Eğer Hıristiyan evlilikler pagan evliliklerinin mantığının yeniden üretilmesi olarak görülürse, bu birliktelikler son derece çarpıcıdır ve homoseksüelliğe (onay değilse bile) hoşgörü gösterildiğine ilişkin kesin kanıtlar vardır çünkü bu birliktelikler akla Roma pagan evliliklerine ilişkin politik uylaşımların Hıristiyanlık dönemi aynı-cins birlikteliklerinde kopyalanmış olduğunu getirir. Ne var ki, belli Hıristiyan hiziplerinin evliliği ve dinsel bağlanmayı ne oranda ayrı iki iş olarak gördüklerini anladığımızda ancak John Boswell'in dördüncü yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar belgelediği aynı-cins birliktelikleri anlam kazanmaya başlar.

Boswell, rahiplerin farklı-cins ve aynı-cins birlikteliklerini aynı ayinde kutsadıklarına ilişkin belgelerden hareketle, erken dönem Katolik Kilisesi'nin, en azından belli yer ve zamanlarda, homoseksüelliğe hoşgörü göstermekle kalmayıp erkekler arasında hayat boyu bağlılıkları kutsadıkları sonucuna varmıştır.[71] Boswell'in bu kilise yeminlerine ilişkin kanıtları son derece çarpıcı olmakla birlikte, bunların başka bir yorumu da eşit oranda akla yatkın görünüyor. Bu dönemde kiliseler cinselliği temel almayan evlilikleri de kutsuyordu.[72] Bir ihtimale göre, kiliselerin aynı-cins birlikteliklerini kutsaması aynı-cins çiftlerin *cinsel birlikteliklerini tanıması* değil, rahiplerin *aynı-cins çiftler arasındaki karşılıklı bekaret ve maneviyat yeminlerini tanıdığı* anlamına geliyordu. O halde, aynı-cins ve farklı-cins yeminlerinin benzerliği Kilise'nin, farklı-cins çiftler gibi, aile ve politik toplumda yer etmiş kuşaklararasılık söylemlerini reddeden aynı-cins çiftleri onaylaması olarak görülebilir:

> Cinsellikten arınmanın en yüce Hıristiyan çağrı olduğu inancından etkilenen birçok Hıristiyan, çeşitli yer ve zamanlarda eşleriyle bile cin-

70. "Incipit Actio Nuptialis," H. A. Wilson, *Liber sacnamentorum Romanae Ecclesiae* (Oxford, 1894), s. 265-268; çeviren ve aktaran Boswell, *Same-Sex Unions*, s. 289.

71. Boswell, *Same-Sex Unions*, s. 186-87.

72. Brown, Pagels ve Boswell bunu ayrıntılarıyla tartışır.

sel ilişkiye girmeyi reddetmiştir. Bunlara 'manevi' evlilikler deniyordu... Bazı küçük Hıristiyan gruplar cinsellik dışı evliliği şart koşmaktaydı.[73]

Eğer amaç politik toplumun kuşaklararasılık mantığına meydan okumaksa, aynı-cins çiftlerin aile-karşıtı yeminleri belki de farklı-cins çiftin aile-karşıtı özlemlerinden daha mükemmel bir birliktelik oluşturur.[74]

F. KİLİSENİN EVLİLİK YASALARI VE DEVLET

Kilise'nin evlilik üzerine görüşlerinin, serflerin ve hizmetçilerin evliliklerini düzenleyen uygulamalardaki politik amaçlar açısından kurumlara egemen olan yasal söyleme eşlik ettiğine ilişkin daha başka kanıtlar da vardır. Yeni Ahit'te hizmetçilerin kendi aralarındaki dinsel temelli yeminlerinin tanınmasına engel hiçbir şey olmamakla birlikte, Kilise on ikinci ve on üçüncü yüzyıla kadar efendilerinin rızası dışında hizmetçilerin ve serflerin evlilik törenlerine ev sahipliği yapmamıştır. Kilise, hizmetçilerin evliliklerine sıkı kurallar getirmeyi sürdüren ve bu yolla tıpkı Hıristiyanlık öncesi çağın rejimleri gibi üyelerinin ekonomik ve politik ayrıcalıklarını denetleyen çeşitli hükümetlere meydan okumakla ilgilenmiyordu.

Sekizinci yüzyıl din adamları, seküler tanımları Hıristiyan tanımlara göre yorumlayarak, (Yeni Ahit'te hiç olmayan ama seküler hukukta çok olan) evlilik için zorunlu statü üzerine Hıristiyan ve seküler koşullar arasındaki çatışmayı ele almıştır. Bu din adamlarına göre, özgür failler oldukları müddetçe, bütün yetişkinler evlilik yemini yapabilirdi. Kilise'nin bu statüden yoksun olan kölelerin

73. Boswell, *Same-Sex Unions*, s. 119-21.

74. Boswell buna farklı bir gözle bakar. Ona göre, birliktelik ideal olarak kadını ve erkeği kardeş olarak birleştiriyordu ve "cinselliğin yokluğunu ima ediyordu" ama hemen ekler: "Ortalama Hıristiyanın böyle hissettiği kuşkuludur" (s. 24). Ama yine, "ortalama Hıristiyanın" bu konuda ne hissettiğini, hatta böyle bir yaratığın var olup olmadığını tam olarak bilmek zordur. Günümüzün "ortalama Hıristiyanı" ne demek, neresi için ortalama, Ann Arbor mı, Michigan mı, ABD mi, dünya mı, on yıl önce mi yoksa geçen yıl mı?

yeminlerini meşru kabul etme zorunluluğu yoktu.[75] Bu belirsizliğin bir kaynağı kilise yasalarının evliliğe ilişkin farklı tanımlarıydı. İtalyan yorumcu Gratian, farklı sınıflardan olsalar ya da başka yasa maddelerini ihlal etseler bile, yasal olarak evlenemeyen kişilerin birlikteliklerini Kilise'nin tanıdığına ilişkin metinler ve yorumlar ortaya koymuştur. Kilise bunları "ikinci sınıf evlilikler" olarak görüyordu.[76] Kilisenin yoksullar ve köylüler arasındaki birliktelikleri "evlilik" olarak geçerli görmesi bu kişileri "zina" yaparak günah işledikleri için cezalandırılmaktan kurtarıyordu.[77] Kilise üyelerinin cinsel ilişkilerini şöyle ya da böyle meşru gördüğü müddetçe, devletin onayının olmaması Kilise açısından önemli bir sorun oluşturmuyordu. Kilise'nin evlilik üzerine görüşlerinin evrilmesine ve bu görüşlerin on üçüncü yüzyıldan itibaren İngiltere'de kilise mahkemelerinde egemen olmasına rağmen, neyin yasal bir evlilik sayılacağına ilişkin standart hâlâ devlet tarafından belirleniyordu. Ne var ki, bütün Avrupa'da evlilik yeminlerinin kutsal kabul edilmesi ardından, devlet Kilise'nin görüşlerini hayata geçirmeye başladı.[78]

Böylelikle, evliliğin Tanrı'nın lütfuna mazhar olmak amacıyla Hıristiyanlar tarafından hayata geçirilen manevi bir ilişki olarak görülmesine karşın, Kilise'nin evliliği tanımasında bariz olan büyük tavizler –ve devletin mülkiyeti ve diğer feodal ayrıcalıkları kontrol etmek için bu kuruma güvenmesi– gösteriyor ki, evlilik büyük oranda pagan çağlardakine benzer ekonomik etkisini sürdürmektedir. Atina ve Roma'daki çökmüş ekonomik ve politik ayrıcalıklar örneğinde olduğu gibi, ortaçağın malikâneleri de kiliseye üyeliği

75. Michael Sheehan, *Marriage, Family, and Law in Medieval Europe: Collected Studies (*Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 1996), pp. 224, 226, 230. Sheehan bu ayrımın 1983'e kadar Roma Kilisesi yasalarında sürdüğünü ekler.
76. James Brundage, "Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law," *Medieval Canon Law* (New York: Longman, 1995), s. 119. Brundage'e göre, Gratian önceki kuralların ve pratiklerin yanlış yorumlanmasına dayanan bu iki-sıralı sistem ileri sürmüştür: "Gratian'ın metinlerini yanlış anlaması muazzam sonuçlar doğurabilirdi ama bu anlayış daha sonraki hukukçu kuşakları Batı Kilisesi için yeni bir cariye hukuku kaleme atmaya sevk etmiştir" (A.g.y., s. 122).
77. Sheehan, *Marriage, Family, and Law,* s. 216-17.
78. Frederick Pollock ve Frederic Maitland, *The History of English Law Before the Time of Edward 1,* c. 2, 2. basım. (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), s. 367.

(ve lonca ve kilise gelirleri üzerindeki haklarını) doğum ve kan bağı ilkelerine dayandırıyordu. Eğer Yeni Ahit'teki tutum izlenmiş olsaydı, soylarına ve doğum yerlerine bakılmaksızın her erkek her kadınla evlenebilir ve her yerde yaşayabilirdi. Durumun böyle olmaması evlilik konusunda kuşaklararası politik toplum görüşünün egemen olduğunu ve Kilise öğretisinin tümden anlamsız kaldığını gösteriyor. Kısaca, orta çağda evlilik pratikleri dinsel öğretileri izlememiş, Marx'ın (genellikle "mülk" olarak çevrilen) Stände dediği ekonomik ve politik ittifakları yeniden üretmeyi sürdürmüştür. Servetin evliliğin bir kriteri olarak kullanılması evlilikten doğan sonuçların düzenlenmesini ve böylelikle mülke ya da kilise cemaatine yük olmamasını garantiye alıyordu.[79] Evlenme hakkı olmayan yoksullar çocuk sahibi olduğunda, bu çocuklar gayrimeşruydu. Bu yüzden anne baba malikâne desteğinden yoksun bırakılmakla kalmıyor, İngiltere'de on üçüncü yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar olduğu gibi, cezalandırılıyorlardı da: "Birçok ortaçağ mâlikanesinde evlilik dışı cinsel ilişkiye giren birçok tek yaşayan kadın ve özgür statüsünde olmayan dul kadın 'larwyte' adıyla bilinen bir ceza ödemek zorunda kalmıştı... Bazı mâlikanelerde hizmetçi kadınların evlilik dışı doğurdukları çocuklar için ödemekle yükümlü oldukları 'childwyte' adıyla bilinen başka bir cezaya da rastlanır."[80] Antik dönem Atina'sında olduğu gibi, yoksullar meşru çocuk sahibi olamazdı –çünkü evlenemezlerdi– ve bu yüzden onların (gayrimeşru) evlatları köyün yasal sorumluluğunda değildi.[81]

79. Evliliğin sınıf karakteri öylesine açıktı ki, 'koca' sözcüğü şimdiki anlamına ek olarak "mevcut bir meskeni elinde bulunduran" bir erkek anlamına geliyordu (George Caspar Homans, *English Villagers of the Thirteenth Century* [New York: Russell and Russell, 1960], s. 136-37).
80. Zvi Razi, *Life, Marriage and Death in a Medieval Parish: Economy, Society and Demography in Halesowen, 1270-1400* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 64.
81. A.g.y.,

G. EVLİLİK SÖYLEMİ: POZİTİF HUKUKTAN DOĞAL HUKUKA GEÇİŞ

Ortaçağ boyunca İngiltere'de sivil mahkemeler mülkiyet hakları ve veraset davalarından sorumluyken, dini mahkemeler evliliği kontrol ediyordu. Kuşkusuz iki yasama alanının örtüştüğü ve görüş ayrılıklarının su yüzüne çıktığı davalar olacaktı. Yukarıda belirtildiği gibi, başta gelen ayrılık noktası hizmetçiler arasındaki evlilik meselesiydi. Kilise hukuku hizmetçilerin kendi aralarındaki evliliklere karşı çıkmıyordu ve bu nedenle, örneğin, Atina ve hatta Roma hukukundan daha açık görüşlü olduğu söylenebilir. Ama pratikte normlar bu hakkı kısıtlıyordu. Kilise mahkemeleri feodal lordun mutlak otoritesine dayanan teamüllere boyun eğiyordu, örneğin bir mahkeme "meselenin kocanın hizmetli durumundan gelen" statü meselesi olduğu gerekçesiyle bir evliliği sona erdirmişti.[82] Bir evliliği bu temelde geçersiz kılan kilise mahkemesi Tanrı tarafından değil, pozitif hukuk tarafından dayatılan statü ayrımını kabul etmiş oluyordu.

Aynı zamanda çeşitli deneme ve risale yazarları evlilik hakkında karşıt bir görüş, evliliğin doğal olduğu görüşünü geliştirmeye başlamıştı. Kilisenin evlilik hakkındaki görüşünü devletinkinden üstün gören bu argümana göre, serfin lordla ilişkisi sadece "pozitif hukuku" ilgilendiren bir ilişkiydi ve bu bağın üstünde türlerin yeniden üremelerinin temeli olan doğa yasası vardı. Çatışma halinde, örneğin bir lord bir serfe evlenme izni vermediği zaman, doğa yasası geçerli olmalıydı: "On üçüncü yüzyılın ortalarına doğru Albert the Great ve Thomas Aquinas gibi teologlar insan türünde kuşaktan kuşağa süren iştahın doğa yasasını ilgilendirdiği öğretisiyle tartışmayı yeni bir düzeye taşıyacaktı. Kölelik pozitif hukukun konusu olduğundan, doğal hukuka boyun eğmeliydi."[83]

Jack Goody, Kilise'nin yeni görüşlerinin (teşvik edici) belli finansal etkilerine işaret eder. Kilise'nin yoksullar yararına evlilik haklarını genişlettiği sırada Papa Gregory zenginlerin evliliklerine sınırlar getiriyordu. Antik dönem Atina'sında ve Roma'da erkekler

82. Everard f 55Bv, aktaran Alichael Sheehan, *Marriage, Family, and Law*, s. 44.
83. A.g.y., s. 235.

baba soylu ailenin servetini korumak için ölen kardeşlerinin dul karılarıyla evlenebiliyordu. Birinci dereceden kuzenlerle evlilik, mülkün devamı gibi benzer nedenlerle alışıldık bir uygulamaydı. Roma Kilisesi, kutsal kitaba çok az dayanarak ya da hiç dayanmaksızın, bu iki uygulamayla birlikte aileler arası evlat ve cariye edinme ilişkilerini de yasaklamıştı. Bunun bir sonucu Kilise'ye bağışlanan topraklarda ve servetteki artış olmuştu. Artış iki yoldan biriyle oluyordu: Ya aileler kurallara uyacak ve uygun varislerden yoksun kalacak ya da kendilerine özel istisnalar tanıması için Kilise'ye rüşvet verecekti. Kilise evlilik konusunda böylesine kısıtlamalar getirmemiş olsaydı, mülkler Kilise'nin kontrolüne girmek yerine çeşitli ailelerde kalacaktı.[84]

Tuhaftır, Reform dönemi boyunca, daha bireyci, ademi merkezi bir evlilik yapısının –bağlılıkların devlete ya da din büyüklerine değil, potansiyel karı kocanın arzularına tabi olduğu bir yapının– beklenebileceği Luthercilerin egemenliğindeki bölgelerde, evlilik üzerindeki kısıtlamalar çok daha şiddetliydi. On dokuzuncu yüzyıla kadar, "çoğu [Alman] devletinde kalıcı bir iş ve belli bir miktarda tasarruf gösteremeyenlerin evliliklerini yasaklayan yerleşik hukuk kuralları vardı."[85] Isabel Hull'ın gösterdiği gibi, modern çağın ilk dönemleri boyunca "evlilik büyük oranda üst-belirlenmiş bir kurumdu" zira "servet, sosyal mevki, yetişkinlik, bağımsızlık, geçim, ortak sorumluluk, (erkekler için) politik temsil ve cinsel ifade, bunların hepsi simgesel olarak tek bir evlilik çatısı altında toplanmıştı."[86] Ülke içi hareket ve iş bulma açısından, doğum ve soy kütüğü sınıfsal ayrıcalıkları yeniden üretiyordu. Bir loncaya üye olmak için meşru bir oğul olmak zorunluydu ama bu da evliliğe hak kazanacak kadar servet sahibi bir babaya sahip olmayı gerektiriyordu: "Lonca ahlâkına yön veren ana ilke dışlamaydı" ve bunun için kullanılan kriter doğum ve evlilikti. Hull, loncanın meşruiyet konusundaki ısrarının bir "takıntı" olduğunu kaydeder.[87]

84. Goody, *The Development of the Family*, s. 46, 72, 74, 95.
85. A.g.y., s. 142-43.
86. *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700-1815* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), s. 31.
87. A.g.y., s. 42-43.

On dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında bu yasaların ortadan kaldırılması kapitalizmin olduğu kadar Hıristiyan ideolojisinin başarısının da bir sonucuydu: "Daha önceleri evlenmeden ve bir köyün bir yurttaşı olarak kabul edilmeden önce üretken çalışmanın garanti edilmesi gerektiği düşünülürken, artık evlilik neredeyse çalışma ve toplumu içeriden, yani bireyin bilinçli kararından ve kendi çıkarından hareketle düzenleme iradesini garanti eden her derde deva bir iksir olarak görülmeye başlandı."[88] Ancak Hull'ın çalışmayı güdüleyen bir şey olarak bahsettiği, kişinin "kendi çıkarı" değildir sanki, çünkü çıkar güdüsü muhtemelen bir erkeği kendisi için çalışmaya itecek ama aynı zamanda bir ailenin yükünü üstlenmekten de alıkoyacaktır. Aksine, kurallardaki değişim ailenin kişiye başkaları için çalışma güdüsü aşıladığı görüşünün ifadesidir. Fikir şudur: Bir aile içinde olmanın, kişinin bir birey değil bir koca ve bir baba olması yüzünden, çalışma etiğini güçlendirecek özel bir anlamı vardır.

H. YENİ AİLESEL DEVLET VE DOĞA DEVLETİ

On üçüncü ve on beşinci yüzyıllar arasında aile ve politik toplum pratikleri ve retoriklerindeki en anlamlı değişiklik bu ikiliyi düzenleyen metonimik ilişkideki tersyüz oluştur. Antik dönem Atina ve Roma'sında, Peter Brown'ın tespitini yineleyecek olursak, aile "toplumsal düzenin bir mikrokozmosuydu."[89] Aile açıkça devletin gereksinimlerinden doğan bir ilişkiler toplamıydı. Ortaçağın sonlarında, kralın genelde görünüşte politika öncesi, doğa yasası gereği verili bir ailenin babası ve vücut bulması olarak kabul edilmesiyle, bu ilişki tersine dönüyordu. Hıristiyanlık söylemi ve doğaya gönderme yapan öteki retoriklerde, aile politik toplumun asli yapı taşı, devlet de makrokozmos olarak temsil edilir olmuştu. Bu iki dönemde de devlet ve sonra dönem dönem Kilise bu söylemlerin üretilmesinden sorumludur. Fark, önceki dönemlerde devletin müdahalesi-

88. A.g.y., s. 144.
89. Brown, *The Body and Society*, s. 17.

nin oldukça açık oluşudur. Sofokles ve Aristofanes'in oyunlarından Platon'un politik yazılarına, evliliğin yasal karakteri gayet somuttur. Seçilmiş Kleisthenes deme aidiyetlerini kendi egemenliğine dayanarak alırken, İngiltere Kralı Edward, otoritesinin aile ve politik aidiyetin bir nedeni değil sonucu olarak var olduğunu iddia ederek, kendisinin ve uyruklarının egemenliğini doğuma bağlı olarak ilan etmişti.

Britanya monarşisi politik normlara değil, Tanrı'ya ve doğa yasasına dayanarak ayrıcalık iddiasında bulunuyordu. Antik dönem Atina ve Roma'sında yönetimlerin meşruiyetlerini niçin doğaya dayandırmadıklarını açıklamaya yardımcı olabilecek temel bir rejim farklılığı şudur: Demokrasilerde soy temelinde gelen krallar değil, seçimle gelen liderler vardır. Bu yüzden liderlerin, otoritelerinin politik düzenin temeli olarak doğallaştırılmış bir hiyerarşik aile modeline bağlı olduğunu/olacağını ısrarla anlatmalarının hiçbir araçsal nedeni yoktur. Antik dönem Atina ve Roma'sında, evlilik ve yurttaşlık kurallarına bütün öteki yasaları kabul eden aynı liderler ve aynı *politeia* karar veriyordu. Buna karşın, ortaçağda ve modern Avrupa'nın ilk döneminde soydan gelen monarkların aile biçiminin politik karakterini gözlerden gizlemek ve ailenin hem doğal hem de ilahi olduğunu iddia etmek için iyi nedenleri vardı.

On ikinci yüzyıldan itibaren, politik toplum düzenini yeniden üreten aile yerine, metoniminin egemen nedensel oku aksi yönü gösterir. Babaların ayrıcalığıyla birlikte akla gelen ailesel imgelerin doğal ve orijinal olan bir şeyin yansımaları olduğu düşünülürken, politik toplumun, ideal olarak, bu düzenlemeleri yeniden ürettiği düşünülür. Elbette on ikinci yüzyıl öncesinde ve sonrasında aile her zaman, doğal olanın aksine, politik bir zorunluluktur ama fenomenolojisi büyük oranda değişmiştir. On ikinci yüzyıldan sonra yasal kurallar doğal aile denen bir şey kurar; monarşi meşruiyetini bu fikre dayandırır. Kral, baba olarak, uyruklarını yaratır. Örneğin, James'in İskoçya üzerindeki egemenliği İskoçya'yı İngiltere'yle bir yapmaya ve bunun sonucu olarak da "İskoçyalı"yı "İngiliz" yapmaya yeter. Fethin ardından iki halk "ortak bir atanın oğulları ve

kızları, erkek ve kız kardeşler kıldığı bir doğal halk" haline gelmiştir.[90]

J. MODERN YURTTAŞLIK KURALLARI

Sekizinci yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar aileyi doğaya bağlayan söylemden Kilise tarafından kralın mahkemelerince uygulanan dışlayıcı evlilik kurallarına meydan okumak üzere yararlanılmış olmakla birlikte, politik meşruiyetin temeli olarak doğal aile daha sonra bütün Avrupa'da monarşiler tarafından hem halka boyun eğdirmek hem de kendi tikel krallıkları içinde evlilikleri düzenlemek için başarıyla kullanılan bir modeldi. Evlilik ve ailelerin doğal olduğu görüşü bir kere yerleştikten sonra, monarklar bu retorikten bir doğal hak olarak mutlak iktidarı elinde bulunduran ve iktidarını babasından devralan kralın otoritesini meşrulaştırmanın bir aracı olarak yararlanır. Bu geriye dönük olarak ortaya atılmış hayali bir görüş değil, "Patriarcha: Or the Natural Power of Kings"in [Baba Erki: Ya da Kralların Doğal İktidarı] giriş satırlarında kralcı Robert Filmer'ın 1680 yılında sunduğu politik iktidar bilgisinin kendi tarihidir:[91]

> Bölüm 1
> *İlk Kralların Aile Babaları Olması*
>
> I. İlahi düzenin ortaya çıktığı günden beri azizler kadar sürüyle başka bilge insanın ortak olarak savunduğu bir görüş vardır, buna göre: 'İnsan doğal olarak bütün tabiyet ilişkilerinden bağımsız ve istediği yönetim biçimini seçmekte özgür doğmuştur; ve bir kişinin diğerleri üzerinde sahip olduğu güç/iktidar ilk başta çoğunluğun rızasıyla verilmiştir.'

90. Kettner, *The Development of American Citizenship 1608-1970* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978), s. 22.

91. Gordon Schochet, kralların ailesel metaforlarına ilişkin Filmer'ın anlayışına "kendinden öncekilerden farklı" bir yaklaşım olarak bakmayı savunan kapsamlı ve zorlayıcı bir argüman ortaya koyar *(The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th-Century England: Patriarchalism in Political Thought* [New Brunswick ve Londra: Transaction Books, 1988], s. 139).

> Bu ilke ilk kez ilahiler arasından çıkmış ve iyi bir ilahi düzen isteyen bütün sonraki Papa yandaşları tarafından savunulmuştur.[92]

Filmer'a göre, Katolikler, yani yabancılar (bu örnekte Francisco Suarez) hatalı bir biçimde halkın kralların yok sayamayacağı doğal hakları olduğunu iddia eden İngiliz Püritenleri ve öteki on yedinci yüzyıl demokratlarından sorumluydu. Filmer babaerkini antik bir yönetim tarzı olarak haklı çıkaran görüşleri kabul etmez. Filmer'ın argümanları, (Filmer'ın doğrudan hedefi onların Püriten akranları olmakla birlikte, başka şeyler yanında Katolik oldukları için de güvenilmez olan) kilise büyüklerinin hatalı ve eşitlikçi Hıristiyan tarihlerine yapılmış çağdaş müdahalelerdi.[93] Böylelikle Filmer argümanını eski metinlerin "yakın tarihli" bir yorumuna karşı konumlandırır; öyle ki, kendisinin ve sempatizanlarının görüşleri mevcut entelektüel iklime (onun hegemonik tekrarına değil) bir meydan okuma olarak görülebilir.[94] Filmer'ın on yedinci yüzyıl monarşistleri, kilise camiası ve toplumsal sözleşme düşünürleri tarafından püskürtülmüş ama Filmer'ın eserlerinde yeniden canlanan bir geleneği temsil eder: "Son dönem yazarlar, kralı papadan aşağı gören, bunun da halkı kralın üzerine çıkarmanın en güvenilir yolu olduğu-

92. *Locke, Two Treatises of Government, with Filmer's Patriarcha* (New York: Hafner, 1947), s. 251. Filmer, Deuteronomy 17:15'ten aktarıyor.

93. 1644 tarihli "Presbyterian Principles of Resistance" adlı makalesinde Samuel Rutherford şunları yazar: "Ve bütün insanlar (ispatlamayı umduğum gibi) eşit olarak özgür doğmuşsa, bir insanın diğerleri üzerinde kral ya da lord olmasının doğada bir nedeni yoktur; bu yüzden... ben insanın insan üzerindeki tüm yasal yaptırımlarının, adeta, yapay ve pozitif olduklarını, bu yasaların, çocukların anababaya ve karıların kocalarına tabi oluşlarını dışarda tutacak olursak, bazılarını doğal olmayan bir biçimde anne karnından doğduğu andan itibaren esaret altına aldığını düşünüyorum." A.S.P. Woodhouse, *Puritianism and Liberty: Being the Army Debates (1647-1649) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), s. 201, ve ayrıca bkz., s. 206-7.

94. Filmer'ın paranoyak olması ve "kamuoyu"nun bütünüyle onun yanında olması mümkündür. Marjinallik hakkında yanlış bir izlenime kapılan ilk politika yazarı da Filmer olmayacaktır. Kamuoyunun fiili niteliğine bakmaksızın, Filmer babaerkil otoriteryanizmin kaynaklarını yakın bir döneme çekerek akla yatkın bir argüman ileri sürer; bu sözde gelenekçiliği ve muhafazakârlığı ışığında özellikle ilginçtir. Filmer'ın bir put kırıcı olduğu tezini ileri süren bir argüman için, bkz., James Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought* (Toronto, Londra: University of Toronto Press, 1979).

nu ve böylece papanın iktidarının monarşinin yerine geçebileceğini düşünen zavallı kilise erbabına çok fazla güvenmiştir.'"[95] Kralın otoritesini "halka" ya da "Kilise'ye" değil, "doğa yasasına" dayandıran Filmer monarşiye meşruiyet kazandırmak için (genel oy peşindeki "özgür insanların" vazettikleriyle çelişen) alternatif bir İncil yorumu getirir. Politik toplumların uylaşımsal (hatta belki de sözleşme temelli) olduğuna ilişkin Augustincilerin ve on altıncı yüzyıl sözleşmecilerinin görüşlerine dönmek yerine, Filmer Kilise'nin doğa yasası öğretisini kabul eder ama sonra bu yasayı aileler gibi politik toplumların da doğal olarak babaerkil olduğunu savunmak için kullanır.

Filmer monarşilerin kendilerinin doğal aileler oldukları için meşru olduklarını savunmaz çünkü durum böyle değildir: "Doğru, bütün krallar tebaalarının doğal anneleri ve babaları değildir ama hepsi ya başlangıçta bütün halkın doğal anne-babası olan ilk yaratıcıların bir sonraki varisleridir ya da öyle oldukları kabul edilir.'"[96] Babaerkil otorite meşrudur çünkü aileye benzer. "Babanın egemen otorite hakkı gayet yerinde olarak önce Tanrı tarafından kullanılmış, ondan da kral evrensel bir baba olma hakkını almıştır.'"[97] Aileleri yönlendiren doğa yasası, Filmer'a göre, monarşik otoritenin meşruiyetine götüren metonimik yoldur; bu, kralların ontolojik babalar oldukları anlamına gelmez. Babaerki meşruiyetini kendilerinin belli bir kralın doğrudan soyundan geldiğine inanan halktan almaz. Babaerkil monarşiler meşrudur çünkü doğa aileleri yaratmıştır: Krallıklar ailelerle birlikte başlar ve bu yüzden aileler neyse, gerçekten aile olmadıkları halde, krallıklar da odur. Meşruiyetin doğa yasası modeli kralların pozitif hukuklarıyla çelişmez, tam tersine onun temelini oluşturur. Ailelerin minyatür politik toplumlar olduklarını vurgulamak yerine Filmer monarşilerin geniş aileler olduğunu söyler: "Bir ailenin başındaki baba gibi, birçok ailenin başındaki baba olarak kral ilgisini bütün commonwealth'i koruma, besleme, giydirme, yönetme ve savunmaya verir.'"[98] Antikçağda yö-

95. Filmer, "Patriarcha," s. 253.
96. A.g.y., s. 258.
97. A.g.y., s. 259, vurgular bana ait.
98. A.g.y., s. 260.

netsel hiyerarşilerle birlikte ortaya çıkan otorite ailenin iktidar ilişkilerini meşrulaştırmak için kullanılmış, modern İngiltere'nin ilk dönemlerinde ise ailenin iktidar ilişkileri politik toplumdaki ilişkilerin dayandığı zemin olmuştur.

J. MODERN MİLLETLER

Filmer'ın eserleri tikel bir yönetim biçimi için haklılık gerekçeleri ortaya koyan türden eserlerdir. Filmer üyelerin kapsanması ve dışlanmasıyla ilgili kurallarla ilgili değildir. Ne var ki, commonwealth'e ilişkin doğal aile görüşünün içerimleri katılım ve yükümlülük teorileriyle sınırlı olmayıp, yurttaşlık, mülkiyet hakları ve ülke toprakları arasındaki bağı yönlendiren çağdaş kurallara uzanır. Filmer'ın tuttuğu tarafın kaybetmesine, yani kralların alaşağı edilmesine rağmen, babaerkil ailesel aidiyet mantığı –yönetsel meşruiyet kuralları açısından reddedilen mantık– yeni, cumhuriyetçi aidiyet politikalarını tanımlamak isteyen "insanlar" tarafından benimsenmiştir. Antik dönemde politik olarak görülen soy ve doğuma dayanan yurttaşlık kriterleri canlandırılmış, ama bu defa doğal olarak görülmüştür. En yakın tarihli millet ve milliyetçilik tarihlerinin hareket noktası burasıdır ama, gördüğümüz gibi, üyelerini doğum yoluyla tanımlayan politik bir topluluk anlamında milletin kökenleri çok daha eskilere dayanır. Bütün dünyada yurttaşlık politikalarına egemen olan özgün kapsama ve dışlama kurallarını göz önünde bulunduracak olursak, şimdide geçmişin yankılarını ve devamını kolayca bulabiliriz.

Modern yurttaşlık politikaları seçkisi

Aşağıda vereceğimiz modern ve çağdaş yurttaşlık kuralları örnekleri, çok farklı coğrafyalarda ve büyüklükte olmalarına rağmen, bütün politik toplumlarda ağırlıklı olarak birbirine benzer. Paradigmatik olarak, yurttaşlık için ya belli bir toprak parçasında doğmak ya da (ebeveynin bir anne mi yoksa bir baba mı olduğu, potansiyel

yurttaşın meşru, yani anne ve babasının evli olması, koşuluna paralel olarak bir fark yaratmakla birlikte) eveveynlerden en azından birinin o politik toplumun bir yurttaşı olması gerekir. Modern toplumlar arasındaki bu çeşitlilik yaklaşık üç yüz yıl boyunca antik Atina'da görülen çeşitlilikle aynıdır; ve millet kavramını özgün bir biçimde modern ya da tek başına Batılı bir kavram olarak almak yerine, politik toplumun ve milletin süreklilik gösteren bir gramerinin olduğu tespitini akla yatkın kılan da bu çeşitliliktir.[99]

BOTSVANA: 1984 tarihli Yurttaşlık Yasası'na göre: 4. 1) Botsvana'da doğan bir kişi, eğer doğum tarihinde, a) babasının Botsvana yurttaşı, ya da evlilik dışı bir ilişkiden doğmuş olması durumunda, annesi bir Botsvana vatandaşı ise, doğum ve nesep temelinde Botsvana yurttaşıdır. 5. 1) Botsvana dışında doğmuş bir kişi, eğer doğum tarihinde, a) babası bir Botsvana yurttaşı; b) evlilik dışı bir ilişkiden doğmuş olması durumunda, annesi bir Botsvana yurttaşı ise, nesep temelinde bir Botsvana yurttaşıdır.[100]
Önemli Not: Yurttaşlığın baba soyuyla kısıtlanması 1990 yılında anayasaya aykırı bulunmuştur; artık kadının yurttaş olması çocuklarının yurttaş olması için yeterlidir.

BÜYÜK BRİTANYA: Ebeveynlerden biri ya da diğerinin yurttaş olması ya da ebeveynlerden birinin oturma hakkına sahip olması halinde, kişi bir yurttaştır. Bir commonwealth yurttaşı ve Birleşik

99. İzleyen örnek olaylar seçilmiştir çünkü bunlar politik toplumun din, bölge ve çağ çeşitliliğini yansıtır. Ben aidiyet kurallarının doğum başvurularına dayanmadığı hiçbir politik toplum örneğine rastlamadım. Avrupa'daki modern yurttaşlık kurallarının etraflı bir değerlendirilmesi için bkz., *Citizenship and Nationality in the New Europe,* Siofra O'Leary ve Tija Tiilikainen, der. (London: Sweet and Maxwell, 1998).
100. Citizenship Act of 1984, *The Citizenship Case: The Attorney General of the Republic of Botswana vs. Unity Dow,* Unity Dow (Gaborone, Botswana: Lentswe La Lesedi: 1995). Bu dava, Unity Dow'un Botsvana'da doğan oğluna yurttaşlık hakkı verilmediğinde açılmıştı. Botsvana yurttaşı olan Unity Dow bir Amerikan yurttaşıyla evlenmişti. Unity Dow sonunda davayı kazanmış ve çocuklarına Botsvana yurttaşlığı verilmiştir.

Krallık'ta doğmuş bir anne-babaya ya da büyük anne-büyük babaya sahip olması durumunda da kişi bir yurttaş olabilir. Büyük Britanya'da tam oturma hakkı bulunmayan ebeveynlerin çocuklarına otomatik olarak yurttaşlık verilmez. Tam oturma hakkı olmayan kişilerin çocukları eğer 1) ebeveynlerden biri ya da diğeri çocuk 18 yaşına girmeden yurttaş olmuş ve oturma hakkı almışsa, ya da 2) çocuk doğumundan sonra on yıl Birleşik Krallık'ta kalmışsa, yurttaşlık hakkı kazanır. Eğer Büyük Britanya sınırları içinde bir çocuk terk edilmiş olarak bulunursa, anne ve babasının bir yurttaş olduğu varsayılacaktır. Kişi bir yurttaşla evlenerek de yurttaş olabilir. Eğer bir çocuk yurtdışında evlilik dışı bir ilişkiden doğmuşsa, annenin yurttaş olması gerekir.[101]

ESTONYA: "Mart 1993'te, Estonya Parlamentosu kişinin nesep yoluyla yurttaşlık hakkını genişleten düzenlemeleri kabul etti. Böyle uluslararası anlaşmalarla yurttaş olarak görülen kişiler, doğum tarihinde en azından biri yurttaş olan ebeveynlerin çocukları olan kişiler, başka bir ülkenin yurttaşı olmayan Estonya'da ikamet eden çocuklar..... yurttaşlığa hak kazanır."[102]

HİNDİSTAN: Hindistan'da yurttaşlık 1955 tarihli Yurttaşlık Yasası'yla düzenlenmiştir. Bu yasaya göre, "26 Ocak 1950 tarihinde ya da bu tarihten sonra" Hindistan'da doğanlar; ya da "eğer babası doğum tarihinde yurttaşsa... ve doğumu bir yıl içinde Hindistan Konsolosluğu tarafından kayıt edilmişse" doğum yerine bakılmaksızın herkes; ya da müracaat edenin "bilim, felsefe, sanat, edebiyat, dünya barışı ya da genel olarak insanın ilerlemesi davalarına seçkin

101. British Nationality Act of 1981, Ivor Stanbrook, *British Nationality* (Londra ve Brüksel: Clement, 1982), ve Anna Marie Smith, *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain, 1968-1990* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 180-81.

102. *Israel Yearbook on Human Rights*, c. 23 (Tel Aviv: Tel Aviv Faculty of Law, 1993), s. 255. Bu çalışma eski Sovyetler Birliği ülkelerinde yurttaşlık kurallarının mükemmel bir derlemesidir.

hizmetler" vermiş olmasını gerektiren "vatandaşlığa kabul" yoluyla herkes yurttaşlık hakkı kazanır; ve nihayet, "eğer herhangi bir toprak parçası Hindistan sınırlarına dahil edildiğinde.... Merkezi Hükümet, Resmi Gazete'de yayınlayarak o topraklarla bağlantısı nedeniyle Hindistan yurttaşı olan kişileri ve kararda belirtilen tarihten itibaren Hindistan yurttaşı olacak kişileri ilan edebilir."[103]

ÜRDÜN: 1986 tarihli yasaya göre, bir kişi eğer, 1) 1928 tarihli yasayla yurttaşlık hakkına sahipse; 2) 15 Mayıs 1948 tarihinden önce Filistin vatandaşıysa ve 20 Aralık 1939 tarihinden 16 Şubat 1954 tarihine kadar Ürdün'de yaşamışsa; 3) babası Ürdün yurttaşıysa ya da 4) annesi bir Ürdün yurttaşıysa ve kişi Haşimi krallığında doğmuşsa ve kişinin babası bilinmeyen bir devletin yurttaşıysa ya da devletsizse, yurttaşlık hakkı kazanır.[104]

LİTVANYA: "Litvanya Yurttaşlık Yasası'na [1991] göre, Litvanya Cumhuriyeti sınırları içinde doğmuş, 1940 öncesinde yurttaş olmuş (çocukları ve torunları da olabilir) ya da 11 Aralık 1991 öncesi geçerli yasalara göre yurttaş olmuş kişiler yurttaş olmaya hak kazanmıştır... Vatandaşlığa alınmaya hak kazanması için başvuran kişinin bir Litvanyaca dil sınavından geçmesi; son on yıldır Litvanya'da oturuyor olması; kalıcı bir iş ve gelir sahibi olması; mevcut yurttaşlığından feragat etmesi gerekir."[105]

Anne ya da baba soyunda gelmiş olmaya göre bazı farklılıklara ve dile hâkim olma şartlarına rağmen, kalıp oldukça açıktır. Yurttaşlık önce soy çizgisine ilişkin fikirlere ve sonra evlilik, ülke toprağı ve muhtemelen dil konusundaki uylaşımlara dayanır. Birçok ülkede

103. Justice E. S. Venkatararniah, "Who are Indian Citizens?" *Citizenship: Rights and Duties* (Naga: Proprietrix, 1988).
104. Uri Davis, "Jinsiyya vs. Muwatana: The Question of Citizenship and the State in the Middle East," *Arab Studies Quarterly*, c. 17 (112) (Kış/Bahar, 1995), s. 31-36.
105. *Israel Yearbook*, s. 253-54.

soy ilkesi meşruiyetin yasal kurallarından bağımsız olarak işliyor olmakla birlikte, başka bağlamlarda evlilik ve yasal bir ilişkinin milliyeti son derece önemlidir. Örneğin, Ürdün'de bilinmeyen bir babanın çocuğu ve Büyük Britanya'da terk edilmiş bir çocuk yurttaş olabilirken, Ürdünlü bir kadınla Alman bir erkekten olma çocuk, Ürdün'de ya da Büyük Britanya'da doğmuş olsa bile, bu ülkelerin yurttaşı olamayabilirler. Bu kan bağı düzenlemelerindeki ayrıntılarda ortaya çıkan tutarsızlıklara göre daha az önemli bir nokta da, bu milli devletlerin yurttaşlık için belli bir ata ve toprak ilişkisini gerekli görmesidir. Bütün olarak düşünüldüğünde, bu kuralların hiçbiri rastlantı değildir, ve değer ölçülerinin çok azı isteğe bağlıdır.

Tercihe değil doğuma göre aidiyet

Kişinin yurttaşlık statüsü açısından ailesel aidiyet mantığı başarıdan başka kriterlere göre bireylerin tercihlerine sınır koyar ve tabii ki istediği yerde ikametine engel olur. Devlet aidiyeti belirlemek ve sonra da ceza vermek için evlilik kuralları koymak istediği zaman, kişinin basitçe kendi kimliğini nasıl tanımladığına bakmaz. Ruanda'dan bir örnek verelim: "Biri Hutu diğeri Tutsi soyundan gelen kadınla erkeğin evliliğinden olma bir kız çocuğu [Godence M.] kendini bir Hutu olarak tanıtarak günlerce yol yürümüştü, ta ki bir milis geçiş noktalarından birinde kimlik kartını sorana ve yasaya göre kızın bir Tutsi olduğunu keşfedene kadar. Milis kızdan bir tercih yapmasını istemişti: Ya oracıkta hemen ölecek ya da cinsel olarak adamın kölesi olmayı kabul edecekti." Godence hamile kaldı ve bir çocuğu oldu: "Bu benim için büyük bir sorun... çünkü herkes benim bir interhamwe'den çocuğum olduğunu biliyor. Bana sen bir interhamwe'nin karısısın diyorlar."[106] Bu durumda Hutu annesinin evliliği Godence'i Tutsi babasıyla yasal bir ilişkiye sokuyordu. Annesinin "Hutu" genini bir yolunu bulup temizleyecek hiçbir "Tutsi" geni yoktu. Godence'ı Tutsi yapan baba soyunu izleyen yasalardır

106. James McKinley Jr., "Legacy of Rwanda Violence: The Thousands Born of Rape," *New York Times*, Eylül 23, 1996, A9.

ve bir çocuğun yalnızca bir etnik gruba ya da ötekine ait olmasını garanti altına almak için anne soyuna mı yoksa baba soyuna mı bakılacağına karar veren politik toplumların bu mantığıdır. Ruanda ya da başka bir yerde kişinin sıklıkla kendi seçtiği bir kimliği taşıyabiliyor olması, olası kimliklerin ufkunu belirleyen şeyin bizatihi politik toplumun biçimi olduğu ve bunun üzerinde bir politik toplumun düzenleyici otoritesinin bulunduğu gerçeğini gölgelememelidir.

K. ABD'DE DOĞUM, EVLİLİK VE YURTTAŞLIK

Otoktoni mitlerinin ya da eski monarşilerin babaerkil mirasının hiçbir izine rastlanmayan ABD bile yurttaşlığı belirlemek için belli bir toprakta doğmuş olma ve belli bir soydan gelme ilkelerine başvurur. ABD sınırları içinde doğmuş herkes yurttaş kabul edilir. Dışarıda ABD yurttaşlarından doğmuş olanlar açısından evlilik çocukların olduğu kadar karı kocaların da yurttaşlık hakkını etkilemeyi sürdürür. Modern politik toplumlarda yurttaşlığı belirlemekteki kan bağı kurallarının temeli Napolyon'un yabancılarla evlenen Fransız kadınlarını vatandaşlıktan çıkaran bir yasayı kabul ettiği 1803 yılına kadar uzanır. Bir devletsiz kadınlar senaryosundan kaçınmak için Fransa öteki ülkeleri de buna tekabül eden yasalar çıkarmaya zorlamıştır, böylece örneğin ABD'li bir erkekle evlenen Fransız kadın yurttaşlık hakkını kaybeder kaybetmez kendiliğinden ABD yurttaşı olacaktı.[107] Pratikte böyle bir tekabüliyetin üzerinden yıllar geçtikten sonra ve 1844 yılında İngiltere'de benzer bir yasanın kabulünün ardından, 1855 yılında ABD Kongresi ABD yurttaşlarıyla evlenen yabancı kadınların vatandaşlığa kabulünü öngören bir yasayı kabul etmişti: "Mevcut yasa hükümlerine göre yasal olarak vatandaşlığa kabul edilebilir, bir ABD vatandaşıyla evli ya da evlenecek her kadın mahkeme kararıyla yurttaş kabul edilir."[108] 1855'ten

107. Waldo Emerson Waltz, *The Nationality of Married Women: A Study of Domestic Policies and International Legislation* (Urbana: University of Illinois Press, 193 7), s. 59.
108. A.g.y., s. 23.

1907'ye kadar bu yasa ABD'deki kadınları yurttaşlık haklarından yoksun bırakmak için kullanıldı. Gerekçe şuydu: Eğer yabancı kadınlar kocalarının milliyetini kazanıyorsa, ABD yurttaşı kadınlar da kocalarının milliyetini almalıydı. Bu yasa en çok da yabancı bir erkekle evli ABD'li kadınların doğurduğu çocukların statüsünü etkiledi. 1860'larda medeni kanunda yapılan düzenlemelerle ABD topraklarında doğan çocukların (Kızılderililer hariç) yurttaşlığa hak kazanması ardından, sorun dışarıda doğan çocuklarla sınırlandırılmıştı. 1802 tarihinde ABD'de *jus sanguinis* kuralı yalnızca baba olan yurttaşlara uygulandı, anneler dışarıda bırakıldı.[109] Cinsiyet temelli bu uygulamalar yabancılarla evlenen kadınları açıkça vatandaşlıktan çıkaran 1907 tarihli bir yasayla zirveye ulaştı. Yasa "bir Amerikalı kadının milliyetini yabancı kocasının milliyetine... katmayı" gerekli görüyor ve benzer tutumlar takınmış daha önceki mahkeme kararlarını destekliyordu. Bu yasa 1922 yılında değiştirilmişti; öyle ki artık "yurttaşlığa ehil olmayan" erkeklerle evlenen kadınlar vatandaşlıktan çıkarılıyordu[110] ve 1931'de yasa nihayet kadınların "evlilikten dolayı vatandaşlıktan çıkarılmayacaklarını" hükme bağladı.[111]

Şimdiki durumda ABD yurttaşı olmanın şartları şunlardır: 1) ABD egemenliğindeki topraklarda doğmuş olmak; ya da 2) bir ABD yurttaşı olan anneden doğmak; ya da 3) bir ABD yurttaşı olan ve anne ile evli bir erkeğin çocuğu olmak.[112] Evlilik yoluyla yurttaş-

109. *Davis v. Rall* House Doc. 326, *Barzias v. Hopkins* (1824), aktaran Waltz, *Nationality of Married Women,* s. 32.

110. 1928'e kadar 72 ülkedeki evlilik ve milliyet kuralları hakkındaki bir araştırma için, bkz., U.S. House Hearings Before the Committee on Inunigration and Naturalization, 70th Congress, Ist session, *Effect of Marriage Upon Nationality,* statement by Emma Wold, May 19, 1928 (Washington, D.C.: GPO, 1928). Ayrıca bkz., E. P. Hutchison, *Legislative History of American Immigration Policy,* 1798-1965 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985).

111. Waltz, *Nationality of Married Women,* s. 51 –52.

112. *Fiallo v. Bell,* 430 U.S. 787 (1977). Göç politikası üzerine hükümetin kurduğu bir komisyonun hazırladığı Haziran 1995 tarihli bir rapor, iş becerisine ve geniş aile ilişkilerine dayanan göçleri mümkün kılan uygulamaların azaltılmasını tavsiye etmekte ve çekirdek ailenin parçalanmasında "milli bir çıkarımız" olmadığı temelinde devletin "temel göç birimi olarak çekirdek ailenin önemini vurgulamasını" önermektedir. Robert Pear, "Change in Policy for Immigration Is Urged by Panel," *New York Times,* Haziran 5, 1995, Al, A7.

lık, bir yabancı ABD evlilik yasalarına uygun bir törenle bir yurttaşla evlendiğinde gerçekleşir. Dolayısıyla ABD Evliliği Destekleme Yasası (1996) yurttaşlığı etkiler. Eğer bir ABD yurttaşı erkek İran'da üç kadınla evliyse, bu evlilik ABD tarafından kabul edilmeyecek ve kadınların hiçbiri yurttaşlığa kabul edilmeyecektir. Benzer bir biçimde, eğer aynı cinsten bir çift Danimarka'da evlenmişse, partnerlerden birinin ABD yurttaşı olması Amerikalı olmayan eşini yurttaş yapmayacaktır. Federal Evliliği Destekleme Yasası, Göç ve Vatandaşlık Servisi'nin (INS) ve mahkemeler tarafından yetkilendirilmiş diğer federal birimlerin uygulamalarını sistematik hale getirir:

> Herhangi bir Kongre kararı ya da ABD'nin çeşitli yönetim birimlerinin herhangi bir kuralı, düzenlemesi ya da yorumunda geçen "evlilik" sözcüğü yalnızca karı ve koca olarak bir erkek ve bir kadının yasal evliliği, "eş" sözcüğü de yalnızca karı ya da koca olan karşıt cinsten bir kişi anlamına gelir.[113]

Dolayısıyla, ABD yurttaşlığını oluşturabilen tek başına evlilik değil, ABD hukukundaki tanıma denk düşen bir evliliktir. Bu evlilik tanımında doğal hiçbir şey yoktur. Eğer bu birliktelik doğal olsaydı, bir yasaya gerek duyulmazdı. Ve evlilik doğal bir şey olmamakla birlikte, bu tikel evlilik çeşidi doğallaştırılmış ve yurttaşlık için temel olmuştur. Dolayısıyla, göç politikasını belirleyen yasal evlilik biçimi aynı zamanda doğallaştırılmış bir milliyet söylemini, bu varlık biçimini kişinin anne babasından miras aldığı bir şey haline getiren bir söylemi de düzenler: " 'Gayet tabii ki kimse, doğrudan ailesine üye olanlar kadar, mevcut yurttaşlarımızla aynı milli kökenleri paylaşmaya layık değildir.' "[114] Genelde savunulan bu görüş, gruplara ya da türlerin biyolojik üremelerine içkin olan bir şeyden

113. Public Law 104-199.

114. David Riemers, *Still the Golden Door The Third World Comes to America* (New York: Columbia University Press, 1992), s. 72, aktaran Carla McKenzie, "Assessing the Similarities Between Quotas and Family Reunification: Membership Rules in the 1924 National Origin Quota Act, the 1952 McCarran Walter act, and the 1965 Immigration and Nationality," yayımlanmamış makale, University of Michigan, Ann Arbor. McKenzie ailelerin yeniden birleştirilmesi göç politikalarının ırksal etkilerine ilişkin mükemmel bir analiz ve belgeler sunuyor.

değil, politik bir toplumdaki üyeliği ve dolayısıyla bu varlık biçimlerini üreten ailesel kurallarla karşılıklı olarak kişinin kimliğini düzenleyen özgün uylaşımlardan kaynaklanır.

L. AİLE MÜLKÜ VE MİLLET

Yukarıda tartıştığımız baba-soyluluk, evlilik ve aidiyet kurallarının başlıca hedeflerinden birinin servetin aileler aracılığıyla elden ele geçmesini sağlamak olduğu görülür. Bu tespit ışığında, evlilik kurallarıyla eklemlenmiş veraset uygulamalarının özel serveti iyice pekiştirmenin bir aracı olduğu ve belli bir politik aidiyetin eklemlenmesiyle pek ilişkisinin olmadığı görülebilir. Ne var ki, oturma hakkı olan kişilerin toprak sahibi olma ya da miras bırakma haklarından yoksun bırakılmasının, geniş ekonomik ittifakların ve sınıf uzlaşmazlıklarının kurallarını belirlemekten öte işlevleri vardır. Yabancıların toprak sahibi olma hakkından yoksun bırakılmasının ve "uyruklar" üzerinde monarşik egemenliği –ve başka türden yönetimlerin "yurttaşlar" üzerindeki egemenliğini– meşrulaştırma amacıyla toprak egemenliğine başvurmanın toprağı kutsallaştırma ve toprağın kontrolünü aidiyetin tikelliğinin bir semptomu haline getirme etkisi vardır. Kişinin belli bir tür mülke sahip olmak için bir üye (uyruk ya da yurttaş) olması gerekliyse; belli bir toprakta doğmuş olma yurttaşlık hakkı veriyorsa; ve kuşkusuz yönetim toprağındaki herhangi bir mülkün ne olacağını kontrol etme ayrıcalığını isteyebiliyorsa, o halde toprak özel mülkiyet değil egemen gücün kamulaştırma hakkına sahip olduğu bir alandır. İşte Avrupa'nın milli devletlerini tanımlayan şey egemen gücün ülkesinden, kralın bedeni metonimilerinden, politik bünyeden ve fiilen topraktan ayrılmazlığı nosyonuydu. Bir ülkede doğmuş olmanın o ülkeye aidiyeti nasıl oluşturduğunun ayrıntılarına girdiğimizde, toprak ilkesinin soya dayalı aidiyetle gerilimli bir ilişki içinde olmayıp bu aidiyeti tamamladığını görürüz.[115]

115. Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

Aidiyet için belli bir toprakta doğmuş olma kriteri rızaya bakmaz çünkü bir cenin nerede doğacağına karar veremez. Ayrıca, bazı çağdaş tarihçilerinin ve başkalarının savunduğu görüşün aksine, bir toprak parçasında doğum yoluyla üyelik veren yasalar, üye olan ana-babadan doğma yoluyla üyelik veren yasalardan ne ampirik ne de mantıksal olarak daha kapsayıcıdır. Her kuralın göreli kapsayıcılığı tamamen özgün göç kalıplarına ve milletler-aşırı hareketi düzenleyen yasaların mevcudiyeti ve gücüne bağlıdır. Politik aidiyet örneğinde, sınır içine alınmış toprak parçası her zaman bir jeolojik kütleden daha çok şey ifade eder. Bazen üyelik verenin soy değil toprak oluşu kan bağının başka bir metonimisi olarak politik bakımdan belirlenmiş bir coğrafi mekânı gerektirir. Modern milli devlette doğum fetişi, kutsal ve üyeliğin kurucusu olarak başvurulan, Durkheimci totemik noktadır. İşte bu yüzden Bayan Ching, Çin Anakarası'nda doğmuş olmasına rağmen, Hong Kong'da yasal oturma izni alabilecek durumdadır. Altı çocuğundan biri Hong Kong'da doğmuş ve oturma hakkını bu yüzden kazanmıştır. Oturma hakkına sahip biri olması "Bayan Ching ve ailenin geri kalanına da Hong Kong'da oturma hakkı kazandırır."[116] Bir Çinli yurttaşın oğlu olmasına rağmen, o toprakta doğmuş olması çocuğa ve çocuk dolayısıyla annesine Hong Kong yurttaşlığı kazandırır. Belli bir toprakta doğmak ve kan bağı, toprağın tek başına bir metonimik ebeveyn –bir politik aileye üyelik hakkı veren bir ebeveyn– olarak hizmet görmesiyle, birbirini tamamlayan ilkelerdir.

Belli bir toprak parçasında doğmuş olmalarına bakarak yurttaşlık verme yönündeki çağdaş uygulamaların temelini oluşturan ve bugün bile İngiliz hukuk sisteminin eksenini oluşturan Britanya common law'unda* kutsal alan, kralın ilahi haklarını çağrıştıran toprak parçasıdır. Yazıları Britanya common law'unun en önemli kaynaklarından biri haline gelen İngiliz hukukçu Edward Coke (1522-1634) şunları yazar: "Bu ülkenin bütün topraklarının köke-

116. Edward Gargan, "Illegal Chinese Race to Get Toehold in Hong Kong," *New York Times*, Mayıs 23, 1997, A3.

* İngiltere'de doğmuş ve gelişmiş ve mahkeme kararlarına, bu kararlarda içkin doktrinlere ve yazılı hukuktan çok örf ve adetlere dayanan hukuk sistemi. (ç.n.)

ninde kraliyet vardır ve bu yüzden kral ülkedeki her karış toprak parçasının, ya doğrudan ya da dolaylı olarak, egemen lordu ya da en üst lorddur."[117] Bu egemenlik, ülkede doğanları krala bağlayan, uyruğun egemene itaat etme yükümlülüğü yoluyla biçimlenir. Ülke topraklarının "kökeninde kraliyetin" olması kralın ülke olması ve dolayısıyla ülkeye sahip olması anlamına gelir; kral ülkeye sahip olduğu kadar ülkenin vücut bulmuş halidir ve bu vücut ülkede ikamet edenleri de içinde barındırır. Coke "*legeantia naturalis*"i "egemeni karşısında uyruğun hakiki ve inançlı itaati" olarak tanımlar. "Çünkü uyruk doğmasıyla birlikte egemenine doğumdan gelen bir bağlılık ve itaat borçludur."[118] Buna karşılık, bir "yabancı, yabancı bir ülkede doğmuştur... krala karşı bir yükümlülüğü yoktur."[119] Aidiyet mantığı başlangıç olarak hakları değil, "yabancılar"ın kraliyet karşısındaki yükümlülüklerini sayar. Toprağa sahip olmak ve onu miras yoluyla çocuklarına bırakabilme hakkı da dahil, tam politik üyelik Britanyalı ana-babası olanların hakkıydı. Bu hak arada bir yurtdışında doğmuş İngiliz uyrukluların çocuklarına uygulanıyordu; bu nedenle Pollock ve Maitland "başka yerde doğan her çocuk, ebeveynlerinin milliyetine bakılmaksızın, bir yabancıdır" diye yazmıştı.[120] İlk başta aidiyet ilkesi son derece açık seçiktir: "Doğum yeri her şeyden önemlidir."[121] Ama bu kuralın istisnaları o kadar fazladır ki, doğum yerinin gerçekten ana kural olup olmadığı merak konusudur.

Krala bağlılıkla yükümlü (İngiltere ve İngiltere tarafından fethedilmiş ve işgal edilmiş) topraklar dışında İngiliz ebeveynlerden olma çocuklar, Maitland ve Pollock'a göre, uyruk değildi; dolayısıyla buradan soyun İngiliz milletine aidiyet için önemli bir kriter olmadığı sonucu çıkarılabilir. Ama 1699 öncesinde ülke içinde doğmuş olmanın "yabancı" çocuklara özgür yurttaş hakları verme-

117. *The First Part of the Institutes of the Laws of England,* 16. baskı (Londra: L. Hansard and Sons, 1809), kısım 85.
118. Kettner, *Development of American Citizenship,* s. 7, aktaran Coke.
119. *First Institutes,* kısım 198.
120. Pollock ve Maitland, *The History of English Law: Before the Time of Edward I,* c. 1, 2. baskı (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), s. 458.
121. A.g.y.,

diği de doğruydu. İngiltere'de doğmuş yabancı çocukları İngilizlerin haklarından yoksun bırakan İngiltere, İngiliz olmak için soyu bir önkoşul olarak kabul ediyordu. Daha on üçüncü yüzyılda " 'İngiltere İngilizlerindir' sloganı vardı."[122] Bu yüzden, doğum yeri, İngiliz vatandaşı olmanın zorunlu bir koşuluydu ama yeterli değildi.

Sayısız bireyin yabancı statüsü kurallarından etkilenmiş olması şuradan bellidir ki, belli bir para karşılığında Britanya politikası ve yasal sistemine tam katılım hakkı satın alan birçok yabancı topluluk olduğunu görüyoruz.[123] Ayrıca yabancılar sivil meseleler kadar ceza hukukuyla ilgili meseleleri karara bağlamak için karma juriler isteyebiliyordu. Bir karma jüri, oturma hakkına sahip bir yabancının dava jurisinde eşit sayıda İngiliz ve oturma hakkı olan yabancının olması şartını getiriyordu. Marianne Constable bu şartı topluluklara karşı bir duyarlılığın göstergesi ve aynı zamanda "kişi hukuku" denen şeyin uygulanışı olarak görüyordu. Bu uygulamanın gereği olarak, "bir kişinin yargılanması o kişinin topluluğunun yasalarına ya da âdetlerine göre olmalıdır."[124] Bu tür ayrıntılı koşullar sayılmış olmakla birlikte bunlar ülke içinde tanınabilir yabancı toplulukların olabilirlik koşuluna bağlıydı ve, Coke'un vurguladığı, liyakat için ülke içinde doğmuş olmanın yeterliliği aidiyet ilkesiyle çelişiyordu.

Tıpkı (ister İskoç isterse İngiliz ana-babadan olsun) ülke içinde

122. A.g.y., s. 463.

123. William Canningham, *Alien Immigrants to England* (Londra ve New York: MacMillan, 1897), s. 38. Bu topluluklar son tahlilde Kral'a sadakatle yükümlüydü; bu yüzden tikel meseleler üzerindeki geçici egemenlik koşullarını müzakere etmek zorundaydılar. "Yabancı" ile ilgili olarak Coke şunları yazar: "Sözcüğün etimolojisi... krala sadakatle yükümlü olmadığı bir dış ülkede doğmuş, dış bir prens ya da ülkeye bağlı bir kişiyi gösterir." Ama bu "yabancıların" bu ülkede doğmuş çocukları varsa, onlar İngiliz olarak görülmez. *First Institutes,* kısım 198.

124. *The Law of the Other: The Mixed Jury and Changing Conceptions of Citizenship, Law, and Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 25. Bu pratiğin biraz daha kinik yorumu, karma jürilerin Domesday Book'da kaydedilen ekonomik enformasyonu doğrulamak için de kullanılmasından çıkarılabilir. Buradaki amaç kesinlikle kişinin mesleğinin ne olduğu sorusunu nasıl yanıtlayacağının kültürel bakımdan özgün yorumlarını vermek değil, bir tarafın aldatmadığını ya da aldatılmadığını göstermekti. J. E. Round'un tespit ettiği gibi, " 'Fatihler de fethedilenler gibi ortak yeminleriyle bağlıdır." *Feudal England* (Londra, 1895), s. 120, aktaran H. C. Darriby, *Domesday England,* s. 5.

doğmuş olanların kralla doğal bir bağı olduğu gibi, başka yerde doğmuş olanlar da bu bağdan yoksundur ve bu yüzden topraklarını varislerine geçiremezler. Coke'a göre, "Eğer bir yabancı, Hıristiyan ya da değil, kendisi ya da varisleri için ev, toprak, mülk satın alırsa, bunları miras bırakamaz; bunlar karşılığında yalnızca bir ücret alabilir, sahip olamaz." Bu demektir ki, ölümünden sonra yabancının mülkü kralın olacaktır.[125] Bu uygulamaya common law'un gerekçesi şudur: İnsanlar önce "Bebeklikte ilk Korundukları Ülkeye ve Prense Sevgi ve Bağlılık taşır."[126] Bu kralın ülke toprağının bedeninin metonimik uzantısı olduğunu akla getiren bir aile imgesidir. Ancak kişinin "bebeklikte ilk korunduğu" yerin o kişinin sadakat göstereceği yer olduğu varsayımı nereden çıktı? Neden, tanım gereği, kişinin dilsel ve kültürel yetkinliğe eriştiği bebeklikten sonra yetiştiği ülkeye değil? Neden çalışabildiği ülkeye değil? Neden kişinin konuştuğu dili ötekilerin de konuştuğu ülkeye değil? Yabancılık ilkesini salt bir toprak parçasında doğmuş olmaya indirgemek için politik toplumun bir aile, kişinin doğumuyla katıldığı bir aile olarak görülmesi gerekir. Özetleyecek olursak, toprağın soyla nasıl birleştiği ve ayrıldığının ayrıntıları, tüm bu dönüşümleri doğuran ailesel varlık biçimi kadar önemli değildir.

Ortaçağda ve ortaçağın sonlarına doğru İngiltere'de, antik dönemdeki Atina ve Roma'dakine benzer bir biçimde, milliyetle toprak sahipliğinin kaynaştığı görülür. Antik dönemde feodal savaş uygulamalarına göre, düşman esirler köleleştirilir. Coke şöyle yazar: Villeanage sistemi* "erkeklerin esir alındığı ama öldürülmelerine izin verilmediği savaşlarla birlikte başlar."[127] Bu nedenle, ortaçağ tarihçisi Susan Reynolds 900-1300 yılları arasını "feodal" de-

125. Coke, *First Part of the Institutes,* bölüm 1, kısım 2 a-b.

126. Kettner, *Development of American Citizenship,* s. 31, aktaran Matthew Bacon, *A New Abridgement of the Law* 3. basım Corr., I (Londra, 1768), s. 76. Bu gözlem, bu ilkenin yabancıları uyruklar ve potansiyel mülk sahipleri yapmış olabileceği gerçeği karşısında anlamsızdır, ayrıca durum da böyle değildi. Örneğin, 1324 yılında Edward II "ataları [John zamanından beri] Fransız kralının yandaşı olan denizler ötesinde doğmuş" olanların elindeki mülklere el koymuştu. (Kettner, s. 5).

* Feodal lorda bağlı köylülerin belli bir toprak parçasını işlemesi ve karşılığında lorda karşı yükümlülüklerini yerine getirmesi. (ç.n.)

127. Coke, *First Part of the Institutes,* kısım 172.

ğil, "askeri" dönem olarak adlandırır.[128] Askeri paradigma, bünyesinde uzlaşmaz toplulukları barındıran bir paradigmadır, oysa "feodal" ilişkiler birleşmiş tek bir hiyerarşik topluluk çağrıştırır: "Ortaçağda halk kendini ayrı ve yerli insanlara bölünmüş olarak düşünüyordu... Ortaçağın krallar ve halklar hakkındaki fikirleri milletler hakkındaki modern fikirlere çok benziyordu."[129] Antik dönemde olduğu gibi, canını kurtararak zafer kazanan rakibinin kendine vermek zorunda olduğu hizmetleri de kazanmış oluyordu. Reynolds, kavganın topluluklar arasında geçtiğini vurgulayarak, villeanage'ın içkin olarak politik, homojen bir grup içindeki ekonomik sınıf farklarıyla değil, sınırlar ve ittifaklarla ilgili bir pratik olduğuna işaret eder. Reynolds'ın çerçevesi Yahudilere bir yabancı topluluk, "Kral'ın tebaası ve (hiç de sert olmayan bir ifadeyle) Kral'ın serfleri olarak Normandiya'dan buraya getirilmiş bir topluluk" olarak muamele edilmesiyle de tutarlıydı.[130] Reynolds'ın bu dönem için "askeri" nitelemesinin yararlılığını aşırı abartmak yerine, politik ve ekonomik ilişkilerin hangi yollarla iç içe geçtiğini akılda tutmak öğretici olabilir.

Marc Bloch'un "aynı soydan gelen birinin intikamı"[131] olarak "feodal" tanımı güya Reynolds'ın eleştirdiği bir tanımdır. Ama Bloch'un bahsettiği aynı soydan gelen kişilerin intikamı Reynolds'ın anlattığı şiddet türünden farklı değildir. Reynolds'ın kurduğu karşıtlığın ima ettiği şey, Bloch'un savaşa tutuşan yerel toplulukların yasal niteliğini göz ardı etmiş olmasıdır; bu yöneten ve yönetilenler, fatihler ve uyruklar, Reynolds'a göre, farklı politik toplumların üyeleridir. Serfler homojen bir toplumun aşağı üyeleri değil, heterojen bir toplumdaki ötekilerdir. Ama Bloch'un bu kan bağı ayrılıklarının apolitik olduğunu iddia ettiğini söylemek yersizdir. Reynolds gibi Bloch'un çalışmaları da politik olarak üretilmiş kan bağı ittifakları deneyimini kavramıştır. Reynolds'a göre, "Bir

128. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300* (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 6.
129. A.g.y., s. 8-9.
130. Pollock ve Maitland, *History of English Law*, s. 468.
131. Bloch, *Feudal Society*, çev. L. A. Manyon (Chicago: University of Chicago Press, 1961), s. 126.

Krallığın sadece nasıl olmuşsa bir Kral tarafından yönetilen bir toprak parçası olduğu hiçbir zaman düşünülmemiştir. Krallık, bir geleneği, âdeti, hukuku, soyu miras almış doğal topluluk olduğu varsayılan bir "halk"tan (*gens, natio, populus*) oluşur ve o halka denk düşer.[132] Dolayısıyla bu "feodal" toprak parçaları üyeliği doğuma başvurarak kuran tikel politik topluluklardır.

M. TOPRAK, AİLE VE MİLLET

İngiltere ve Avrupa'nın başka yerlerindeki soy temelli topluluklar, İngiltere'de geçerli olduğu düşünülen doğumla kazanılan liyakat ilkesiyle çelişiyor görünür. Bir yanda bir ülkede doğmuş olmaktan gelen liyakat (toprağı bir sonraki nesle bırakabilme hakkı), öte yandan babaları vatandaşlığa kabul edilmemiş yabancıların çocuklarının da yabancılar olarak doğması; bu çelişkilidir. Ama İngiltere kolonileştirdiği politik toplumlar üzerindeki egemenliğini böyle meşrulaştırmıştır: Önce İskoçya sonra da İrlanda'da uygulanan, İngiliz toprağında doğmuş olma kriterinin Britanya uyrukluğunun göstergesi olarak alınması bütün dünyadaki Britanya uyrukları üzerinde yasama yetkisi iddiasında bulunmaya neden olacaktı. Bir toprak parçası üzerinde yasama yetkisi iddia ederek ve liyakatın bir toprakta doğmuş olmaktan geldiğini savunarak, Kral James (Mahkemesi açısından Coke'un yazdığına göre) İskoçya'da doğanların "yabancı" olmadıklarını ve kralın kurallarına uymakla (ve vergilerini ödemekle) yükümlü olduklarını savunabilecekti. Dolayısıyla, toprak temelli aidiyet nosyonları kralın egemenliğini genişletmek üzere ortaya atılacak ve dışarıdan ülkeye göçen bireylerin çocuklarına toprak sahipliği ya da politik haklar verme imkânını artırma niyeti taşımayacaktı (zaten böyle bir etkisi de olmamıştır).

Toprak ve soy temelli ilkelerin kapsayıcı ve dışlayıcı işlevleri arasındaki bariz bir karşıtlık olarak kendini gösteren şey, İngiliz kolonileştirme sistemi Yunanlıların ve Romalıların kolonyal sistemleriyle çeliştiğinde anlam kazanmaya başlar. Bu üç sistem de üyeliği

132. Reynolds, *Kingdom and Communities*, s. 250.

soy bağına göre belirler; esir alınan düşmanlara ekonomik zorluklar yüzünden politik bir statü verilmiş ve bu statü varisleri için de geçerli olmuştur. Ne var ki, farklı yönetim biçimleri, (Yunanistan ve Roma'da benzeri olmayan) İngiliz milliyet yasasında bir gerilim yaratıyordu. Demokratik Atina bir halkı kolonileştirdiği zaman, onları köleleştirirdi. Roma cumhuriyeti ya da imparatorluğu bir halkı kolonileştirdiğinde, o halk Romalı olurdu. Ama İngiltere bir monarşiydi ve bu, aynı anda hem bir grubu ayrıksı olarak İngiliz olarak koruma hem de diğer halk üzerinde yönetimle tebaası arasındaki otoriter ilişkilerden farklı bir yolla tahakküm kurmanın daha zor olduğu anlamına geliyordu. Monarşik meşruiyet teorisi bütün bir halkı bir krallığın bünyesine katar. İngiltere'nin istediği buydu, yani Irlandalılar ve İskoçların I. James tahta çıktığında ona sadakat göstermesi. Ama monarklar ülkede doğmuş olanın yabancıların çocuklarının babalarının yurdu için duydukları yakınlık duygusunun üstesinden gelmeye yeteceğini düşünecek kadar kendilerinden emin değildiler. Eğer bu çocuklar resmen İngiliz olursa, İngiliz toprağına sahip olabilirlerdi. Mülkiyetleri sayesinde –eğer aslında kendilerini İngiliz değil diyelim Fransız sayıyorlarsa– krallığın bir parçası aynı zamanda "Fransız" olacaktı. Yani toprak politik hakla eşitlenirse, "yabancılara" toprak hakkı vererek Kraliyet, toprağı kalıcı olarak başka bir krallığa kaptırma tehlikesine girmiş oluyordu. Bu Atina'da bir endişe kaynağı olmamıştı çünkü toprakta doğmuş olmak hiçbir zaman bir kişiyi yurttaş yapmaya yetmiyordu, bu yüzden metic'lerin hiçbir zaman toprak sahibi olmalarına imkân yoktu. Ve Roma'nın istila ettiği halklar aynı zamanda Roma'nın kolonileştirdiği topraklardan gelen uyruklardı; halbuki İngiltere Fransa'yı istila etmemişti. Bundan başka, Roma İmparatorluğu altında Romalı yurttaşlar gereği yerine getirilerek yönetime özümlenmiş oldukları halde, İngiliz uyruklar için bu hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Ve bu yurttaşlar büyük bir ihtimalle Roma'nın politik kontrolü altındaki topraklara bağlıydı, dolayısıyla her şeyden önce "yabancı" değildiler. Eğer İngiltere Fransa'yı kolonileştirmiş olsaydı, o zaman belki de Fransız "yabancılar" toprak sahibi olma hakkı kazanacaktı. Ne var ki, egemen Fransa'nın sıklıkla İngiltere'ye

düşman özerk bir ülke olması "Fransız İngiliz" olanlara kuşkuyla bakılacağı anlamına geliyordu. Dolayısıyla doğumla toprak arasındaki bağlantı, bireyle millet arasındaki bir soy bağını nesebe göre aidiyet kurallarına benzer bir biçimde etkiler. Bireyle millet arasındaki bağda politik yapı nesebin kan bağı kuralları aracılığıyla dolayımlanır; toprak ve doğum arasındaki bağda ise politik yapı kendi sınırları içinde doğmuş herkesi kendi içinde özümler.

N. ETNİK KÖKEN

Belli bir yerde doğmanın kişiyi bir üye yapması politik bir otoriteyle toprak arasındaki bağı olumlar; egemenliği tikelleştirir ve somutlaştırır. Kişinin, soyundan gelen varlık biçiminden farklı olarak, doğum yeri temelinde bir varlık biçimine sahip olabilmesi Anglofonlar tarafından genelde "etniklik" kavramıyla ifade edilir; bu başka dillerdeki *ethno*'nun –ya da *nasci* –türevlerini çağrıştıran kavramla benzerlik taşır. Almanya'da bir kişi, Türk vatandaşı (Nationalität) bir Alman yurttaşı (Staatsbürger) olabilir. Bu durumda akla ilk gelen şudur: Bu politik olarak oluşturulmuş ailesel milletin güçlenmesini açıklar ama asli, gerçek anlamda ilksel bir etnik gruplaşmayı ihmal eder. Yine de, Walzer ve ötekilerin dile getirdiği ve geniş bir kesim tarafından savunulan görüşün aksine, yurttaşlıkla etniklik arasında potansiyel bir farklılık demek değildir ki kişinin etnik varlık biçimi tarihseldir ve geçmişe dayanır ama resmi politik kimliği dolayımsız şimdiki zamanda yaratılır. Bunun anlamı şudur: Herhangi bir verili anda bir milli devleti ve halkını yeniden üreten bu iki süreç arasında diyalektik bir gerilim vardır; bu aynı zamanda etniklik biçimini de üreten bir gerilimdir.

Yeni üyelerin girişini kontrol etme ayrıcalığı bakımından, artzamanlı –zaman içinde var olan– milli aile biçimi, toprak temelli eşzamanlı –her bir anı yeniden üreten– politik aile biçimiyle çekişebilir. Ne artzamanlı ne de eşzamanlı milli aile orijinal ya da sahicidir, yalnızca biri ötekinin biçimine bağlıdır. Eşzamanlı aidiyet olmasaydı, bir politik toplum herhangi bir anda "yeni" üyeleri ne ya-

ratabilir ne de özümleyebilirdi. Artzamanlı milli aile olmasaydı, bir politik toplum zaman içinde kendini yeniden üretemezdi. Artzamanlı olan etniklik eşzamanlı liyakat biçimine ağır basar çünkü etniklik millet kavramı içinde her zaman ima edilen tarih ve zaman duyusunu ifade eder. Bir milliyet varsa, potansiyel bir etniklik de vardır. Eşzamanlı ve artzamanlı aidiyet süreçleri arasındaki diyalektik ilişki şuradan bellidir ki, eğer bir kişinin milliyeti Kanadalı ise ve Güney Kore'ye göç etmişse, o kişinin Kanada milliyeti yalnızca Kanada'da doğmuş olmakla yaratılmış olsa bile, yani o kişinin anne-babası, diyelim, İrlanda'da doğmuş olsa bile, o kişinin Kanadalı "etnik kökeni" olduğu söylenebilir. (Elbette, bu aynı kişi ek olarak, büyük-büyükbabası İrlanda'ya göç etmiş bir Fransız olsa bile, İrlandalı bir etnik kökenden geldiğini de iddia edebilir; ve bu zincir uzar gider.)

Kişinin bir milliyetinin olması için o kişinin o milletin tarihine katılması, o milletle bir olması gerekir. Bu kişinin belli bir soy bağı içinde ve aynı zamanda belli bir toprak parçasında doğmuş olmasıyla olur. Baba tarafından büyükbabası Fransa'da doğmuş olan Henry David Thoreau, örneğin, Fransız olduğu ve bu yüzden devletin üzerinde bir hak iddiasında bulunamayacağı temelinde ABD yönetimine direnmemişti.[133] Onun direnişinin nedeni başkaydı. Thoreau hiçbir zaman ABD kimliğinden, Amerika'da doğmuş olmakla kazandığı Amerikalı kimliğinden başka bir kimlik iddiasında bulunmuyordu. Toprak ilkesi, işlediği müddetçe, soyun milliyeti ya da etnik kökeni ilkesi içinde eriyip yok olur. Liyakatte, İngiliz monarklarına İskoçyalılar üzerinde yasama yetkisi veren, aynı doğum ilkesi ABD'ye Thoreau üzerinde yasama yetkisi veriyordu. Salt ABD topraklarında doğmuş olmakla Thoreau kişisel bir mülk edinir gibi ABD uyruklu biri haline gelmiştir.

Bir kilise rızasını almadan onu vergi mükellefi yaptığında ödemeyi reddetti ve şunları yazdı: "İlgili herkesin bilmesini isterim ki

133. Henry Thoreau'nun baba tarafından dedesi Jean Thoreau ABD'ye göçtüğünde adını John olarak değiştirmişti. Henry'nin yine John ismini alan babası Boston'da doğmuştu *(Henry D. Thoreau* [Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1892], bölüm 1).

ben, Henry Thoreau, katılmadığım hiçbir örgütlü toplumun bir üyesi olarak görülmeyi istemiyorum."[134] Thoreau devlete aidiyet konusunda da aynı duyguları taşıyordu: "Ben sadece Devlete bağlılığı reddetmek, ondan tam anlamıyla çekilmek ve uzak durmak istiyorum."[135] Ama bunu yapamazdı. Thoreau'nun iddiası hükümet karşısında bireysel bir tavır biçimindeydi ama kendisi de bunun o kadarla kalmadığını kabul ediyordu. Thoreau'nun anlattığı devlet Augustine'in soyguncusunu çağrıştıran devletten farklıydı ve bunun nedeni on dokuzuncu yüzyıl ABD'sinin adil olması değildi. Bir soyguncu devlet kişinin liyakat nedeniyle vergisini vermekle mükellef olduğunu iddia etmez; soyguncu kişinin iradesine rağmen istediği şeyi alır. Thoreau hükümet adil olmadığı için değil, politik toplum yanlış olarak onun bir üye olduğunu iddia ettiği için kendini vergiden muaf görür. Sadece orada doğduğu için, o böyle görmese de hükümet onun bir Amerikalı olduğunu ortaya atmıştır.

Bütün toprak temelli bağlılık edimleri o toprakta milliyet deneyimine çıkmaz. Kişi başka bir milletle olan soy bağlarını terk etmemiş olabilir. Thoreau şöyle diyebilirdi: "Ben gerçekte bir yabancıyım. Bu yüzden 'sizin' yasalarınız beni bağlamaz." Bir ülkedeki toprak parçasında doğmaktan gelen yurttaşlıkla başka bir yeri çağrıştıran etniklik arasında böyle bir kopuş ihtimali şu görüşü destekler: Bir devlete aidiyet rastlantıya bağlıdır, gelip geçicidir ve kişinin kimliğinin hiç de açıklayıcısı değildir; halbuki kişinin milliyeti ya da etnik kökeni asli, verili ve kalıcıdır. Şimdi bir ABD yurttaşı –zevkleri ve arkadaşları Fransız olan bir Amerikan yurttaşı– olan bir Fransız göçmeni düşünün. Marie'nin arkadaşları Fransızdır; aralarında Fransızca konuşurlar, Gitane sigarası içer, Paris'ten giyinir ve bol miktarda Fransız şarabı içerler. Eğer bu Amerikan yurttaşları gerçekten Fransız olarak görünüyorsa, bu "Fransız" davranışlarının gerektirdiği yasaların yokluğunda, etnik kökenin yasal boyutlardan yoksun olduğu söylenebilir.

134. "Civil Disobedience," [1849], *Walden and Civil Disobedience* (New York: Penguin, 1983), s. 402.
135. A.g.y., s. 407.

Eğer bir kişi etnik olarak Fransız ve bir Amerikan yurttaşı olabiliyorsa ve eğer etniklik milletin bir özelliğiyse, o zaman milliyetin bir politik aidiyet meselesi olarak sunulmasına gerek yoktur; bu düşünce çizgisi sürdürülebilir. Belki de bir politik toplumda aidiyet aslında bir dili konuşmakla, kültürel bir duyarlılık göstermekle ya da uzun bir geçmişi olan pratiklere yakınlık göstermekle birlikte gelir ve bu yüzden politik üyeliğin kökleri asıl olarak doğumu çağrıştıran pratiklerde değildir çünkü doğum yalnızca kişinin etnik kökenini belirler ve bu da tamamen ayrı bir meseledir. Ne var ki, aslında –insanlar bir noktada soydan gelen değil kendilerinin içine doğduğu milletin etnikliğini aldıklarında– sık sık artzamanlı bir soy belirlenimlilik ilkesine dönüşen toprak ilkesi, devlet biçiminin (salt egemen bir politik toplum içinde doğmuş olmanın kişiyi bir uyruk ya da vatandaş yapması) etnikliği belirlemesinin tek yolu değildir. Politik toplumun iki ürününü de veren işte bu etniklik-milliyet bağıdır. Her etniklik özgün olarak politik bir topluma göredir, her zaman öyle kalır. Weber şöyle yazar: "Terimlerimizi eksiksiz tanımlarsak ortaya çıkar ki, sosyolojik tanımlamaya giriştiğimiz sürece, 'etnik' (*ethnische*) grup kavramı, duygu yüklü olduğundan en can sıkıcı kavramlardan biri olan *millete* (*nation*) tekabül eder."[136] Weber ardından milletin politik karakterini açıklar. Örneğin, Walzer'in " 'Fransız yurttaşı' Cezayirli" göndermesi ilk başta bir devlet, bir politik toplum olan Cezayir'le semantik çağrışımlar uyandırır. Cezayir ve Fransa gibi özgül politik toplumlar yüzünden sadece Cezayirli-lik ve Fransız-lık arasında bir kopuş olabilir. Aynı şekilde İrlandalı-Amerikan, Fransız-Amerikan, Japon-Amerikan, Koreli-Amerikan, Honduraslı-Amerikan, Nijeryalı-Amerikan, Tibetli-Amerikan vb. sadece bir İrlanda, Fransa, Japonya, Kore, Honduras, Nijerya ve Tibet sayesinde vardır. Etniklik bir politik toplumun milliyetinin başka bir politik toplumda vücut bulmasıdır. Etniklik politik toplumla milletin kavramsal bağını koparmaz, bu bağın bir örneğidir. Sigaraların, giyeceklerin, yiyeceklerin ve şarapların hepsinin "Fransız" (sırasıyla, yumuşak, belli bir stili olan, zengin, çe-

136. Weber, *Economy and Society*, c. 1, s. 395.

şitli ve yoğun bir tat ve kokuya sahip) oluşu, bu birimler ya da pratikler hakkında özgün herhangi bir ontolojik olguyu açıklamaksızın Fransız-lık kategorisine can verir.

Mevcut politik toplumlara tekabül etmeyen etnik bağlılıklar da milliyet kavramından ayrı düşünülmez. "Filistinliler", "Ermeniler" ve "Kürtler" millet bağlılığı çağrıştıran geçmişteki devletlere ismini vermiş ya da gelecekte verecektir.[137] Bir kişinin Filistinli olduğunu söylemek, kişinin o milliyete ve politik üyeliğe kişisel katılım ihtimaline ilişkin görüşlerine bağlı olarak, bir milliyet ya da etniklik iddiasında bulunmaktır. Bu, özgün olarak etnik bir grubu öteki grup tiplerinden ayıran ilkedir. Bir kişinin Amerikan Siyasal Bilimler Birliği'ne (APSA) üye olduğunu söylemek bir milli ya da bir etnik gruba üyeliği anlatmaz. Cehennem Melekleri'nin dünya görüşleri, giyinme ve konuşma ve hatta örgütün kurallarının çiğnenmesi durumunda tekme tokat kovma biçimleri ortak olabilir ama Cehennem Melekleri etnik ya da milli bir grup değildir. Cehennem Melekleri aidiyeti, (özlemleri olan) bir politik toplulukla bağlantılı olarak belli bir toprak parçasında doğmuş olmaya ya da soya dayandırmaz. Benzer bir ilke Çingenelerin ya da Romanların etnik statüsünü de açıklar. Genellikle Doğu Avrupa'da başı boş dolaşan birbirinden ayrı dilenci grupları olarak düşünülen Romanlar, orijinlerinin eski Yunanlıların Atsingoanoi dedikleri bir politik toplumdan geldiğini iddia eder. "Romanlar ortaçağın ilk dönemlerinde Hindistan'dan göç etmeye başlamış ve dokuzunu yüzyılda İran'a kadar

137. Kürtler politik bir toprak parçasının nasıl bir halkı oluşturduğunun mükemmel bir örneğidir. Kürtler, "belki sözcük farklılıkları Hollandaca ve Almanca arasındaki farklılığa benzetilebilecek olsa bile Almanca ve İngilizce gibi birbirinden farklı" iki dil konuşur. Kürtlerle Kürt-olmayan topraklarda yaşayanlar arasında fiziksel bir farklılık olduğuna dair hiçbir anlayış yoktur. Kürtleri Kürt yapan şey modern İran, Irak ve Türkiye tarafından işgal edilen topraklarda yaşayan çok küçük ve çeşitli göçer grupların baskı altına alınması sonucu ortaya çıkan görece yakın dönemde belirlenmiş sınırlardır: "Islamcı fetih zamanında... 'Kürt' sözcüğünün etnik olmaktan çok sosyo-ekonomik bir anlamı vardı. Bu sözcük İran platosunun Batı kıyısında yaşayan göçerler için ve muhtemelen Mezopotamya'da Sasaniler olarak bilinen ve çoğu Semitik orijinli kabileler için kullanılıyordu." Türkiye, İran ve Irak izledikleri politikalarla göçerleri dışlayarak, ihmal sonucu özlemi duyulan bir milliyet olarak Kürtlerin ortaya çıkışında katolizör işlevi görmüştür. (David McDowall, *A Modern History of the Kurds* [Londra, New York: 1. B. Tauris, 1996], s. 9).

gelmişlerdi."[138] Bütün Doğu Avrupa'da Romanların farklı bir etnik kökenden geldiği kabul edilir. Yeni devletler ve bu devletlerin aidiyet için soyu şart koşmasının bir sonucu olarak, birçok Roman şimdi devletsizdir; bunun nedeni sınıf ya da belirgin olmayan kültürel farklılıklar değil, politik aidiyet için aranan kuşaklararasılık kriterlerine ilişkin anlayışların yarattığı engellerdir.[139] Filistin devleti davasını desteklemek için kişinin Filistinli olması zorunlu değilken, Filistinli olmak için o kişinin Filistinli olan bir anne-babasının olması zorunludur. Buna karşılık, kişi özellikle, örneğin, Fransa'yı ya da onun Gitanes sigaralarını sevdiğine dair en ufak bir işaret göstermeyebilir, ama eğer anne-babası Fransızsa başkalarının onu "Fransız" görmesi gayet doğal bir şeydir. Temele inildiğinde, demek ki, örneğin, Ermeniler vardır çünkü bir zamanlar Ermenistan, doğum ve aile bağları temelinde yeniden üretilmiş bir politik toplum vardı.

Bütün yurttaşlık biçimleri üye olmak için kişinin fiili olarak belli ebeveynlerden ya da belli bir toprak parçasında doğmuş olmasını ya da bir yurttaşla evlenmiş olmasını şart koşmaz. Ama kan bağına dayanmayan aidiyet pratikleri yine de aile modeline eklentiden başka bir şey değildir: Amerikan yurttaşı olmuş Salvadorlu politik mülteci ya da Japon işadamı, doğuma dayanan "gerçek" yurttaşlık biçimini kopya ederek (ve dolayısıyla güçlendirerek) Amerikalı olur. Doğum bir yurttaş olmanın gerçek yolu olarak yaşanır. Kimse ABD'de doğuştan gelen bir hak olarak yurttaşlık hakkında "bu yeşil kart kadar iyidir" demez, ama tersi doğrudur. Bu yurttaşlık vermeyi anlatan sözcüğün "naturalization"* olmasından da bellidir.

Bazıları ABD'nin gerçekten bir millet olmadığını, çünkü halkının kültür, kan ve toprakla nasıl bağlandığını açıklayan uzun bir

138. David Crowe, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia* (New York: St. Martin's Press, 1994), s. 1.

139. Çoğu komünist ülkede, bazı ülkeler Romanları resmen tanımakla birlikte, isimlerini değiştirmek ve mevcut tanınmış etnik gruplardan birine kaydetmek yoluyla, Çingeneleri asimile etme yönünde muazzam baskılar vardı (A.g.y.,).

* Kelime anlamı 'doğallaştırma', aynı zamanda 'vatandaşlığa kabul' anlamına gelir. (ç.n.)

geçmişe dayanan sağlam bir hikâyesinin olmadığını savunmuştur.[140] İddiaya göre, göçmenler milleti belki de gerçekten bir millet değil, olsa olsa başka yere etnik bağları olan üyelerden kurulu bir devlettir. Böyle bir analizin burada ele alınması yerindedir çünkü bu yaklaşım bir politik toplumun ve bir milletin her zaman birbirini zorunlu kıldığı argümanıyla uyumsuz görünüyor. Belki "Yeni Dünya"nın birçok yerinde bu zorunluluk ilişkisi yoktur ve politik toplum millet kavramından tamamen ayrı var olabilir. Ama gerçek şu ki, eşit oranda çelişkilerle dolu Fransa'dan alınan liberal ideolojiyi dikkate almazsak, ABD yasal kurumları her zaman aidiyet fikirlerine dayanan bir soy temelli "biz" nosyonu ileri sürmüş ve bunu desteklemiştir; Cumhuriyetçi Duncan Hunter'ın ABD-Meksika sınırı boyunca dikenli tel çekilmesi için bastırması ve Forbes dergisi editörü Peter Brimelow'un dediği gibi, bizi bir "yabancılar milleti" haline gelmekten koruma çabaları ardında yatan bu "biz" nosyonuydu.

Brimelow'a göre, ABD öz olarak ırk esasına dayanan ayrı bir politik toplum değil, ırk ve milliyetin dışlanmasına dayanan bir politik toplumdur ve bu onun onur duyduğu bir durumdur. Brimelow kitabının girişinde coşarak kendi görüşleriyle Adolf Hitler'inkiler arasında bir çağrışım kurar ve Hitler'in milliyetçilik konusunda, Nazizmin gen mühendisliği ideolojisine kafa tutan Amerikalıların beceriksizliklerine bakıp gülecek kadar, "haklı" olduğunu ileri sürerek şöyle yazar: "Mevcut göç politikasının Adolf Hitler'in öldükten sonra ABD'den aldığı bir intikam olduğunu söylemek anlamsız değildir."[141] Brimelow, beklenebileceği gibi, bu ülke tarihinin bir parçası olarak ırkçılığı savunarak Amerikan milliyetinin "ırk ve kandan bağımsız olduğu" görüşünü alaya alır ve "1790 tarihli ilk vatandaşlık yasasının, başvuru sahibinin özgür bir beyaz kişi olması gerektiğini karara bağladığına" işaret eder; bu, yine beklenebileceği gibi, ırkçılığı eleştirenlerin sık sık değindiği bir olgudur. Bri-

140. Samuel Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge: Belknap Press, 1981), s. 23-30.
141. *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster* (New York: Random House, 1995), s. xv.

melow "belki Amerika böyle olmamalıydı. *Ama öyleydi.*"[142] diye belirtir. Brimelow'a göre "biz," Abraham Lincoln'ün dediği gibi, "bütün bu geniş topraklar üzerinde her bir savaş alanı ve yurtsever mezarından atan her bir kalp ve yanan her ocağa uzanan anıların mistik bağlarıyla" bir potada eridik.[143] Geçmişte "bizim" askerlerimizin ölümüdür bizi bir ülke yapan. Brimelow'un tezi açısından ne yazık ki, bu ilke gerçek üyeliği ataları Birleşik Devletler askeri olarak İç Savaş öncesinde ölmüş insanlarla sınırlar, ama böyle olmamıştır.

Bunun yerine, ABD vekaleten bir soy birliği biçimi geliştirmiştir. (Kanada doğumlu) Brimelow gibi sonradan göçenler daha az yurttaş değildir; yeni vatandaşlarının atalarıyla bir bağ kurabilme imkanı sunulmuştur onlara da. Yeni göçenlerin salt yurttaş olmaları sayesinde ötekilerle nominal ve bu yüzden fiilen ailesel bir ilişkisi vardır. Bu her millet için aynı değildir. ABD ile başka bir yer arasındaki fark, çağdaş tarihçilerin bakış açısından, sadece burada uylaşımların daha yeni olmasıdır. Herkesin asimile edilmemiş olması yalnızca daha eski tarihli bir ülkenin milli devlet birliğinin o göçmen için ABD'deki bağdan daha güçlü olduğu anlamına gelir. Tekrar edelim, bu tek başına ABD'ye özgü bir durum değildir. Kendilerini asıl olarak "İrlandalı", "Katolik" ya da "Siyah" gören çok sayıda ABD'li Amerikan yurttaşı olmakla birlikte, kendilerini her şeyden önce "Amerikalı" olarak görenler de vardır.

Kan bağı kurallarının aslında yasal olduğu halde "doğal" görünmesine neden olan politik aile biçiminin özellikleri, bir milletin aile belirlenimli olduğu görüşüne meydan okuyan Weber ve diğerlerini zor bir görevle karşı karşıya bırakır: Mantıksal bakımdan temelsiz olabilen ama yine de canlı tarihsel etkileri olan bilginin "yanlış" olduğunu iddia etme görevidir bu. "Genetik değişimin" gerçekten ("ampirik olarak görüldüğü" gibi, pozitif olarak) bir milletin daha eski bir milletten doğup gelişmesine yol açmayabileceğinden hareketle, bazı analistler "soy", "aile bağları" ve "kan ba-

142. A.g.y., s. 14-15, vurgular bana ait.
143. A.g.y., s. xix.

ğı"nın milleti açıklayan kavramlar olduğunu düşünenlerin hatalı olduğu sonucuna varmıştır. Ne var ki, bir ailesel millet nosyonu kavramsal bir hata değil, politik toplum (devlet), aile ve millet kavramları arasındaki diyalektik ilişkilerde bariz olarak görülen doğal/yapay biçime ilişkin politik semiyotiğin bir tekrarıdır.

III

Milliyetin semiyotiği

Adlandıran adlar

Milli aidiyet fenomenolojisi akla politik toplumların kuşaklararası aileler için kurallar yarattığını getirir. Bu aileler, millete "verili" bir şey olduğunu çağrıştıran bir anlam kazandırarak, o milletin tarihsel ve tözel olarak ilk koşulu gibi anlaşılmıştır. "Verili" durumlara *Oxford English Dictionary*'den bir örnek verelim: "Geçmiş 'verili' bir sabit olarak görülemez." Levi-Strauss'un şöyle dediği söylenir: "İngilizce... herhangi bir tekil konuşmacı açısından... 'verili' bir dildir."[1] Bu verili-lik nosyonu oldukça çelişkilidir. Bir yanda, kök olarak "vermek" iki taraf arasında karşılıklı bir eylemlilik akla ge-

1. *Oxford English Dictionary*, 2. basım. Her iki örnekte de ve bu kitapta aktarılan öteki örneklerde, "verili"nin çok nadir olarak tırnak içinde alınmadan kullanıldığına dikkat edin; bu demektir ki, bu sözcük ısrarla özel bir biçimde kullanılıyordu.

tirir ve dolayısıyla "verili" olmak öncel bir koşulu, özel bir kimlik verilmeden önceki bir kerteyi akla getirir. Bir şeyin verili/verilmiş olabilmesi için bir kimlikten yoksun olması gerekir, ya da öyle görünür. *Oxford English Dictionary*'nin ilk kez 1827 yılında kullanıldığını belirttiği, "vaftiz töreninde verilen isim" anlamına gelen "verilmiş isim" ifadesindeki anlam da budur. *Barlett's American Dictionary* (1859) vaftiz ismini "verilmiş değil miras alınmış olan soyadından ayırmak için bir kişiye *verilmiş/verilen*" isim olarak açıklar; bu, verililik ve miras alınmışlığın anlamlarına yeni bir şey eklemekten çok, onları kıyaslayan bir tanımdır. (Daha önceki kullanımlar miras alınmışlıkla verilmişliği yan yana alırken, bu tanım iki kimlik biçimini farklılaştırır.)

Ne var ki, "hesaplamaya, akıl yürütmeye bir temel olacak şekilde önceden belli, kesin olarak açıklanmış, sabitlenmiş, özellikleri sayılmış olan" anlamında ayrı bir "verili" terimi geometri ilkelerini açıklamada daha önce kullanılmıştı. Öklid'in 1570 tarihli bir çevirisinde, Henry Billingsley "verili doğru çizgi"den söz eder. "Verili" teriminin soy kütüğünü akla getiren bağlamlarda kullanılmasının temelinde bu tanımın yattığı söylenebilir. Ama ne yazık ki, bir paradoks çözülürken bir yenisi ortaya çıkar çünkü milliyetin "verili/verilmiş" bir şey olarak anlamı şudur: Milliyet, sadece mantıksal olarak a priori bir kural değil, üyelerinin hayatta kalmak için yürüttükleri pratiklere bağlı, tarihsel olarak devinen bir şeydir. Verililiğin/verilmişliğin anlamları –güven içinde olduğu var sayılan bir şey ve pekişmiş olarak deneyimlenmesi için bir anlam verilmesi ve müzakere edilmesi gereken bir şey– arasındaki gerilim milletin semiyotiğinde ortaya çıkan özgün muammalara zemin oluşturur. Aile ve millet bağları üzerine bu kadar çok araştırma yapılmasına neden olan işte bu boşluktur; aile ve milli bağların uyandırdığı güçlü duygularla bunların keyfi görünen yapıntı biçimleri arasındaki, eksiksiz ve güçlü bir aidiyet duygusuyla bağların kendilerinin pamuk ipliği kadar ince oluşu arasındaki, ortak bir varoluş anlatılarıyla bunun nasıl "sadece" bir anlatı olduğuna çekilen dikkatler arasındaki boşluktur. Anna Marie Smith'in sorduğu gibi, "Nasıl oluyor da, aile temelli beyaz bir Hıristiyan millet aynı anda hem acil desteğe ge-

rek duyan güvenilmez bir uzam hem de 'bizim' her zaman dönüp dolaşıp geldiğimiz bir tarihsel öz olabiliyor?"[2] Milli kimlik paltosunun hiç şaşmaz bir biçimde herkesin sırtına uymasını sağlayan özgün araçlar nelerdir?

A. ADLANDIRAN ADLAR

Zaman zaman akademik literatürün üzerinde durduğu ama genelde milliyetin yaygın kullanılan sınıflandırmaları için dayanak oluşturan bir milli bağlar mekânı kişi adlarıdır.[3] Ad ve soyadlar milliyet ya da etnik köken çağrıştırır; bunlar aileden gelir ve doğal ailesel süreklilikleri ifade eden şeyler olarak görülür. 62 toplumdaki adlandırma pratiklerini özetleyen bir yazar şöyle diyor: "Belki de her şeyden fazla kişi adları aile birliği ve sürekliliğini vurgular."[4] Bu, milliyetin politik bir veri olarak düşünülmesinin bir nedenidir. Bir ad rasgele bir kimliğe değil, belli tür bir tikelliğe işaret eder.[5] Soy bağlarının birbiri ardına dizilmesiyle büyüdüğünde bir milleti oluşturuyor görünen işte bu bireysel kimliğin özgün etkisidir. Bu yüzden bir ad bir milletin temellerine ilişkin etkiler içinde semiyotik bir köşe taşıdır. Fransa, kısmen Fransız adları sayesinde öyle bilinen ve kabul edilen, Fransızların bir milletidir. Örneğin, bir anketle yer alan "Creole, Cajun ya da Fransız olduklarını düşündüğünüz New Orleans ailelerinin adlarını sayabilir misiniz?" sorusunu katılımcılardan biri "Creole adları:...." "Cajun adları:..." " Fransız adları:...." yazarak yanıtlamıştır.[6] Aile demek ailenin adı demektir ve bunlar "milli" ve "etnik" adlardır. "Millet"in semiyotiği üzerinde adların etkilerine işaret etmek öteki pratiklerin de "milli" olarak or-

2. Anna Marie Smith, *New Right Discourse on Race, and Sexuality: Britain, 1968-1990* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 70.
3. James Scott bu konuyu *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998), s. 64-71'de işliyor.
4. Richard Alford, *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices* (New Haven: HRAF, 1987), s. 55.
5. Agy., s. 1.
6. Virginia Dominguez, *White By Definition: Social Classification in Creole Louisiana* (New Brunswick: Rutgers University, 1986), s. 178.

taya çıkma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Diller, yiyecek tercihleri, milletlerarası müsabakalara katılan spor takımları ve ordular bu pratiklerden sadece birkaçıdır. Bu isimler sorun çözme ya da tarih bakımından en iyi yasaların etkileri, bir politik toplumun üyeleri üzerindeki izlerinin etkileri olarak anlaşılır. Bu türden hukuk, yönetimin araçsal pratikleri tarafından üretilmekten çok, sürekli olarak bir politik toplumun temel biçiminden ortaya çıkar. Adları üreten kuralları araştırmak milli bağları üreten hayati bir yasayı tespit etmektir.

B. MANTITHEUS, "MANTITHEUS"A KARŞI

Evlilik hukuku, aile ismi ve milliyetin karşılıklı etkisi konusunda kayda geçen ilk örneklerden biri Atinalı Demosthenes tarafından tartışılan bir davada ortaya çıkar. Bu davada, aynı adı taşıyan belli ki üvey iki kardeş kimin meşru doğmuş olduğu hakkında karar vermesi için mahkemeye başvurmuşlar ve ikisi de kendi kişi adlarını taşımak için sülale köklerine –adlarının bu sülalelerden (daha geniş *ethnea*'ları da adlarıyla seçilir) geldiğine– ilişkin deliller getirmişlerdir. Oğullar meşruiyetlerinin ve buna bağlı olarak politik üyeliklerinin kabul edilmesi amacıyla Mantitheus adını taşıma hakkı üzerinde anlaşmazlığa düşmüşlerdi.

MÖ 348 dolaylarında, Atina'da, Thoricus'lardan Mantias'ın oğlu Mantitheus, deme'ye Thoricus'lardan Mantias'ın oğlu Mantitheus olarak kaydolan bir başkası aleyhine dava açmıştı.[7] Bu erkeklerden ikisi de Thoricus'lardan Mantias'ın oğulları olduklarını ve ötekinden önce Mantitheus adını taşıma hakkına sahip olduklarını iddia ediyordu. Ayrıca, Mantitheus Mantias'ın babasının da adıydı ve büyük bir ihtimalle oğullarının adının Mantitheus olmasının nedeni de buydu. Kolaylık olsun diye –zira ortada aynı adlı iki farklı kişi vardır– meşruluğu kabul edilmiş oğula Mantitheus ve evlatlık

7. Demosthenes, "Mantitheus against Boeotus in Regard to the Name," 39, 1; ve "Mantitheus against Boeotus Regarding his Mother's Marriage Portion," 40, 11, çev. A.T. Murray, c. 4 (Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 1936), s. 444-46; ve 452-53.

alınmış oğula da "Mantitheus" diyelim çünkü ikincinin adını tartışma konusu yapan birincidir.

Meşru oğula göre, bir başka "Mantitheus", Pamphilus'un kızı dolayısıyla, kendisinin Mantias'ın oğlu olduğunu ilan etmiştir. Bu "Mantitheus" daha önce "medeni haklardan yoksun bırakıldığını" iddia etmiş ve kendi adının resmen "Mantitheus" olarak kabul edilmesini sağlayarak babalığının onaylanmasını istemişti. Bu meseleyle ilgili olarak mahkemeye ilk çağrıldığında Mantias "Mantitheus"un babalığını reddedebilirdi ama bunu yapmadı. Meşru Mantitheus jüriye, ikinci celsede, "Mantitheus"un inkar edilmediğini çünkü Mantias'ın jüri sistemine güvenmektense metresine rüşvet vermeyi tercih ettiğini, yoksa Mantias'ın ne gerçekten "Mantitheus"un kendi olduğuna inandığını ne de bunu resmi kayıtlara geçirmek istediğini anlatmıştı. Mantitheus'a göre, Mantias'ın sonunda "Mantitheus"un durumunu kabul etmesinin tek nedeni sinsi metresi tarafından aldatılmış olmasıydı.

> Benim babam (sayın jüri üyeleri, gerçek neyse size söylenmeli), başka bir yerde zarar verebileceğini düşünerek burada kimseyle karşı karşıya gelmemek için mahkemeye gelmekten korktu; ve aynı zamanda bu adamın annesi tarafından kandırıldı. Çünkü kadın eğer babam bu konuda onu yeminli ifade vermeye çağırırsa bunu yapmayacağına ve böyle bir şey olursa bütün ilişkilerinin biteceğine yemin etti; ve ayrıca üçüncü bir kişide kadın adına yatırılmış bir para da var [şayet yeminli ifade vermeyi reddederse bu para kendisine ödenecekti]... İşte bu şartlar altında babam ondan yeminli ifade vermesini istedi. Ama o kabul etti ve yalnızca davalının değil, onun kardeşinin, yani öteki oğlunun da benim babamın çocuğu olduğuna yemin etti.[8]

Metresinin rüşveti kabul edeceğini düşünen Mantias yeminli ifade teklifinde bulunmuştu. (Yeminli ifadenin kamunun gözü önünde reddini isteme nedeni aynı gerekçeyle gelecekte rüşvet istenmesi karşısında bir teminat oluşturuyordu.) Kadın (kayıtlarda adı yalnızca "Pamphilus'un kızı" diye geçiyor) Mantias'a verdiği sözü tutmayınca, Mantitheus'un anlatımına göre, Mantias "arabulucudaki

8. Demosthenes, "Mantitheus against Boeotus in Regard to the Name," 2-4. satırlar.

parayla yetinmek zorunda kaldı... [ama] bu durumda bile bu adamları [oğullarını] evine almayı kabul etmedi.'"[9] Arabulucuya göre, Mantias bu çocukları evlat edinmek ve onları "sülalesinin listesine" sokmak zorunda kaldı. Mantias bunu Boeotus ve Pamphilus adlarını kullanarak yaptı (ikinci ad anne tarafından büyük babanın adıdır). Sonra Mantias öldü. Davalı "Mantitheus"un deme'ye kayıt zamanı geldiğinde, yani 18 yaşına bastığında, Pamphilus'un büyük torunu "kendini kayıtlara Boeotus yerine Mantitheus olarak geçirti."[10] Mantitheus aleyhine karar veren Atinalı jüri üyeleri bunun "Mantitheus"un kullanabileceği ad olduğuna karar verdiler. Ama mesele orada bitmedi. Açılan ikinci bir davada Mantitheus mahkemelerin Boeotus'u bir nöbetçi mahkemenin kararına uymaya niçin zorlamadığını anlattı. "Mantitheus"un deme'nin politik ayrıcalıklarından yoksun bırakılması için Mantitheus'un açtığı bir davada konuşan "Mantitheus" şaşkın görünüyordu; bir yandan "adı deme listesine Mantitheus olarak geçmişti" ama öte yandan, Mantitheus'a göre, "yargıç mahkemeden çıkarılması için aleyhine bir karar verdiği zaman [bir başka davada], yargıcın kendisi değil de benim aleyhime karar verdiğini söylüyordu."[11] "Mantitheus" bu haliyle yasal tanınmayı başarmıştı ama sonra aleyhine bir karar verildiğinde, yargıca açıkça bu kararın kendisi değil Mantitheus aleyhine verilmiş bir karar olduğunu söylemişti, ya da en azından Mantitheus'un iddiası buydu.

Bu davaya özgü ayak oyunları bir yana, adlandırma teamülleri açısından aydınlatıcı olan nokta şudur: Mantitheus'un "Mantitheus" karşısında başvurduğu deliller politik toplumlar ve soy hakkındaki fikirlere dayanıyordu. Mantitheus 'Mantitheus' göstereni üzerinde hak iddia ediyordu çünkü onun baba tarafından büyükbabası da Mantitheus'du. Dahası, bu soy yakın aile çevresi ötesinde daha geniş grupları çağrıştırıyordu. 'Boeotus' ise rakip bir grup olan Boeotialıların adıydı; Mantitheus iddiasını desteklemek için "Mantit-

9. "Against Boeotus, II," 11-12. satırlar.
10. Agy., 5. satır
11. "Against Boeotus, II" satır 34. Aktarılan bu pasaj çevirmenin "(bir önceki davada açık bir zafer kazandığı için artık çekinmeden Mantitheus diyebileceğimiz) Boeotus'a karşı" ikinci davaya yaptığı göndermeyi açıklıyor, s. 480.

heus"un ad konusunda bir hileye başvurduğunu ve kendisine "Mantitheus" diyen bu adamın aslında Boetus olduğunu Boeutialılardan geldiğini iddia ediyordu. Aynı zamanda, Atina polis'inde bir aileye, phylos'a ya da sülaleye üye olmanın yasal niteliği her zaman önemlidir. Bu sorunların Atinalılardan oluşan bir jüri tarafından müzakere edilmesi gösteriyor ki, bu bağlar basitçe doğal bağlar olarak görülmemiştir.

"Mantitheus" aleyhine ileri sürülen ilk iddia "çocuk korosunda dans etmek için sık sık Hippothontis sülalesini ziyaret etmiş" olmasıydı. Bu annesinin sülalesi oluyordu. Mantias'ın sülalesi Acamantis'di. "Mantitheus" gerçekten Mantias'ın oğlu olsaydı, Mantitheus ona "senin Acamantis sülalesinin okuluna gitmen doğru olur" derdi "ve sonra sülale adını vermekte açıkça fikir birliği içinde olurdu."[12] Mantitheus Mantias'ın babasının adı olduğundan, "Mantitheus" adı verilmesi yanlış ailesel çağrışımlar yapardı. Bu, "Mantitheus"un Mantias'ın ait olduğu sülaleden başka bir sülaleye katılmasıyla da kendini belli ediyordu zaten.

Adlar yalnızca aile geçmişine işaret etmezler, belli sülaleleri de akla getirirler. Mantitheus, Boeotialıların "Atinalılar tarafından hor görüldüğü" bir zamanda bile "Boeotus" adının bir "aşağılama ya da hakaret"[13] olarak verilmemesini protesto ediyordu.[14] Mantias böyle yapmaya, oğluna kendisini utandıracak bir ad vererek onu lekelemeye güdülenmişse, bu kötü niyetli, arabulucunun ödül koşullarına uymayan bir eylem olarak görülebilirdi. Mantitheus'un dediğine göre, Mantias'ın bu oğluna Boeotus adını vermesinin gerçek nedeni "Boeotus'un annesinin erkek kardeşinin adı olmasıdır" (ve annesinin babasının adı olmasıdır).[15] Ona Boeotus adını vererek, Mantias sadece anne tarafından aile adını yeniden dolaşıma sokuyordu. Dolayısıyla tek başına bu adlardan hareketle şu sonuçlara varılabilirdi: İnsanlar Mantitheus ve "Mantitheus"un aynı kişi olduklarını düşünecektir; 'Mantitheus' adı "Mantitheus"un Acamantis sülalesinden biri olduğu anlamına gelir; 'Mantitheus' adı onun Manti-

12. "Against Boeotus, I" 23-24. satırlar.
13. A.g.y., 32. satır.
14. Murray, *Demosthenes*, c. 4, s. 447.
15. "Against Boeotus, I," 32. satır.

as'ın babasının torunu olduğu anlamına gelir; 'Boeotus' adı yabancılar tarafından kullanılır; ve birinin adı aynı adı taşıyan başkalarıyla olan ailesel yakınlığı yansıtır. Bu davalar gösteriyor ki, politik üyelik, soy, adlar etrafındaki yasal çerçeve salt politika-öncesi bir statüyü yansıtmaktan çok kimliğin kurucusuydu.

Yukarıdaki tespitlere bir yanıt, adların ve kimliklerin tamamen farklı şeyler oldukları ve 'Mantitheus' adını kullanma hakkı elde etme kaygısının basit bir nominalist düzen meselesi olduğunu iddia etmek olabilir. Pazarda gördüğümüz her sebzeye nasıl "salatalık" diyemezsek, canı isteyen (ya da Mantias'a parayı bastıran) herkese de 'Mantitheus' diyemeyiz. Bu itiraza göre, isimlerdeki karışıklık genel bir etiketlendirme sorunudur ve yanlış verilmiş kişi adlarının getirdiği hatalar ve açmazlar öteki adlandırma pratiklerinin kusurlarından daha fazla anlam ifade etmez.

Ne var ki, kişi adları, kişi adlarının özgün yan anlamlarını açığa çıkaran potansiyel hatalar da dahil, eşi görülmedik yanlışlıklara kapı açar. Eğer kısa boylu bir kadın insanlarla tanıştırıldıktan sonra "Ben çok uzun boyluyum" diyecek olsa, insanlar kadının ya şaşırmış olduğunu ya da yalan söylediğini düşünecektir. Kadın öyle bir şey söylemiştir ki, yanlışlığı hemen test edilebilir. Eğer kısa boylu biri uzun boylu olduğunu söylerse, bu dilek olmanın ötesinde bir anlam ifade etmez. Jane Mantias olmayan biri insanlara ilk tanıştırıldıktan sonra "Ben Jane Mantias'ım" derse, Jane'le ilk kez karşılaşan insanlar bunun yanlış olduğunu bilmeyecek ve belki de Jane'in Yunanlı olduğunu ya da Yunanlı biriyle evlendiğini düşünecektir. Bu adın telaffuzu o kişiyi Jane Mantias yapmaz ama bu telaffuz hile yoluyla da olsa –hile kolayca açığa çıkarılabileceği için kısa bir süre için de olsa– bir Yunanlı kimliği etkisi yapar. Milliyetin ve adın kısaca yanlış algılama nesneleri olabilmesi duyu algılarının öteki eylemliliklerinin yasalarından farklı işleyen söylemsel milliyet ve adlar yasalarının bazılarını ortaya çıkarır.[16] Boyunu söy-

16. Boyun göreli bir kavram oluşu (bir grup içinde "kısa" görünen biri başka bir grupta "uzun" olabilir) örnekte anlatılmak istenen açısından önemli değildir; boyu fiziksel bir nitelik olarak gören bilinçtir ve bu yüzden görsel olarak değerlendirir ve kesin bir sonuca varırız.

lemenin aksine kişi adlarının (yanlış) bilgi vermesinin nedeni basitçe boy denen şeyin görülebilir, buna karşı milliyetin (ve sayısız başka vasfın/özelliğin) görülemez olması değildir; neden, kişi adlarına özgü niteliklerle bağlantılıdır. Kişi adları, en azından sözdizimi bakımından kişidir de. "Ben Jane Mantias'ım" demekle "Benim adım Jane Mantias" demek aynı şeydir; bu sayısız dil için tıpkı diğer uylaşımlar gibi geçerli bir uylaşımdır.

C. THOREAU'NUN ADI

> "Ne vardır ki bir isimde! Başkası değil de,
> Gül dediğimiz hoş kokacak."
> (Juliet, Shakespeare, *Romeo ve Juliet*, Bölüm II, sahne ii)

> Bütün kültler içinde, atalar kültü en meşru olanıdır çünkü atalarımız bizi biz yapmıştır.
> (Ernst Renan, "*What is a Nation*")

> Geçmişteki göçlerin soyadı dağılımlarıyla gen dağılımları üzerindeki etkileri aynı olsa gerek.[17]

Olmazsa olmaz hangisidir? Atalar kültü mü yoksa genler mi? Yoksa hileyi, bütün bu karışıklığı yaratan (yalnızca?) adların bir hilesi olduğunu kabul etmek mi? İki acılı âşığı kim dinler ki ya da, aşklarını felakete sürükleyen kan bağını yapay bir şey olarak görüp reddederken Romeo ve Juliet'in yaptığı gibi, kim atalarıyla bağını reddedenin yanında yer alır ki? Onların sorunu basit bir semiyotik sorun gibi görünüyor:

> Juliet:
> Benim düşmanım olan sen değil, adın;
> Benliğin senin eserin, bir Montague'nün değil
> Ne demek Montague? Ne el, ne ayak,
> Ne kol, ne yüz, ne de insana ait başka bir şey.

17. Colin Rogers, *The Surname Detective: Investigating Surname Distribution in England, 1086-Present Day* (Manchester and York: Manchester University Press, 1995), s. 5.

Varsın başka bir ad olsun, nolur!
(Shakespeare, *Romeo ve Juliet*, Bölüm II, sahne ii)

Âşıklar bir isim, el ya da ayak gibi maddi ya da doğal bir şey değil, yalnızca bir isim yüzünden ayrılır. Ne kadar saçma, ne kadar acıklı, tıpkı isimlerin politik çatışma zamanlarında belli aileleri diğerlerinden ayırmakta kullanılması gibi. Görünüşüne ve diline bakarak Müslümanı Hırvattan, Hırvatı Sırptan ayıramayan Sırp milisler kime zulmedileceğini belirlerken isimlere güvendiler. Ne ki, milletin nasıl kurulduğu konusunda gayet açık olan Ernst Renan bile bizi biz yapanın aynı aileden atalarımız olduğuna inanır; ki bu durumda Romeo gerçekten bir Montague'dür, o adı taşıyan herhangi biri değil.

Ama, tekrar edelim, belki de isimler ne kimliklerin kurucusu ne de simgesidir. Ya Montague adına bir anlam atfetme ya da kişinin adıyla özü arasındaki ilişkiyi elinin tersiyle itmenin bir alternatifi adı temeldeki kişiyle köklü bir biçimde bağlantılı bir şey olarak görmek ama kişinin kimliğinin bu veçhesini etik ve hatta hassas bir çatışma mekânı olarak göz ardı etmek olabilir. Romeo gerçekten bir Montague olsa bile, bu bir Montague olmanın neden mesele yapılacağını açıklamaz. Bir Montague bir zamanlar bir Capulet'e kötülük yapmış. Aynı şekilde, Hırvat Ustaşi İkinci Dünya Savaşı boyunca Sırpları ve komünistleri öldürdü ve birkaç kuşak sonra Sırplar Hırvatları öldürdü: Örneğin, " 'Ustaşa orospusu' Sıpların Hırvat kadınların ırzına geçerken çok sık kullandıkları bir küfürdür."[18] Bu kişinin atalarıyla bağlarının yanlış uygulanması, kuşaklararası sorumluluk ve kefaret konularındaki hatalı bir anlayış olarak görülebilir mi? Ya da, daha doğrusu, (grup aidiyeti meselesi olan) kişisel kimlik her zaman politik toplumlar arasındaki çatışmalara katılanlarla ilgili bir şey midir? Eğer kuşaklararası sorumluluk nosyonu kişisel kimlikle örtüşüyorsa, o zaman kişinin eşzamanlı ve artzamanlı varlık biçimini birbirine bağlayan özgün pratikler nelerdir?

Adın salt bir gösteren olarak kullanılmasıyla bir işaret –aile ve

18. Catharine MacKinnon, "Turning Rape into Pornography: Post-Modern Genocide," *Ms.*, Temmuz/Ağustos, 1993, s. 27.

milletin anlamıyla zaten bütünleşmiş bir işaret– olarak kullanılması arasındaki mücadelenin çerçevesi çizilmiştir: Müttefikler ve düşmanlar genelde ellerine ya da ayaklarına, ya da kötülüğe genetik bir eğilim gösteren bir grup olma ihtimalini bile çağrıştırabilecek öteki bedensel farklılıklara bakılarak adlandırılmak yerine, bir soyutlama, salt bir gösteren, bir özel isim olarak var olurlar. Montaguelük, Hırvat-lık, Yahudi-lik, İngiliz-lik fenotipi fiziksel görünüşü gösteriyor olabilir de olmayabilir de ama, sıklıkla yaygın olarak, kişi adıdır. Demek ki, kişisel ad keyfi bir işaret değil, özgün ve bariz bir içeriği olan bir formdur. Bir kişi hakkında özel bir bilginin yokluğu durumunda, "Sırp-çağrışımlı bir ismi" olan biri başka bir Sırp-çağrışımlı ismi olan biriyle karşılaştığında ötekinin Sırp olduğunu düşünür; hiçbiri Sırbistan'a uğramamış, farklı sınıflardan ve çok farklı politik görüşlere sahip olsalar bile, bu bir yakınlık duygusu uyandırabilir.[19] On altıncı yüzyılda William Camden'ın *Remains Concerning England*'da gözlemlediği gibi, "Bazen isimlerdeki benzerlik tamamen yabancı insanlar arasında sevgi ve yakınlaşma kıvılcımlarının çakmasına neden olur."[20]

D. KİŞİ ADLARI KONUSUNDA METAFİZİKÇİLER VE SEMİYOTİKÇİLER

Yukarıdaki örneklerin karşısına şöyle bir tespit çıkarılabilir: Ne kadar trajik bir biçimde yardıma çağrılırlarsa çağrılsınlar, isimler hâlâ olumsal etiketlerden başka bir şey değildir. Alexis de Tocqueville'e 'Konfüçyüs' adı verilebilirdi ama o yine Fransız olurdu. Platon'un *Cratylus*'ta ve Frege'nin yüzyıl başlarında izlediği bu dü-

19. Bu taraflardan birinin "Sırp" olup olmadığı sorusunu bilerek gözardı ettim çünkü bu büyük oranda adlandırma teamüllerine bağlı bir şeydir. Sırp olmak kısmen bir Sırp adı almak anlamına gelir, tıpkı Sırbistan anayasasının kısmen Sırbistan adlı bir nüfus kütlesini yeniden ürettiği gibi; ileride bütün bunlar ayrıntılarıyla incelenecek.

20. *Remains concerning England* (Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 1984), s. 48. Camden, John adlı biri başka bir John'la karşılaştığı zaman olduğu gibi, adların literal benzerliklerini anlatıyor ama göründüğü kadarıyla bu ilke başka benzerlik biçimleri için de geçerlidir.

şünce hattına göre, özel isimlerin paradoksu ağırlıklı olarak metafiziğin paradoksudur.[21] "Sabah yıldızı" ve "akşam yıldızı" şu ya da bu ad verildiği için fiziksel hiçbir değişikliğe uğramayan aynı yıldız için farklı etiketlerden ibarettir.[22] Frege "Duyu ve Anlam Üzerine" (*Ober Sinn und Bedeutung*) adlı makalesinde, "sabah yıldızı" ve "akşam yıldızı" adlarının aynı nesne için farklı duygular uyandırdığını kabul eder. Frege bunun bir kusur, "mükemmel bir dilde olmaması gereken" bir kusur olduğunu düşünür.[23] Frege'nin "mükemmel dil"inde, sözcükler her bir nesne için bir, ama yalnızca bir anlama gönderme yapacaktır. Eğer bir nesnenin birden çok anlamı varsa, o nesnenin gerçekte ne olduğunu bilemeyiz. Fikir şudur: Tek bir anlam, Frege'nin "doğruluk değeri" dediği şeye sahip bir anlam vardır ve "işte bizi [sözcükten] duyuların ötesine geçip nominatum'a nüfuz etmeye sevk eden bu hakikat arayışıdır."[24] Frege'ye göre, dil hakikati bulandırır. Sonra verdiği örneklerle Frege bunun nasıl olduğunu belgelemeye çalışır.

Semiyotikçilerin çalışmaları çoğu metafizikçininkinden farklı bir ontoloji görüşüyle başlar. Semiyotikçiler, adlandırmalardaki paradokslar üzerine kafa karıştırmak yerine, gerçekliği gösterenle gösterilen arasındaki çağrışım, yani gösterge olarak kabul eder. Bu ikisi arasındaki analitik ayrım Frege'nin göstergenin duyusuyla (Sinn) anlamı (Bedeutung) arasında yaptığı ayrıma benzer: " 'a' ve

21. Hermogenes adların etiketleme uylaşımları olduğunu düşünür ve "sık sık kölelerimizin adlarını değiştiririz ve yeni koyduğumuz ad eskisi kadar iyidir. Çünkü hiçbir şeyin doğası gereği aldığı bir ad yoktur; adların hepsi uylaşımdır ve kullanım alışkanlıklarından gelir" diye yazar. Ama Sokrates "Cratylus"ta [çev. Benjamin Jowett, in *The Collected Dialogues of Plato* (New York: Pantheon Book, 1961), bölüm 384, 388] adların araç olduğunu ve sanki "şeyleri doğalarına göre ayırdığını" söyler. Wittgenstein da adların araç olarak hizmet gören etiketler olduğunu savunur; çev., G.E.M. Anscombe, *Philosophical Investigations* (New York: MacMillan, 1958), paragraf 11 ve 15.

22. Buna karşın bazı şeyler zaman içinde farklı devletlerde ortaya çıkabilir ama yine aynı adla bilinir: "Adam (Nixon) Başkan olmayabilirdi ama bu Nixon da olmayabilirdi anlamına gelmez (ama ona 'Nixon' *denmeyebilirdi*)." (Saul Kripke, *Naming and Necessity* [Cambridge: Harvard University Press, 1972]), s. 49.

23. "On Sense and Nominatum," çev. Herbert Fiegl ve Wilfred Sellars, *Readings in Philosophical Analysis,* der. H. Fiegl ve Wilfred Sellars (New York: Appleton-Century-Crafts, 1949), s. 86, not 2 ve s. 96.

24. A.g.y., s. 90-91.

'b' göstergeleri ya da adları aynı şeyi adlandırır" ama " 'b'nin anlamı 'a=a' ile ifade edilen önermeden farklı olabilir; bu durumda iki tümce aynı bilişsel öneme sahip değildir."[25] Gösteren, bir biçimde gökyüzündeki nesneden bağımsız olan duyu üzerinde bir etkide bulunur. Frege'ye göre, akşam yıldızı=sabah yıldızı belki doğru olabilir ama gösterenler bakımından önerme doğru değildir. "Akşam yıldızı"≠ "sabah yıldızı." Frege'nin bu formülasyonu bizim (mükemmel olmayan) dilimizden bağımsız var olan bir yıldız ihtimalini devre dışı bırakır. Frege, dilin nasıl bir yıldızın her kavramına, nesnelerin bütün kavramlarına içkin olduğunu dikkate almaz. Nasıl matematik semboller olmaksızın düşünülemezse, şeyler de dil olmaksızın düşünülemez. Pi sayısının özellikleri bir dairenin biçimi açısından ne kadar önemliyse, aile adının özellikleri de kuşaklararası varlık biçimleri açısından o kadar önemlidir.

E. AİLELER İÇİNDEN İSİMLER TARİHİ

Kişi adları ve çağrışımları konusundaki uylaşımların ayrıntılarına inmek için başka bir boyuta, politik toplumun millet çapında nasıl kuşaklararası bir ailesel duyarlılık oluşturduğuna bakmamız gerekiyor. Aile adının milli kimliğin bir ifadesi olarak etkileri,[26] yönetim biçiminin kabilesel mi yoksa monarşik ya da demokratik mi olduklarına bakmaksızın, politik toplumun son derece sistematik düzenleyici pratikleriyle gelişir. İrlandalıların isimleri üzerine yazılmış bir kitabın kapsamına dayanarak bir İrlandalı doğum belgesi düzenleme kararından İrlandalılığı çocuğun "İrlandalı" adını kayda geçirerek yaratmaya kadar, kendisini üyelerine damgasını vurarak yeniden üreten devletin (ya da herhangi bir politik toplumun) teknikleri bir sır değildir. Bu üç yolla olur. En kabası, yasal otoritelerin belli ad ve soyadları zorunlu kılması ve ötekileri yasaklamasıdır. 1993 yılına kadar Fransa'da resmi yasal adlar listesi vardı: Nes-

25. A.g.y., s. 102.
26. Roman Coghlan, *Irish Christian Names: An A-Z of First Names* (Londra ve Edinburgh: Johnston and Bacon, 1979).

tor ve Achilles'e izin verilirken, Jupiter ve Juno yasaktı.[27] Böyle bir liste İsviçre'de hâlâ yürürlüktedir.[28] İsimleri belirlemenin ikinci bir yolu aileler için belli aile adları, ilk adlar ve soyadları, üretmektir. Ve üçüncüsü, insanların kendileri ya da çocukları için isimler seçebilmesidir. Bu genellikle insanların yaşadıkları milletin ya da kökenlerinin dayandığını düşündükleri milletin dilinden sözcükler ya da isimler alarak yapılır. Hükümet belli adları zorunlu kılmadığında bile, bu "seçim"in sonucu aynıdır. Seçilen bu adlar, (genelde ayrıcalıklı İngiliz aile isimlerini tekrarlayan "İngiliz" erkek ve kadınlarının yeniden üretilmesi yoluyla) milletin kuşaklararası yeniden üretimini sekteye uğratmayacaktır. Az sayıdaki uydurulmuş isimler özümlenecek ve, tıpkı Kleisthenes'in icadı demes ya da Romalıların evlatlık aldığı çocuklar gibi, bir soy üretilecektir.

Roma dönemine kadar yasal nedenlerle yalnızca tek bir isim kullanılıyordu; Mantitheus'la "Mantitheus"un kavgası bunun içindi. Yunanlılar politik üyelik için kişi adlarına bakarken, Romalılar ilk kez *praenomen* [ilk isim], *nomen* [sülale ya da kan bağı grubu] ve *cognomen*'i [aile] kayda geçirdiler. Marcus Aurelius (MÖ 121-80) "yetkili tayin etmeden önce çocukların adlarının kayda geçirilmesi" gerektiğini yazar.[29] Cicero'ya göre, "Lucius Tarquinius"un Romalı adını benimsemesi bir iyi niyet göstergesidir çünkü "bunu yaparak Yunanlı adını değiştirmiştir; bu her bakımdan yeni ülkesindeki âdetleri benimsediği anlamına gelir."[30] Roma İmparatorluğu'ndan miras kalan soyadlarını ilk benimseyen millet İrlanda olmuştur. On birinci yüzyılda İngiltere'de Domesday sayımının amacı, denetimi altındaki toprakları ve insanları belirleyerek Kraliyet'in yasama alanını tayin etmekti. İlk listeler Latince tutulmuştu ama çabucak konuşulan dile geçilmişti, öyle ki Domesday sayımında benimsenen isimlerin özgün olarak "İngilizce" oldukları düşü-

27. "What's in a nom?" *Economist*, Temmuz 31, 1993, s. 46.
28. Article 301 IV CC, *Introduction to Swiss Law*, der. F. Dessemontet ve T. Ansay, 2. basım (Lahey, Boston: Kluwer Law International, 1995), s. 52.
29. Camden, *Remains concerning England*, s. 45. Bu bir kere daha Foucaultcu analizlerdeki çığır açıcı anlatımların yanlışlığını gösterir: Hükümetler, düzenlemeler aracılığıyla, binlerce yıldır aile temelinde insan toplulukları yaratmaktadır.
30. Cicero, *The Republic*, II.xx.35.

nülüyordu.[31]

Johnson gibi Hıristiyan adların son ad yerine kullanılma uygulaması yaklaşık on ikinci yüzyılda başladı. Camden'ın tahmini bunun "kendi adlarını gelecek kuşaklarda sürdürmek ve tanıtmak arzusuyla"[32] olduğu yolundadır ama kendi yazdığı tarih ana-babayla çocuklar arasında değil daha çok uyruklarla kral arasındaki bağlılığı pekiştirmek için tasarlanan bu soyadların yasal olarak dayatıldığını anlatmaktadır. Devlet de gayet incelikli yollarla ad koyma uygulamalarını etkileyebiliyordu. Boyunduruk altına alınmış insanların efendilerinin ad koyma teamüllerini kabul ettiği antik Yunan'dan günümüze uzanan bir uygulamayla, aileler kendi çocuklarına ad verme haklarını stratejik amaçlarla kullanmıştır. Norman istilası ardından "Guy" adı "Guibt"e çevrilmiş ve sonra da İngilizce'de "Wyatt" olmuştur; öyle ki çocuklar sözde Fransız ana-babalarının politik bakımdan zayıf gruplarından gelmiş olduklarının farkına varmayacaktı. Aynı şekilde isimler, Bulgaristan'daki Çingeneler'in "Türk ve Arap isimleri yanında Müslüman isimleri benimsediği" zaman görüldüğü gibi, politik direnişin bir biçimi olarak görülmüştür.[33] Bulgar yetkililer 1968 yılında bu direnişe bütün Çingeneler'in iki Bulgar milli kahramanı olan Boter ve Levski adını almalarını zorunlu kılarak karşılık vermiştir.[34] İsimler yoluyla aidiyeti gösterme yönündeki teşviklerle birlikte açık yasal müdahalelerin etkisi bireylerin ailelere ve milletlere göre sınıflandırılması olmuştur. Aile üyeliğinin doğumla birlikte gelmesi yüzünden, bu uygulama hem ailesel hem de politik aidiyeti öz haline getirir.

Baba adını gösteren [patrinomial] sonek ve önekler temelindeki milli farklılıkları düşünün; baba Johnson'la oğul Johnson ve ikisi de İngiliz ama MacIan ve oğlu MacIan hiç kuşkusuz İrlandalıdır. Benzer bir etki yaratmak için ilk Cermen kabileler oğullarına babalarının isimlerindeki sesli ya da sessiz harfleri tekrarlayan adlar

31. Frances Gies ve Joseph Gies, *Life in a Medieval Village* (New York. Harper and Row, 1990), s. 166-67.
32. Camden, *Remains concerning England*, s. 48.
33. David Crowe, *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia* (New York: St. Martin's Press, 1994), s. 23.
34. A.g.y., s. 25.

koymuştur. Bu şekilde kafiyeye bakarak aile hikâyesini aktarmak kolaylaşıyordu; buna "hayatın devamını sağlayan, bir tür ölümsüzlük bahşeden" bir uygulama olarak bakılıyordu.[35] Aynı şekilde, baba soyunu izleme teamülü nedeniyle ABD'de annenin "kızlık adı" öylesine gölgede kalmıştır ki, sıklıkla banka hesaplarında ve kredi kartlarında şifre olarak kullanılıyor.

Avrupa'da isimler genel olarak baba yoluyla geçer ama bazen bu bir kuşak atlanarak sürdürülür. Camden'ın açıkladığına göre, "Bizde [İngiliz] kadınlar evlendiklerinde soyadlarını değiştirir ve kocasının adını alır ve gayet haklı olarak *Non sant due, sed caro una*:* Ama Fransa ve Hollanda'da hali vakti yerinde olan kadınlar kocalarının adı yanında kendi adlarını da taşıyabilirler."[36] Camden aslında olguları yanlış aktarıyor çünkü bu istisna İngiltere'de de geçerliydi. Erkek varisi olmayan zengin bir aileden geliyorsa bir kadın da evlilikten sonra kendi soyadını taşıyabiliyordu. Bu örnekler baba-soylu uygulamaya temel bir meydan okuyuş olarak düşünülemez. "Parceners" [ortak varis –çev.] denen bu kadınlar, hiçbir erkek çocuk sahibi olmama gibi bir talihsizliğe rağmen babanın mülküne el sürülmemesi için babanın soyadını alıyordu.[37] Kız çocuklarının ailenin servetini ve ismini sürdürmesi oğlu mirası devralana kadar sürecek olan geçici bir boşluk doldurmadır. Böylesi bir düzenlemede yalnızca *kadının* babasının adı *kocanın* babasının adına tercih edilmiştir ve bu baba-soyluluğa bir meydan okuyuş değildir.

Bu dönemde, kabaca 1200-1700 arası, malikâne kayıtları Atinalıların sülale kayıtlarına benzer bir yasal işlev gördü; bu yasal araçlar bir bireyin tikelliğini tayin ediyordu. Sözleşmeler ve mülk transferleri üzerine yazdığı bir bölümde Edward Coke bir imzacının adının kurallara uygun olması üzerine tavsiyelerde bulunur: "Alıcının vaftiz adı ve soyadının yazılması, vaftiz adına özellikle dikkat edilmesi kural gereğidir çünkü bir insanın çeşitli soyadları olabilir ama

35. Henry Bosley Woolf, *The Old Germanic Principles* of *Name-Giving* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1939), s. 4, 248.

* Lat. İki değil, bir olurlar. (ç.n.)

36. Camden, *Remains concerning England*, s. 124.

37. Coke, *Institutes of the Laws of England*, Birinci Kısım, 16. Basım (Londra, Dublin, 1809), bölüm 241.

iki vaftiz adı olamaz."[38] Kişi öteki adlarını değiştirebilir ama vaftiz adı kutsaldır ve tektir. Bazı sınıflar için ve bazı yerlerde son ad çağdaş göbek adına denk düşüyordu ama toprak sahibi aristokratların adlarını değiştirmesi kralın iznine tabiydi. Camden bunu "adını değiştirmek için II. Henry'nin iznini alan" Baron William Fitz-Gilbert'in hikâyesiyle göstermiştir.[39] Çok büyük bir ihtimalle Fitz-Gilbert adını "Fitz" genelde piçler için kullanılan bir önek olduğu için değiştirmek istiyordu. On altıncı yüzyıldaki yoksullar yasası gereği soyadı babaya mali sorumluluk vermenin bir yolu olarak işlev görüyordu.[40] Dolayısıyla "Fitz"-Gilbert "evlenmemiş baba Gilbert'in oğlu" anlamına geliyordu. Alt sınıflar söz konusu olduğunda ise isimler hakkındaki düzenlemeler çok daha gevşekti; on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda çıraklar genelde kendi soyadlarını değiştirip ustalarının soyadlarını alıyordu, hatta on altıncı yüzyılda çocuklar ailelerinden ayrıldıklarında soyadlarını değiştiriyorlardı.[41] Çoğu için soyadı "onlara başkaları tarafından dayatılmış ve verilmişti... Kendine Peaceable, Unready, Without-land, Beauclerke, Strong-bowe, Gagtooth, Blanch-mayne, Bossue, yani Crookbacke adı verebilecek birine, komşu kadınların *Ruth* kitabındaki *Obed* adını vermesi gibi, insanlar toplanıp bir ad verirler."[42] 1413 tarihinde yasaya eklenen maddelere göre, meslek ve ikamet adresi yanına bütün yazılı Hıristiyan adları ve sabıkasının yazılmasını karara bağladı.[43] Sonuç, "çapulcunun üvey kızı" anlamına gelen Thepunderstepdoghtre gibi bir soyadı olabiliyordu.[44] Ad koymada başka bir sorun da oğulların babayla benzer ya da aynı adları olduğunda çıkıyordu; bu Camden'ın mirasla ilgili sorunlarda miras bırakanla miras kalanı ayırma güçlüğü yüzünden eleştirdiği çok rastlanan bir

38. A.g.y., 1, 3.
39. Camden, *Remains concerning England*, s. 121.
40. Martha Zingo ve Kevin Early, *Nameless Persons: Legal Discrimination against Nonmarital Children in the United States* (Westport ve Londra: Praeger, 1994), s. 24.
41. Smith, *The Story of Our Names* (New York: Harper, 1950), s. 39. 53.
42. Camden, *Remains concerning England*, s. 115-16. Camden aynı ilkenin birçok soyadı için de geçerli olduğunu savunur.
43. Smith, *Story of Our Names, s.* 38.
44. A.g.y., s. 52.

uygulamaydı.[45] İsim bolluğunun bir kaynağı da Domesday Defteri'nin kendisiydi. Meslek, ikamet ve öteki bilgileri gösteren satırlarda sık sık "son ad"a gönderme yapılıyordu ama özel bir düzen yoktu, öyle ki duruma göre aynı kişi hem John Miller hem de John Brown olarak kayıtlara geçebiliyordu.[46] Tekrarlayacak olursak, bu karışıklıklar yalnızca toprak sahibi olmayan kesimler için söz konusuydu.

Zenginlerin başı farklı bir sorunla beladaydı. Asiller sınıfından ailelerde yalnızca en büyük erkek çocuk malikânenin adını alabiliyordu ama yüksek çocuk ölüm oranları tek bir çocuğun mirasa yetişme şansını azalttığı için iki ya da daha çok çocuğun adı aynı olurdu: "Çocukların gözden çıkarılabilirliğini hiçbir şey ortaçağdaki yalnız birinin yaşayacağı beklentisiyle yaşayan iki çocuğa aynı adı verme pratiğinin istemeyerek de olsa kabul edilmesinden daha iyi gösteremez."[47] Bu durumda, veraset ve feodal mülkler hukuku bir ailenin beş tane "Charles" adlı çocuğunun olabilmesine imkân veren bir dizi kuraldan oluşuyordu.[48]

F. İSİMLER VE MİLLETLER

Kral IV. Edward İrlanda üzerinde politik egemenliğini pekiştirmek istediği zaman, kısmen isimlerini değiştirmeye zorlayarak, İrlanda halkını İngiliz milletinin bir parçası haline getirme uğraşına girmişti. 1465 yılında Parlamento şu yasayı çıkarmıştı:

> Dublin, Myeth, Vriell ve Kildare bölgesinde İngilizler arasında ya da içinde yaşayan her İrlandalı bir İngiliz gibi giyinecektir...ve Sutton, Chester, Trym, Skryne, Corke, Kinsale gibi bir İngiliz kasabasını ya da white, blacke, browne [beyaz, siyah, kahverengi] gibi bir rengi, ya da smith, carpenter [demirci, marangoz] gibi bir mesleği ya da bilimi, ya da cooke, butler [ahçı, kalfa] gibi bir görevi soyadı olarak alacaktır...

45. Camden, *Remains concerning England*, s. 49.
46. A.g.y., s. 44.
47. Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800* (New York: Harper and Row, 1979), s. 57.
48. A.g.y.,

kendisi ve çocukları bu adı kullanacaktır, aksi takdirde bir yıllık ürününe ceza olarak el konacaktır.[49]

Bu yasada bahsi geçen yer adları ve öteki adlar "İrlandaca" ya da rastgele işaretler değil, yaygın olarak "İngilizce"dir. Bireyle o tikel İngilizce sözcüğün bir araya gelişi tamamen keyfi –örneğin, bir fırıncının soyadı Smith [Demirci]– olabilmekle birlikte, "İngiliz gibi giyinmiş" bir adam için bu isim hiç tartışmasız "İngilizce"dir. Çocukların da bu isimleri kullanmaları kaydı aileyi millete bağlama işlevi görür ve bunu yasalaştırır. Domesday Defteri insanları "milliyet –İngiliz, Flaman, Fransız ve Galli" esasına göre kaydetmişti ve bazen, resmi soy adlarının "Dorset", "Scot" ya da "Walsh" olarak kaydedildiği zaman olduğu gibi, adlar açıkça milliyeti anlatıyordu.[50] Benzer bir biçimde, 1645 yılında IV. Philip Mağribilerin "İspanyol" adları almaları koşulunu getirmiş ve 1848'de Macar monarşisi Almanları "Macar adları" almaya zorlamıştı.[51]

Coke 1566 tarihli *Institutes of the Laws of England* [İngiltere'nin Yasal Kurumları] kitabına, en çok ağırlık verdiği bir yazarın, Thomas de Littleton'ın [yaklaşık doğum tarihi: 1481] aile adının yakın tarihi üzerine bir tartışmayla başlar: "Soylu ve eski bir orta halli aile olan de Littleton ailesinden gelen yazarımız, tıpkı meşhur baş yargıç John de Markharn ve mesleğimizden çoğu kişinin ve başkalarının yaptığı gibi, adını aynı adlı bir kasabadan almıştı."[52] İngiliz hukuku üzerine koca bir cildin girişine bu tuhaf görünüşlü biyografik nota ne gerek vardı ki? (de) Littleton denemelerini Fransızca yazmıştı, Coke da onları çevirmişti. Görünen o ki, Coke'un (benzer biçimde adlarını almış iyi İngiliz olan meslektaşlarıyla benzerlik kurarak) yaptığı *de* Littleton gibi yabancı olduğu bariz olan

49. Edward IV. c. 3 (1465), Great Britain, *The Great Boke of Statutes* (Londra: Wyllam Meddelton cum priuilegio Regali, 1545), Yale University Beinecke Vault.
50. Damby, *Domesday England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s. 84.
51. Smith, *Story of Our Names*, s. 241. Mağribi adı, yaklaşık bugünkü Fas ve Cezayir'e denk düşen, eski Moritanya'dan gelir. Sekizinci yüzyılda Mağribiler İspanya'nın büyük bir kısmını fethetmişler ve ardından hem politik saygı kazanmış hem de halkların kaynaşmasını sağlamışlardır; bu Güney Afrika'daki köle ticaretinin kaynaklarının özgünlüğünü açıklamak açısından önemli bir olgudur.
52. Coke, *Institutes of the Laws of England*, s. xxix.

bu şahsiyetin belli bir İngilizlik taşıdığını göstermekti; bu çıkarsamanın nedeni, bir yabancının gözüyle yazılan bir kitabın İngiliz hukuku olarak kabul edilmeyecek oluşuydu. Coke'un korktuğu, tek başına de Littleton adı bile yasanın yabancı olarak algılanmasına yetebilirdi.

Benzer bir biçimde, on altıncı yüzyıl İngiltere'sinde bir avukat bir müşterisi için, yabancı olduğunu kanıtlayamadığına ilişkin itirazlar üzerine, karma bir jüri oluşturulmasını sağlamaya çalışırken, şöyle diyordu: "Eğer taraflardan biri bir yabancı ad taşıyorsa, yetkili ona karma bir jüri ister misin diye sorar, istemesi halinde bu hak ona tanınır. Bu olayda kişiye bir yabancı mı yoksa sonradan vatandaşlığa kabul edilen biri mi olduğu sorulmamış, beyanı yeterli görülmüştür."[53] Muhtemelen 'Edward' gibi iyi bir "İngiliz" adı taşıyan bir kişiye hiçbir şey sorulmayacaktı. Adların milli farklılıkların işaretleri olarak alınmasının bu kadar eski tarihlere dayanması gösteriyor ki, politik ailesel biçim çoğu kişinin kabul ettiğinden daha uzun bir zamandır Avrupa'da millet kavramını oluşturmaktadır ve kişi adlarına ilişkin bu politik dil yaygın millet kavrayışını biçimlendirmiştir. Soyadlarının Avrupa çapında genel olarak kullanılmaya başlaması ve soyadı taşıyanların ülkeler arasında göç etmesi ardından, artık "yabancı" olan son adlarla yabancı olmayanları ayırmak kolaydı. On altıncı yüzyılda Camden "anlamlarıyla birlikte, İngiliz Milleti'nin en çok kullandığı" Hıristiyan adlarının ve soyadlarının listesini yapabilirdi. "Çünkü bu isimlerin bütün milletlerde ve bütün dillerde boş, anlamsız sesler olmayıp anlamlı oldukları tartışmasız kabul edilecektir."[54] Bu da "dil" ve "millet"in özgün birlikteliğinin Benedict Anderson'ın sözünü ettiği matbaa-kapitalizmi konjonktüründen çok eski tarihlere rastladığını gösterir.

Avrupalı Yahudiler başlangıçta, bu adların hiçbirinin Tevrat'ta yazmadığı gerekçesiyle, soyadı almaya karşı direndiler ve on sekizinci yüzyıl sonları ve on dokuzuncu yüzyılda hükümetler onları mecbur bırakana kadar toplu halde soyadı almadılar. 1787 yılında

53. Aktaran Constable, *The Law of the Other* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 135-36.
54. Camden, *Remains concerning England*, s. 94.

II. Joseph Bohemya'da Yahudilere soyadı almalarını buyurdu ama "yer adları ve 'Yahudi dilinden' adlar almalarını yasakladı."[55] Benzer yasalar 1808 yılında Fransa'da, 1809 yılında Frankfurt on the Main'de ve 1812 yılında Prusya'da uygulamaya koyuldu. Bu yasalar politik farklılıkları çeşitlendirme yönündeki Aydınlanma kampanyalarının bir parçasıydı. Prusya'da 1812 tarihli "Prusya Devletinde Yahudilerin Medeni Haliyle İlgili Karar"da şöyle yazılmıştı:

> Yahudilere oturum ve yurttaşlık hakkı tanıyan bu statü... ancak kesinlikle sabit soyadları taşımaları ve yalnızca iş kitaplarını değil aynı zamanda sözleşmelerini ve yasal ilanlarını da kaleme alırken Almanca dilini kullanmaları ve imzalarını Almanca ve Latince alfabeye uygun karakterler kullanarak atmaları halinde, geçerlidir.[56]

Direnen Yahudilere Schwessloch (Terlidelik) ve Kanalgeruch (Kanalkokusu) gibi "çirkin" adlar verildi. Bu adlar rüşvetle Rosenblum [Gül Demeti] ya da Violetsaft (Menekşe Özü) gibi adlarla değiştirilebiliyordu.[57] Napolyon Tevrat'taki isimlerle kasaba adlarının kullanılmasını yasakladı: "Mevcut yasa yürürlüğe girdikten sonra, sadece çeşitli takvimlerde kullanılan adlar ve tarihteki tanınmış büyük insanların adları medeni hukuk kayıtlarında ilk adlar olarak kabul edilebilir."[58] Naziler nüfusu düzene sokmak için adlardan yararlanma konusunda kötü örnekler sunmuştu. 1938'de Alman hükümeti Yahudilerin ama yalnızca Yahudilerin kullanabileceği 185 erkek ve 91 kız adı yayımlamıştı. Başka adları olan Yahudiler adlarına "Israel" ya da "Sarah" eklemek zorundaydı. Fransa ve Norveç'te de benzer Nazi dönemi kuralları vardı.[59]

---

55. Dietz Bering, *The Stigma of Names: Antisemitism in German Daily Life, 1812-1933*, çev.Neville Plaice (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), s. 27.
56. A.g.y., s. 31.
57. A.g.y., s. 35.
58. A.g.y., 1803 General Law on Personal Status'den alıntı.
59. Frank Nuessel, *The Study of Names: A Guide to the Principles and Topics* (Westport: Greenwood, 1992), s. 164.

G. KİŞİ ADLARININ MİLLİYET ETKİLERİ

"Mary Doe" ile 'Mrs. John Doe" ve aynı fiziksel bedene sahip olsalar bile "Alexis de Tocqueville" ile "Konfüçyüs"ün aynı olmadığı gibi, "sabah yıldızı" ile "akşam yıldızı" da aynı değildir. Öteki göstergeler gibi kişi adları da yalnızca bir kişinin etiketi değildir. Yere ve ada bağlı olarak bazen milliyet, bazen ırk ve bazen de cinsiyet işlevi görürler. "Mr. Mary Doe"lar yoktur. Luisiana'da açık tenli de olsa "kendini Beyaz diye satacak kadar beyaz ırka benzemeyen" bir Creole adı yüzünden aşağılanır: "İnsanlar ona Alman der çünkü soyadı Almancadır."[60] Eğer başka bir adı olsaydı Siyah olacaktı. Alman adı onu Creole yapar. Adların kişinin grup kimliğini basitçe göstermekten çok kurduğunu söyleyebiliyoruz çünkü bu adlar konusundaki uylaşımlar olmasaydı kuşaklararası diyebileceğimiz bu ve buna benzer bağlılıkların ana hatları şimdi olduğundan farklı olacaktı. Bir adın çabucak milliyetle ortaklık kurması, milliyetin bizatihi kendisinin o adın milliyetin anlamı açısından önemli olacak şekilde oluşturulması özelliğinden gelir.

Bir adın telaffuzuyla gelen bu anlamlar, sıklıkla hata olsalar bile, kişisel kimlik ve millet, ırk ve cinsiyet kimlikleri hakkında çözüme götüren belli varsayımlar taşır. Eğer *Democracy in America*'nın [Amerika'da Demokrasi] yazarının Fransızca'yı çağrıştırmayan bir adı olsaydı, bu anlamlı olurdu. Başka soruları değil de, annesi babası Çinli mi, annesi babası Çin düşüncesinden etkilenmiş mi, adını değiştirmeye karar verdi mi (ve ne tür insanlar adını değiştirir) türü belli sorular akla gelebilecekti. Bu soruların yanıtları –ya da salt bu soruların sorulmuş olması– bize bu adam hakkında bir şeyler anlatacaktır; bu onu "Alexis de Tocqueville"den farklı insanlardan ayıracaktır.

Bir kişi adının şeylere takılan öteki tür isimlerin sahip olmadığı etkileri vardır. Belli bir ota 'cilantro', 'coriander' ya da 'Çin maydanozu' demek onu başka isimlerle bilenler için bilinmedik bir bitki haline getirebilir ama bu o şeyin kimliği hakkında *Democracy in Ame-*

60. Virginia Dominguez, *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana* (New Brunswick: Rutgers University Press, *1986),* s. 172.

rica'nın yazarına 'Konfüçyüs' dediğimizde gündeme gelen türden sorulara neden olmaz. 'Alexis de Tocqueville' göstereni bir göstergeyi, gösterenin 'Konfüçyüs' olması durumunda üretilecek anlamdan, kökten farklı kılar. 'Cilantro' ve 'Çin maydanozu'ndan doğan göstergeler, farklı olsalar bile, tam bir farklılık etkisi yaratmaz.

Eğer birine Christine Garza adı verilmişse, o kişinin Hispanik ya da Latin kökenli olduğu düşünülür. Danielle Lavesque adı kişinin Fransız olduğunu; Danielle Lavesque-Manty, kişinin Fransız olduğunu ve orijini, en azından ABD'de, pek "belli" olmayan bir adı olan biriyle evli olduğunu akla getirir. Miriam Cohen'in Yahudi olduğu düşünülür. Ben Danielle'e "şu 'Manty' ne biçim bir ad?" diye sorabilirim ve bu soruya yaygın yanıt bir politik topluluğun adı olduğu biçimde olabilir. "Finli" yaygın kullanılan bir yanıttır ama "kocamın sevdiği yemek" pek raslanmayan bir yanıt olacaktır. Her bir durumda, "aile adı" da denen soyadı bir milliyet çağrıştırır; bu bir politik toplumun kendisini her şeyden önce geliyormuş izlenimi veren bir millet olarak yeniden üretecek şekilde kurmasını sağlayan araçlardan biridir. Soyadındaki aile ve millet sınıflandırmaları örtüsü, aile ve milletin anlamlı bir bağa sahip olduğu fikrini pekiştirerek, bu ikisi arasında sıkı bir metonimik ilişki kurar. Burada sözü edilen bağ bilinçli değildir. Çoğu metonimik eşleşme de bilinçli değildir zaten. Ne var ki, "Marlboro Adam" fotoğrafları nasıl Marlboro sigaralarıyla "Batı"nın kaba erkeksiliği arasında bir bağ olduğu etkisi yaratıyorsa, "Goldman" da kişinin Yahudi soyuyla ailesel soyu arasında bir bağ olduğu etkisi yaratır.

Öncelikle, adların bireylerle belli politik toplumları ve milletleri bir araya getirdiğini söylemek tuhaf görünebilir. Kurulan denklik hem keyfi hem de anlamsız gelebilir ama önce bariz olarak politika öncesiyken sonra politik olan öteki ilişkiler gibi, adlar da politik toplumların yeniden üretilmeleriyle tamı tamına örtüşür. Marc Bloch'un yazdığı gibi, "Avrupa'da, feodal toplumun çöküşünden uzun zaman sonra, bugün genelde insanların çoğu kez bir dayanışma duygusundan arındırılmış olarak kabul ettiği kalıcı aile adı kan bağı ruhunun değil, o ruhla taban tabana zıt bir kurumun, egemen

devletin yarattığı bir şeydi."[61] Devlet sadece aileleri yaratmaz, ailesel statüleri gösterecek ve pekiştirecek bir isimler sistemini de yaratır. Aile ya da milletle eşleşmeyen adlar tahayyül etmenin zorluğu bu pratiğin ne kadar derinlere işlediğini ve yalnızca tek bir toplumla sınırlı kalmadığını gösterir. Ama bireylerin adlarının kendi anlamları yanında aile ya da öteki üyeleri de akla getirmesini gerektiren bir neden yoktur. Bireysel kimlik açısından düşünecek olursak, adlar mantıksal olarak tamamen o kişiye özgü ya da rastgele konmuş olabilir. Ama aslında kişi adları örgüsü milletin ve ailenin bizim kim olduğumuzu, salt adımızdan ibaret olmadığımızı belirleyen son derece yapılaşmış kurallarını gözler önüne serer. Bu kişi adları o kadar önemlidir ki, biz onlar olmaksızın var olamayız. Paul Ziff bunu gösterir: " 'Witchgren' bir özel isimdir. O ....'nin özel ismidir gibi bir tümcede boşluğa kendisinden başka bir şey koyamazsınız."[62] Yani totolojiye düşmekten kurtulamazsınız. Elbette boşluğa Witchgren'den bahsedildiği gayet açık olacak şekilde ayrıntılı bir şeyler yazılabilir (örneğin, "Ziff'in güzel kiliminin üzerindeki kedisi"). Ziff bunu düşünmüş olmalı. Witchgren aklımızdan çıkmayacak, bir kere onun kim olduğunu öğrendik.

II. KİŞİ ADLARI: BAZI BİRİCİK ÖZELLİKLER

Kişi adlarının semantiği milletlerin isimler sisteminden doğar ve, Camden'ın gösterdiği gibi, ne kendi başlarına "anlam üretirler"[63] ne de, John Stuart Mill'in savunduğu gibi, sadece görünüşteki etiketlerdir: "Özel isimlerin yananlamları yoktur; onlar adlandırdıkları bireyleri gösterir; ama bu bireylerin vasıflarını göstermez ya da ima etmez."[64] Birine Sutton adı verilmesi onun burada yaşadığı anlamı-

61. *Feudal Society,* çev. L. A. Manyon (Chicago: University of Chicago Press, 1961), s. 140. Bloch'un aile adlarının üretiminde devletin rolüne ilişkin anlatımı biraz kafa karıştırıcıdır. Bloch kan bağlarıyla aile adlarını birbirinin uzantısı olarak görmüştür. Bu demektir ki, "kan bağı ruhu"nun kökleri aynı zamanda "egemen devlet"e de uzanır.

62. Paul Ziff, *Semantic Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), s. 87.

63. Camden, *Remains concerning England,* s. 94.

64. *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive* (New York ve Bombay: Longman's, 1900), s. 20.

na gelmediği gibi, Smith adlı birinin demircilik yaptığı sonucuna da varamayız. Ziff özel isimler üzerine araştırma yapmayı tümden göz ardı eder: "Özel isimler dil felsefesinde önemli bir konudur ama bunun tek nedeni felsefeciler ve gramercilerin özel isimlerin önemini abartmalarıdır."[65] Buna rağmen Ziff'in kendisi bile kişi adlarının bir kişinin milliyetini ötekinden ayırmakta kullanılabileceğini kabul eder: "Tek bir kelime bile Çince bilmiyor olabilirsiniz ama Hsieh Ho'yu bilebilirsiniz. 'Hsieh Ho' Çince bir özel isimdir."[66] Eğer 'Hsieh Ho'nun Çince bir ismin Latin alfabesinde yazılışı olduğunu biliyorsak, Hsieh Ho hakkında bir şeyler bildiğimizi düşünürüz. Demek ki, adlar Mill'in düşündüğü gibi salt keyfi bir adlandırma sisteminden ibaret değildir. Önemleri felsefede ve gramerde abartılmış olabilir ama göründüğü kadarıyla adlar politik kimlik teorileri açısından çok önemlidir. İki Fransız kızının Kurt Cobain'den esinlenerek intihar edişinin nedeni olarak gördüğü Amerikan kültür istilasına lanetler yağdıran kızların okul müdürü "Amerikan görünüşü, Steve ve Kevin gibi adları olan çocuklar; filmler, müzik ve giderek artan Amerikalılar gibi konuşmalar"dan dert yanar.[67] Müdürün 'Kevin' ve 'Steve'in Britanyalı ya da İrlandalı değil, Amerikan adları olduğu tezi pek inandırıcı görünmüyor. Ama isimle milleti birleştirme pratiği hiç şaşırtıcı değil. Yanlış olduğunu düşünebiliriz ama onu anlıyoruz.

Adların nasıl kullanıldığını düşünmenin bir başka yolu adlarımızın gerçekte başka hiçbir şeyi değil de tekil bireyleri gösterdiğini tahayyül etmektir. Düşünün ki, her bir birey diğerinden yalnızca rastgele belirlenmiş harflerin yan yana dizilişiyle ayrılıyor. Hem rastgele harf dizilişi hem de evrensel bir listeden seçilmiş adlar örneğinde kişinin özel adıyla milliyet arasında hiçbir çağrışım olmayacaktır. O zaman bir ada bakarak birinin aile-temelli milletini çıkarabilmeyi tahayyül etmek gerçekten aptalca olur. Ya da Normanların ilk ad verme işlemlerinin bugün de geçerli olduğunu düşünün.

65. Ziff, *Semantic Analysis*, s. 85.
66. A.g.y., s. 86. Bu ifade burada işaret edilen noktayla ilgisiz bir bağlamda kullanılmış görünüyor.
67. Roger Cohen, "2 'Perfect Little Girls' Stun France in Suicide," *New York Times*, Mayıs 30, 1997, s. A4.

Düşünün ki, herkesin Latince bir adı var. Babası bir İngiliz demirci ustası olan biri bir "Fransız" demircinin oğluyla aynı 'Faber' soyadını taşıyacaktı.[68] Bu durumda tikelliği bir politik toplumdan üyelerine taşıyan sistem ciddi yaralar alacaktı. En azından tek tek insanların "adlarıyla", örneğin, Sırp ya da Hırvat olarak ayrılabileceği inancı olmaksızın, herhangi bir iç kimlik düzenlemesini düşünmek bile çok zorlaşır.[69] Adların ailelerle birlikte gelmesi bireyin milletle ve aileyle bağını pekiştirir. Kişinin Neda, Marinka, Jovan ya da Josip olarak doğduğu düşünülür, ve dolayısıyla bu o kişinin, bir adın akla getirdiği milliyetin bütün yananlamları ve bilmeceleri de dahil, kim olduğunu gösterir.

Bu bir kişi adının her kullanılışı sırasında insanların ülke ve bayrak imgelerini akıllarına getirdiklerini ileri sürmekten çok, sadece kişi adlarına ilişkin sınıflandırmaların, en azından yaygın olarak, milli sınıflandırmaların öteki alanlarındakilere göre çok daha sınırlı olduğu anlamına gelir. Olimpiyatlar ve öteki uluslararası karşılaşmalar keyfi bir biçimde milliyetle belli atletik yetileri eşleştirir. Sonuçta "Rus hokeyi" ve "Brezilya futbolu", ve dolayısıyla, milli sınıflandırmaya ilişkin tek başına spor bağlantılı bir şey ortaya çıkar. Eğer bu sınıflandırma hokey ve futbol kadar önemli pratikler için bir anlam ifade ediyorsa, eğer basketbolun tek başına "Amerikan", "Japon" ya da "Kübalı" bir spor olmasının bir anlamı varsa, bütün bu ülkelerin varoluşu hokey, futbol ve basketbol kadar somut olmalıdır. Yine görüyoruz ki, sporda milli farklara ilişkin adlandırma sistemi, adlar ve kişisel kimlik sisteminden farklı işler.

Düşünün ki, Olimpiyat Oyunları'nda televizyondan naklen yayınlanacak "senkronize yüzme" yarışlarının başlamak üzere olduğu anonsu yapılıyor. Birisi de "Bu ne biçim bir spor?" diye soruyor. Muhtemel yanıtlar şöyle olacaktır: "farklı tarafların yüzerken birbi-

68. Frances ve Joseph Gies, *Marriage and the Family in the Middle Ages* (New York: Harper and Row, 1987), s. 166.

69. Eski Yugoslavya'da adlara yapılan vurgular kişi adlarının milliyete gönderme yapmasının mükemmel bir örneğidir. Oradaki insanlar hem adlar hem de soyadlardan kimin Sırp (Doğu Ortodoksu), Hırvat (Roman Katolik) ve Müslüman olduğunu kolaylıkla seçebileceklerine inanıyordu. Bunun ayrımında olan Tito'nun ilk jestlerinden biri adını "Hırvat" Josip Broz'dan Marshall (lider) Tito'ya değiştirmek olmuştu. Josip "Hırvat" adıdır, bunun "Sırp" biçimi ise 'Jovan'dır.

riyle ahenkli hareketler sergilediği bir spor", "hakemler ilan edene kadar izleyicilerin sonucu bilmediği bir spor" ya da "oldukça yeni bir spor." Soruya karşı yine insanların genelde bu sporu yapmadığı ya da belli bir ülkenin yüzücülerinin bu sporda özellikle iyi olduğu yanıtı da verilebilir. Şimdi "takımın koçu Pradeep Chhibber" olduğu anonsunu duyan birinin "Bu ne biçim bir ad?" diye sorduğunu düşünün. Yaygın olarak verilen yanıt milliyet ve cinsiyet hakkındaki yanıtlarla sınırlı olacaktır. Yaygın olmayan tek olası yanıt, "Pradeep Chhibber ilk sözcükte yedi ve ikinci sözcükte sekiz harfin olduğu iki isimdir" ya da "Pradeep Chhibber birinci ismin p ve ikinci ismin c harfiyle başladığı bir addır" yanıtlarında olduğu gibi bizatihi "Pradeep Chhibber" sözcükleriyle ilgili olacaktır.

J. KİŞİ ADLARI VE ÖTEKİ SINIFLANDIRMALAR

"Farklı ırksal ve etnik gruplardan gelen bireyler çoğunluk grup açısından 'alışılmadık' olan ilk isimler kullanabilir."[70] Bu demektir ki, isim bir Soussurcü gösterge olarak, yani belli bir grupla bir ilişki çağrıştıran bir işaret olarak işlev görür. Bir adı kullanmak özel bir farklılık semiyotiğine başvurmaktır. Aile soy kütükleri her zaman millet tarafından örgütlenmiştir. Adların tarihleri de onları millete göre örgütler.[71] Çocukların adları da millet tarafından örgütlenmiştir.[72]

Tikel örneklerde bir eşleştirme hatalı olsa bile, "Arkadaşım Jesus Carlos aslında İspanyol değil" (ya da "Hispanik" ya da "Latino") gibi bir şey söylemek durumunda kalışımız bize adların yananlamları

70. Nuessel, *The Study of Names*, s. 4.

71. Smith millet sayesinde alınan baba soylu adların bir listesini *Story of Our Names*, s. 124-25'te verir; ve Camden'ın "Hıristiyan Adları" bölümü bu adı çağrıştıran ülkelere değinir; örneğin, "Maria" (İspanya), "Mary" (İngiliz). *Remains concerning England.* Aile tarihleri ve adları konusundaki kitaplardan bazı örnekler: *Burke's Genealogical and Heraldic History of the Landed Gentry of Ireland* (Londra: Burke's Peerage, 1958); Edward MacLysaght, *The Surnames of Ireland* (Dublin: Irish University Press, 1973); Joseph Osborne, *Heirlooms of Ireland: An Easy Reference to Some Irish Surnames and Their Origins* (Baltimore: Clearfield, 1995).

72. Örneğin, Patrick Wolfe, *Irish Names for Children* (Dublin: Fillard MacAlillan, 1992).

hakkında çok şey anlatır. Gramatik olarak doğru olmakla birlikte çok küçük bir ihtimalle "Arkadaşım Jesus Carlos aslında İsa değil" ya da "Arkadaşım John Smith aslında demirci değil" deriz çünkü artık bir adı kişinin fiilen yaptığı meslekle eşleştirmiyoruz.

Adların işlevinin çerçevesini çizen başka bir semiyotik sistem toplumsal cinsiyettir. Milli sınıflandırmalarla birlikte, adların belirgin bir sınıflandırması da kız çocuklarıyla oğlan çocukları arasında yapılır. Bazı adların her zaman bilinen yollarla kolayca yakıştırılamıyor oluşu adların temelde cinsiyet çağrışımları oluşundan gelir. Bazı hatalar yaygın, diğerleri değildir. Carol'ı gösterip "Sen 'Carol' dediğinde gözlük takan birini kastettiğini düşündüm" ya da "Sen 'Carol' dediğinde kel birini kastettiğini düşündüm" demeyiz çünkü ne optik sağlık ne de saç durumu kişi adlarıyla birlikte akla gelir. Ama Carol'ın bir erkek olduğunu gördüğümüzde "Sen 'Carol' dediğinde bir kadını kastettiğini düşündüm" diyebiliriz. Millet/ad ilişkisine benzer bir biçimde, toplumsal cinsiyet/ad ilişkisi de "toplumsal cinsiyet" olarak doğallaştırılmış toplumsal ve yasal etkileriyle birlikte bir aidiyet statüsünü hem tayin eder hem de üretir.

Politik toplumlar adlandırmada dayandıkları kaynaklar ve ilkelere göre de birbirinden ayrılır. Çocuklara kötü ruhları uzakta tutacak adlar verme uygulaması İsveçlilerin değil, Chukchee'lerin bir pratiğidir. Ruhların örneğin "köpek penisi" ya da "eşek yüz" gibi adları olan çocuklarla ilgilenmediği düşünülür. Bu yüzden Chukchee'ler arasında bu adlara çok rastlanır.[73] Ama İngiltere'de "sırtlan boku" adlı biri dikkat çeker.

K. ADLAR VE YERLER

Özel isimlerin semiyotiğine ilişkin düşünmenin bir başka yolu da yer adlarıyla millet adları ya da aynı yerde yaşayan bir grup insanın adları arasındaki çağrışımlar üzerine düşünmektir: Chicago ya da Chicagolular gibi "coğrafi bölge adlarından türeyen sıfatlar ve adlar sıklıkla o bölgeden gelmiş ya da halen o bölgede yaşayan in-

73. Fred Alford, *Naming and Identity* (New Haven: HRAF, 1987), s. 65.

IV

Irk ve devlet

Erkek düzeninin gelinleri ve ırk coğrafyaları

> Philip Gourevitch yazdığı [*New Yorker*] bir makalede benim sözlerimi değiştirerek, sanki ben "Irkçı olmamak için ne yapmalıyım? Siyah, mümkünse AIDS'li, bir kadınla mı evlenmeliyim?" demişim gibi yazıyor. Ama, yaptığım görüşmenin kayıtlarından da belli ki, ben "siyah bir kişi" ("un noir") dedim, "siyah bir kadın" ("une noire") değil. Sözlerimde, Atlantik'in bu yakasında, Mr. Gourevitch'in anlamadığı, açık bir ironik anlam vardır. Eminim ki, siz okurlar söylediklerimdeki espriyi yakalayacaksınız.
>
> (*Jean-Marie Le Pen*[1])

Le Pen'in çevirisi, kaydı doğru nakletme uğruna girdiği bir çaba olarak, son derece gariptir. "Un noir", bir Siyah'a yapılan gönderme –"bir Siyah kişi, bir Siyah kadın değil" ifadesinde– bir tek Le Pen'in bir Siyah erkekle (bir-kadın-olmayan-bir-kişi) evlenme üzerine akıl yürüttüğü anlamına gelebilir. Yine, önemli gördüğü bir noktaya açıklık getiriyor: AIDS'li bir Siyah kadınla evlenme ciddiye alınabilecekken, Siyah bir erkekle evlenmekten bahsederken bir espri yapıyormuş ve biz bu espriyi yakalayacağız. Neden? *Un noir*'la evlenmekte Le Pen'in komik bulduğu nedir? "Şaka"nın komik olduğu sanılıyor çünkü evlilik, biliyoruz ki, Le Pen'in ancak Beyaz, AIDS'li olmayan bir Fransız kadınıyla yapılabileceğini düşün-

1. "The Mail," *New Yorker*, Haziran 2, 1997, s. 6.

düğü türden bir sözleşmedir. Evliliğin aşk ve mahremiyet olduğu düşünülür; işte bu yüzden Le Pen alaycı politik doğrucu varsayımının (AIDS'li bir Siyah erkekle evlenmek) özellikle komik olduğunu düşünür. Le Pen'in muhtemelen farkına varmadığı şey şudur: Dönüp dolaşıp lafı evliliğe getirme nedeni bu kurumun Le Pen gibi insanların ırkçı önyargılarını pasif bir biçimde onaylamakla kalmayıp, her şeyden önce aktif olarak "un noir" ve "une noire"ı kurmasıdır.

Amaç eşitlikçi normlar ve pratikler belirlemekse, Le Pen gibi kaba bir biçimde aptalca ve zararlı sözlere bakarak ırkçı terminolojiyi değerlendirmek anlamsız olur. Le Pen'in ayrımcı ideolojisinin çürük temelini görmek ve, liberal basmakalıp gerekçeleri kullanarak, yetileri yerine statü temelinde bireylerin zararına işleyen politikaların mantıksal ve politik yetersizliklerini belirlemek kolaydır. Bununla birlikte, özellikle Le Pen gibi şahsiyetler ve ABD'deki Aryan Nation gibi örgütler çok sıradan ırkçı mekanizmaların istisnai tezahürleri olduklarından, ırk temelli uzun dönemli yapıları irdelemek yine de önemlidir. Irkın, özellikle liberal ideolojilerde, çok sık zararsız bir tür farklılıkmış gibi görünmesi, her zaman ırkçı sınıflandırmaları devreye sokan hükümet kurumlarını ve devlet biçimlerini gözden kaçırmamıza neden olur. Irkların hükümet birimleri tarafından kurulması ve sürdürülmesi, ve daha önemlisi, ırkların kökene ilişkin politik alanlar belirleyen devlet biçiminin açık ve örtük başvurularıyla yeniden üretiliyor oluşu, ırkın apolitik hiçbir örneğinin ve özgürlükçü potansiyeller taşıyan bir varlık biçimi kazanması ihtimalinin olmadığı anlamına gelir. Irkçılığın ırkı yarattığını savunan bazılarının aksine, buradaki iddia, nasıl ki toplumsal cinsiyet farklılıkları her zaman cinsel tahakküm biçimlerini ve sınıf sömürüyü beraberinde getiriyorsa, ırkın da her zaman ırkçılığı beraberinde getirdiğidir. Irksal tahakküme özgü gücün karakter özelliklerini görmek onun, bağımsız olmayıp, bir devlet biçimine denk düştüğünü görmektir.

Irk politik toplum, aile ve milletin birlikte vardıkları yerdir. Irk diyalektik olarak, ırkla bağlantılandırılan kökensel toprakların belirlenmesi için politik toplumun iç kuralları –özellikle doğum bel-

geleri ve evlilik hukuku– ve ayrıca ailesel devlet biçimleri yardımıyla, belli modern politik toplumları doğal olarak farklı, devletin yarattığı (doğal) yasalara dayanan bir şey olarak temellendirir.[2] Irk bu diyalektikten, din gibi diğer varlık biçimleri akış halindeyken, nüfusun alt katmanlarını toprağın ve bedenin görünüşte sabit boyutlarına bağlayarak, politik coğrafi bölgelere ve politik toplumlara somutluk kazandıran biçim olarak doğar. Sezgisel olarak denir ki, "Afrikalı" somut ırksal bir tip olmalı çünkü Afrika somut bir yer. Milletler politik sınırları tartışmalı hayali cemaatler olabilse de, Afrika'nın değişmez bir şey olduğu düşünülür.

Milliyet ve etnik köken her şeyin önüne geçirilmekle birlikte, bu varlık biçimleri ağırlıklı olarak "fiziksel özelliklere" ilişkin olgular değil "pratiklere" ilişkin olgular olarak ortaya çıkarlar. Milli ya da etnik bir geçmişin olabilirliğini gündeme getiren soy farklılıkları bedenle değil, aile adı, dil ya da giyiniş tarzıyla kendini gösterir. Eğer biri kalkıp "Sen Fransız'a benziyorsun" derse ve bununla kişinin bedeninin özel olarak bir Fransız bedeni olduğunu kastediyorsa, bu durumda Fransa ırk temelli bir sözcük haline getiriliyor demektir. ABD'de yaygın olarak "milli kökenler" dediğimiz şeyin ırk temelinde anlaşılması yolundaki bu uylaşım, yirminci yüzyıl başlarına kadar son derece yaygındı. Örneğin, John Stuart Mill, Fransız, İtalyan, İrlandalı, İngiliz, İsviçreli, Roman, Tötonik ve Spartalılara atfedilen kültürel özellikleri tartışırken, "ırk" ve "milli karakter" ifadelerini birbiri yerine kullanır. Bu yüzyılın başlarına kadar ABD'de, İrlandalılar ve İtalyanlar gibi Avrupa'dan gelen yeni göçmenlere genelde farklı "milliyetler" kadar farklı "ırklar"a ait insanlar da denirdi.[3] Bu iki terimin iç içe geçmesinin altında, milliyetle fiziksel görünüşün çakışması gibi, egemen politik toprak parçalarına göre belli nüfus katmanlarını ayıran farklı soy çizgilerinin olduğu nosyonu yatıyordu.

2. Irktan faydalanan tek politik toplum biçimi devlettir. Antik Yunan polis'i ya da Roma İmparatorluğu gibi öteki politik toplum biçimleri, bu bölümde geliştirilecek olan ırk tanımında olduğu gibi, gözlenen fiziksel farklılıkları soyun dayandığı bir coğrafi bölgeye bağlı bir grubun çizgileriyle eşleştirmemiştir.
3. The Subjection of Women" (Vermont ve Londra: Everyman's Library, 1985), s. 278-79.

"Irk" ve "milliyet" arasındaki son ayrım küresel ekonomideki insanların tıpkı mallar gibi sınırları geçtiği bir uğrak noktasına denk düşer. Bu yeni hareketlilik kişinin bir ulusla muhtemel fizyolojik ilişkisi hakkındaki varsayımları çürütüyor olabilir. İkinci –ve üçüncü– kuşak göçmenler, adlarını değiştirerek ve aksanlarını düzelterek, geldikleri ülkeye ilişkin belirgin izleri kaybetmiştir. Kuşkusuz birçoğu açısından bu geçerli değildir. Ama bu asimilasyon uylaşımlarını benimsemek kolaydır. Milliyet ve yurttaşlığın bu akışkanlığı yirminci yüzyıl başlarında genelde tanınmıştır (kutlanmış ya da inkâr edilmiştir). Bunun bir uzantısı olarak, doğum lekesine yakın bir şey olarak milliyet görüşü savunulamaz hale gelmiştir. Böylelikle milli gruplar arasındaki fiziksel, görünüşteki farklılıkların eski karikatürleri de, toptan değilse bile, büyük oranda gözden kayboldu. Bu ABD'deki meşhur "erime potası" hikâyesi olmaktan çok, Avrupa çapında asimile edilen Yahudilerin, İngiltere'de İrlandalıların ve Rusya'da da Litvanyalıların hikâyesidir.

Irk söz konusu olduğunda ise soy farklılığının göstergesi çoğu zaman fiziksel görünüştür; bu alanda kişinin atalarının "Siyahlığı", "Beyazlığı" ya da Mill'e göre, "Fransızlığı" kişinin mevcut fiziksel görünüşüne bakılarak çıkarılır. Irk hakkındaki görüşlerle milliyet hakkındaki görüşler arasındaki bu zıtlığa işaret etmekteki amaç, nüfus katmanlarının fizyolojik özellikleri arasında sahici farklılıkların olduğunu ve bu yüzden ırksal farklılıklara kıyasla milli farklılıkların etkilerini zayıflatmanın daha kolay olduğunu ima etmek değildir. Aksine, ırk formu gözlenen fiziksel farklılıklar hakkındaki söylemlerle karşılıklı var olan bir form olduğundan, pratiklere ilişkin söylemleri çağrıştıran varlık biçimlerinden çok daha uzlaşmaz bir niteleme olarak kendini gösterir. Irk formu gözlenen farklılıkların belli türden özgün içeriklerine belli anlamlar verirken, diğerleri için bunu yapmaz. Daha sonra üzerinde duracağım gibi, insanlar arasındaki hiçbir fiziksel farklılık ırk kavramını gerektirmez, ama ırk kavramı belli türden farklılıkların değişmez olduğu kadar doğal olduğunu düşündüren bir etki yaratır. Dolayısıyla, kişi annesiyle babası Tayvanlı olduğu için Tayvanlı ve yine annesiyle babası Asyalı olduğu için Asyalı olmakla birlikte, Tayvanlı ataların soyundan

gelmenin işaretleri dil, giyiniş ve yurttaşlıkla ilgilidir; halbuki birinin Asyalı olması belli fizyolojik, somut izlerin tespiti meselesidir. Milli ve ırksal formlar arasındaki karşıtlık milletlerin hayali, ırkların ise gerçek olduğu anlamına gelmez; bunun anlamı milliyet göstergelerinin ırk göstergelerine göre bir biçimde daha olumsal olduğunun düşünülmesi ve öyle yaşanmasıdır.

Sayısız düşünür ırksal belirlenime ilişkin çıkarımların sıkıntılarına işaret etmiştir: İnsanlar belli fizyolojik Siyahlık işaretleri taşıyabilir ama izi sürülebilir Siyah bir atadan yoksun olabilir, ya da tersi. Virginia Dominguez'in Louisiana'da yaşayan Creole topluluklarının[4] tarihi üzerine yaptığı çalışma, devletin sürekli olarak nasıl sınıflandırmacı projeleri (yeniden) örgütlediğini gösterir; böylece aksi halde "karma" doğumlar, müphem görünüşler ve kişinin kendisinin kim olduğuna karar verme yönündeki çabaları gibi merkezkaç baskılar yüzünden dağılacak bu topluluklar bir arada tutulmuştur.

Ne var ki, devletin yarattığı kan bağı kuralları bu dağılmaya karşı etkilerini sürdürüyor. Doğum, evlilik ve ölümde kimlikleri ırk temelli tayin eden resmi belgeler, (resmi) çocuklar doğurabilecek ve miras bırakabilecek olanları belirlemek için ırk temelli kuralların yerleşmesine yarıyor. Aile ve millet bağlılıklarında olduğu gibi, evlilik ve veraset kuralları da ırk ve mülk sahipleri eksenini üstbelirler. 1993 yılında, Beyaz ailelerin ortalama geliri 39.300 dolarken, Siyah ailelerinki 21.542 dolardı.[5] Bu çarpıcı bir farktır ama aile servetleri arasındaki fark çok daha çarpıcıdır. Yine 1993 yılında Beyaz ailelerin ortalama net aktifleri 45.740 dolarken, Siyahlarınki 4.418.1 dolardı.[6] Servet bakımından bu farklılık bir eve ve yüksek okul için biriktirilmiş paraya sahip olma ve bunlara sahip olmama farkı demektir. Servet ağırlıklı olarak aileler kanalından aktığından, aileleri biçimlendiren uylaşımlar servetin biçimlenişine de katkı

4. *White By Definition: Social Classification in Creole Louisiana* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1986).
5. *Statistical Reference Index. Abstracts* (Washington, D.C.: Government Printing Office, 1995), s. 474.
6. T. J. Eller ve Wallace Fraser, *Asset Ownership of Households: 1993* (Washington, D.C.: Bureau of the Census, 1993), s. 9.

yapacaklardır. Bu uyumsuzlukların ırksal karakteri açısından önemli bir nokta şudur: Devlet sadece pasif bir şekilde politika-öncesi zengin Beyazların servetlerini Beyaz çocuklara geçirmesine imkân vermekten çok, bizatihi "Beyazlar" oluşturmuş ve ırklar arası evlilikleri engelleyerek onların Beyazlar olarak servetlerini yeniden üretmiştir.

Yine de, bir grubun oluşumunda devlet müdahalelerini tespit etmek kendi başına ırk hakkında çok şey anlatmaz çünkü devletin ekonomik ilişkileri düzenleme amacıyla oluşturduğu kimliklerin birçoğu ırk temelli değildir. Saç kesme izin belgesi kişiyi bir "berber" yapar ve bu bir meslektir, ırk değil. Bu belge olmaksızın belli mülkiyet ilişkileri engellenir ama bu demek değildir ki, devlet bir berberler "ırkı" oluşturmuştur. Berberler görünüşleriyle birbirinden ayrılmaz. İnsanın bir "Asyalı" kalabalık içinden bir "Beyazı" seçebileceğine inanılır ama devlet izin belgeli bir işçi kalabalığı içinden yine devlet izin belgeli bir berberi seçmenin hiç de kolay olmadığını biliriz.

Devletin ırkların oluşumundaki rolüne ilişkin bu tespite bir karşılık şu olabilir: Gerçekten de temelde ırklara özgü belli vasıflar vardır ve hükümet sadece, bazen yanlış olarak da olsa, bu vasıfların adını koymuştur. Devletin birtakım etiketleri keyfi ya da tutarsız bir biçimde oraya buraya yapıştırması bürokrasinin başarısızlığının yeni bir göstergesinden başka bir şey değildir ve bu, "ırk"ın devletin icat ettiği bir şey olduğu anlamına gelmez. Örneğin, eğer ben hatalı olarak aslında kırmızı olan bir nesneye "açık portakal rengi" demişsem, kimse renk kavramını terk etmeyi önermeyecektir. Fenomenolojik olarak, renkler vardır. Ben gerçekte kırmızı olan bir şeye "açık portakal" diyerek hata yaptım. Irk fenotipik olduğu müddetçe, ırkın, örneğin Fransız milleti ya da berberler gibi kimliklerden farklı biçimde, genetik bir işareti açığa vurduğu düşünülür. Buradaki sezgisel anlayışa göre, bedene kazınmış farklılıklar devletin uydurmaları değildir, tersine sahici, biyolojik ayrımları anlatıyor olmalıdır. Bu inanç, zamanla, bedensel farklılıkların asli, buna karşın konuşma, giyinme ve yeme farklılıklarının ise rastlantısal olduğu fikrine dayanır. Varsayım şudur: İnsanlar bedenlerinin

neye benzeyeceğini denetim altına alamaz, halbuki keyfimize ve zevkimize göre alışkanlıklarımızı belirleyebiliriz. Bedenin görünüşü zorunlu olan bir şeydir, oysa pratiklerimiz olumsaldır.[7] Bundan dolayı da, milliyetten çok, ırkı politika-öncesi, biyolojik bir bireyin sabit bir özelliği olarak görmek gayet mantıklıdır.

Irk kavramının –ve aynı şekilde politik toplum, millet ve aile kavramlarının– anlamları üzerine yukarıdaki tartışma, çoğu farklı bilgi teorilerinin bu tür bağlılıklara ilişkin farklı teorileri de nasıl beraberinde getirdiğini gösteriyor. İnsani araştırmalardaki güçlüklerden biri, matematik ya da öteki tarihsel olmayan araştırma alanlarındaki terminolojinin aksine, irdelenen nesnenin tanım gereği aynı anda gündelik hayatın hem içinde hem de ötesinde oluşudur. Fizikçiler, deneylerini yaparken ve galaksinin ya da yerkürenin merkezinde ağırlığın özelliğini açıklamak için denklemlerini kaleme alırken, yerçekiminin özelde insan hareketini nasıl engellediği sorunuyla boğuşmak zorunda değildir. Gündelik sezgilerimizin sıfır yerçekimi kavramını kolayca kavrayamaması (ya da sezgilerimizin belki sadece yanlış ya da test edilemez oluşu) fizikçiyi yolundan alıkoymaz. Uzun süre insanların dünyanın düz olduğunu düşünmüş olmaları hiçbir biçimde aksini söyleyenlerin çalışmalarını yanlışlamadı.

Ne var ki, eğer bir ırk kavramı teorisi günümüz popüler anlayışına sokulamamışsa, o yaygın olmayan bir şeydir, keyfidir ve dolayısıyla da doğru değildir. Nasıl bir önceki bölümde kavramların anlamını çözülmemiş teorik ve politik sorunlara değinerek açığa kavuşturmak için tarihsel belgelerin, felsefi tartışmaların ve çağdaş dilbilim terimlerinin bir karışımına dayanmışsak, bu bölümde de, ırk konusunda bir tanımı a priori bir mantıksal doğru olarak sun-

7. Bu yüzden toplumsal cinsiyet farklılıkları da doğal sanılmıştır. Elbette cinsiyet değiştirenler bedenlerimizin de dönüşebilirliğini gösteriyor. İlke olarak bu toplumsal cinsel "bedenlerin" olumsal "pratikler"e dönüşmesi olarak anlaşılabilir; belli bir tür cerrahi operasyon tercihi belli bir aksanı benimsemek ve belli yiyecekleri yemekle süreklilik içinde olan bir şey olarak düşünülebilir. Ne ki, halihazırda cerrahi müdahaleler hâlâ katı ikilikler içinde anlaşılan bir beden üzerinde yapılıyor. Kişi, "doğal eril ve dişil türlere uygun olarak, az ya da çok eril ya da dişildir (Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* [New York: Routledge, 1993]).

mak yerine, aksi halde yanlış olacak çağdaş ırk tanımlarında doğru olan şeyden yararlanarak, benzer bir soruşturma çizgisi izliyoruz.

A. BİR IRK FENOMENOLOJİSİNE DOĞRU

Toplum bilimciler arasında Beyaz Amerikalılarla Siyah Amerikalıların ilişkileri hakkındaki tartışmaların çoğu ırk değil, ırkçılığın dinamiği üzerinde yoğunlaşmıştır.[8] Bu çalışmalar grupları oluşturan şeyin ırk farkları olduğunu kabul eder ve sonra bu farklılıkların nasıl olup da "ırka ilişkin" ya da "ırkçı" koşullar ya da tavırlar doğurduğuna ilişkin kanıtlar ortaya koyarlar. Beyazlar arasındaki bir görüş, *toplumsal farklılıkların ırklar arasındaki önemli türsel farklılıkları yansıttığı* şeklindedir; Beyazların daha üst toplumsal statülere Siyahlardan daha uygun olduğunu "bilimsel olarak" gösteren farklılıklardır bunlar.[9] İkinci bir anlatıma göre, *fiziksel farklılıklar sadece bir biçimde insanların öteki grupları ezen bir grubun parçası olma yönündeki derin psikolojik ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya atılmıştır.* Fiziksel görünüş farkı insanlara kendi farklılıkları hakkında hikâyeler uydurmaları için uygun bir ortam sağlar. Bu

8. "Beyazlar" ve "Siyahlar" sorununa gönderme yapan bir şey olarak ırk üzerine ilk görüşler keyfi ya da ABD merkezli olmayıp, Oliver Cox'un savunduğu bir inanıştan doğar, yani öteki gruplar arasındaki dinamikleri tanımlamakta kullanılan ırk kavramı Avrupa köle ticareti döneminde ortaya çıkan ikilikçi ırk kavramına bir eklentidir. Dolayısıyla, Asyalılar, Siyahlar ya da Latinlerinkinden farklı engellerle karşılaşıyor olsalar ve Asyalı ırksal kimliği ötekilerden gayet farklı bir şey anlamına gelse de, "ırksal" farklılıkların iktidar ilişkileriyle örtüştüğü nosyonu kavramın köklerinin köle ticaretine dayanmasıyla açıklanabilir (*Caste, Class, and Race* [1948] [New York ve Londra: Monthly Review, 1959]).

9. "Protestan çalışma etiği"nin nasıl ırksal olarak kodlandığı üzerine yapılan araştırma için, bkz., Donald Kinder ve Lynn Sanders, *Divided by Color: Racial Politics and Democratic Ideals* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 136-50. Margaret Wetherell ve Jonathan Potter da "çalışma"nın nasıl "beyazlık" genotipinin bir fenotipi olarak gösterildiğini araştırmıştır (*Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation* [New York, Londra: Columbia University Press, 1992]), özellikle 1. Bölüm, . "Ideology and Political-Economy," s. 11-31. Balibar şunları yazıyor: "İma yollu olarak üstün sayılan kültürler ötekiler karşısında 'bireysel' girişimi, toplumsal ve politik bireyciliği takdir eden ve destekleyen kültürler olmuştur." "Is There a Neo-Racisrn," Balibar ve Wallerstein, *Race, Nation, and Class,* [Londra: Verso, 1991], s. 25).

modelde, hem Amerikan köleciliği hem de çağdaş ırk ayrımları, ötekileri dışlayan ve lekeleyen bir gruba üye olarak kim olduğunu duyumsama yönündeki doğuştan gelen bir ihtiyacın ürünü olarak takdim edilir. Üçüncü bir ırkçılık açıklamasına göre, insanlar başka insanlara kapalı olma ve onlardan uzak durma yönünde doğuştan gelen herhangi bir arzuyla doğmazlar ama *zorlayıcı ekonomik koşullar insanları başka gruplar karşısında kendi grubuna öncelik vermeye sevk eder.*[10] Bütün bu açıklamalar ırksal grup farklılıklarının dinamikleri hakkında bir şeyleri yakalamakla birlikte, bu anlatımların hiçbiri insanların nasıl özgün olarak *ırksal* gruplar halinde sınıflandırıldıkları sorununa değinmez.

Beyazlardan yana doğuştan farklılıklar anlatımı Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasında bilimciler tarafından, tamamen olmasa bile, büyük oranda çürütülmüştür.[11] Irk üzerine yapılan çalışmalardaki sorunun bir parçası da ırksal sınıflandırmanın nasıl yapılacağına ilişkin sonu gelmez çatışmalardı. Bazı bilimcilere göre üç ırk varken, bazılarına göre üç yüzün üzerinde ırk vardı.[12] Yine, bilimcilerin başa çıkamadıkları bir diğer sorun da karışık denen evliliklerden olan çocuklardı ve onları nasıl sınıflandıracakları üzerinde

10. Bu üç yaklaşımın özelliklerini toparlayarak Michael Banton ırk üzerine bir akılcı tercih teorisi geliştirmiştir: 1) Bireyler gruplar yaratmak üzere fiziksel ve kültürel farklılıklardan yararlanır; 2) bu, sonuçta ırksal ve etnik gruplar doğurur; 3) grup etkileşimleri bu grupların sınırlarını değişime uğratacaktır (*Racial and Ethnic Competition* [Cambridge: Cambridge University Press, 1983], s. 104).

11. W. E. B. Du Bois ve başka birçok düşünür ırk üzerine on dokuzuncu yüzyıl sonlarında yapılan bilimsel çalışmalara meydan okumuş olmakla birlikte, yirminci yüzyıl başlarından İkinci Dünya Savaşı'na kadar geçen dönemde "bilimsel ırkçılık"la en etkili mücadele yürüten iki antropolog Franz Boas ve öğrencisi Ruth Benedict olmuştur. Akademik çalışmalarına ek olarak bu iki düşünür de mesleki grupları içinde son derece aktif kişilerdi ve ırk üzerine geniş katılımlı açık tartışmalar düzenlemişlerdi. Boas, *Race and Democratic Society, collected papers* (New York: J. J. Augustin Publisher, 1945); Benedict, *Race and Racism* (Londra: Routledge and Sons, 1945), *Race: Science, and Politics* (New York. Modern Age Books, 1940). Elazar Barkan'a göre, bu düşünürlerin görüşleri şayet bilimsel ırkçılık karşıtlarının çoğu Yahudi olmasaydı çok daha önce kabul görebilirdi. Söz konusu çalışmalar bu alanda çalışan diğerleri tarafından Yahudilerin kendi sorunu olarak görüldü (*The Retreat of Scientific Racism* [Cambridge, New York; Cambridge University Press, 1992], s. 9).

12. Yehudi Webster, *Racialization of America* (New York: St. Martin's Press, 1992), s. 34.

fikir birliğine varamıyorlardı. Açık bir sınıflandırma çizelgesinin yokluğunda, ırksal grup farklılıkları iddiası tanımlanabilir ırksal grupların yokluğu batağına gömülmekten kurtulamıyordu. Buna rağmen, birçok kişi fiziksel farklılıkları hem genetik olarak belirlenmiş bir şey hem de toplumsal farklılıkların belirleyicisi olarak görmeyi sürdürdü. ABD'de ara ara IQ tartışmaları alevlenir[13] ve ara ara Ku Klux Klan yürüyüşleri ve Aryan Nation terörist saldırıları görülür. Ama şimdi farklı olarak böylesi eylemlerin, 1930 öncesinde hiç sözü edilmeyen "ırkçılık" olabileceği nosyonu vardır.[14]

ABD'deki egemen akademik düşünce artık bu ülkedeki Siyahlarla Beyazların farklı statülerini sosyo-ekonomik arkaplandaki farklılıklara bağlıyor; öyle ki, gelir ve sınıf arkaplanı ırkla birlikte bazı grupların geç kapitalist Amerika'nın egemen kültürüne "uyum sağlamakta" sistematik olarak geri kalmasına neden oluyor.[15] Burada belli belirsiz tanımlanmış birtakım kültürel farklılıkların ırkla birlikte geldiği inancı kendini belli ediyor. Siyahların Beyazlarla eşit olarak Amerikan rüyasına erişmesine genetik kusurlar değil, toplumsal politikalar ve egemenlerin grup önyargıları engel olmaktadır. Bunun kaçınılmaz sonucu da, Beyazların yakalayabildiği fırsatları Siyahların da yakalamasını sağlayacak şekilde, çevresel unsurları değiştirmek üzere hazırlanan bir reçetedir. On dokuzuncu yüzyıl önyargılarına karşı bu toplumbilimsel karşılık gerçekten de ırkçılık sorununa yanıt veriyor, ama ırk sorununa değil. Bu bir dinamiğe ilişkin özcü olmayan bir açıklama getiriyor; böylelikle bir grubun "uygun" olmadığı ve bu yüzden bir egemen grubun üyelerine göre daha az dikkate alındığı gösterilmiş oluyor. Önyargı kar-

13. 1990'larda IQ farklılıkları üzerine bir kitabın bile (bir kenara atılmayıp) tartışma yaratıyor oluşu bunun hâlâ savunulabilir bir görüş olduğunu akla getiriyor (Richard Hermstein ve Charles Murray, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* [New York: Free Press, 1994]).

14. Barkan, *The Retreat of Scientific Racism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 3.

15. Talcott Parsons'un bir öğrencisi olan sosyolog Robert Park'ın çalışmaları buna örnektir; bkz., *Race and Culture* (Glencoe, IL: Free Press, 1950). Bu kuşağın başlattığı ve Senatör Daniel Moynihan'ın politik önerileriyle popülerlik kazanan "yoksulluk kültürü" çalışmaları hâlâ çok yaygındır. Bu okulun en önde gelen çağdaş eleştirmenlerinden biri William Julius Wilson'dır; bkz., *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor* (New York: Knopf, 1996).

şısındaki bu toplumbilimsel yaklaşım ırkçılığın dinamiklerine değinir ama "ırk"ın anlamlarına ilişkin çok az şey söyler. Bu görüş örtük olarak ten rengi gibi biyolojik farklılıkların doğal grup farklılıklarında kendini gösterdiği inancına dayanır. Bu farklılıklar, gruplar bu biyolojik özelliklere göre örgütlenmedikçe sorun değildir ve, köle ticaretinde olduğu gibi, bir grup ötekini bu farklılıklardan başka hiçbir temelde sömüremez.

Irksal grupları verili kendilikler olarak gören bütün anlatımlar gibi bu anlatımın da bir kusuru, *bireyler arasında* var olan hassas psikolojik ve genetik farklılıkların aslında kategorik değil sürekli olan ufak tefek "klinik" farklılıklar olmasıdır. Gen kümeleri küçük oranlarda farklılık gösterir. "Irk" gerçekte yalnızca gen kümelerinin bir süregidimi olan şeye kategorik kopuşlar atfeder. Irk konusunda bu toplumbilimsel araştırma yaklaşımını öne çıkaranlara göre, "ırk" gerçek değil, yalnızca halk arasında kullanılan bir kavramdır.[16] (Irk kavramına ilişkin bu yaklaşım antropoloji alanına o kadar sızmıştır ki, 1980'li yılların sonlarında yedi yüzün üzerinde antropoloji ders kitabı üzerine yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, kitapların çoğu ya "ırk"ı bir halk kategorisi olarak tanımlamış ya da hiç lafını bile etmemiştir.)[17] Ne var ki, bireyler arasında kategorik olarak açık genetik farklılıklar olmasa bile, ayrı "ırksal" gruplar hâlâ tanınabilir görünüyor; bu, antropologların bir "halk kavramı" olarak "ırk" tanımının hafife aldığı bir olgudur.

Irk konusundaki bir sonraki anlatım –insanların kendilerini başkalarından ayırma yönünde derin psikolojik bir ihtiyaçları olduğu– da– eksiklidir ama kuşkusuz, önyargının akıldışı ve duygusal bir itki olarak kabul edildiği akademik ve hatta popüler literatürü de egemenliği altına almıştır. Irkçılık konusunda 1940'lı ve 1950'li

16. Bkz., örneğin, *Encyclopedia of Anthropology*, der., David Hunter ve Philip Whitten (New York ve Londra, 1976) içinde, Anthony Kroch'un "ırkçılık" maddesi.

17. Audrey Smedley, *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview* (Boulder: Westview Press, 1992), s. 2, aktaran, Alice Littlefield, Leonard Lieberman, Larry Reynolds, "Redefining Race: The Potential Demise of a Concept in Physical Anthropology," *Current Anthropology* 23(6) (1982), s. 641-56. Kwarne Anthony Appiah da bu çizgiyi sürdürür, bkz., *In My Father's House* (Oxford, NewYork: Oxford University Press, 1992) s. 28-46.

yılların önde gelen düşünürü antropolog Ruth Benedict bir bölüm başlığında şunu soruyor: "Neden Irk Önyargı Olsun Ki?" Ve şöyle yanıtlıyor: "Irkçı dogma moderndir," ama "eski bir insan saplantısının", yani "benim grubum tek başına değerlidir ve eğer o zayıflarsa bütün değerli şeyler yok olacaktır" takıntısının ifadesidir.[18] Bu iddianın sorunu tarihin onun ağırlıklı olarak işlevselci varsayımlarını çürütmüş olmasıdır; bu iddia teoriye üzerine dikilebileceği bir zemin bırakmaz. Herhangi bir "ırkçı gen"in ya da doğar doğmaz ilk sözleri "Ben Beyazım" olan bebeklerin yokluğunda, insanların derinlere işlemiş ırkçı fantezilerinin olduğuna ilişkin temel kanıt insanların ırkçı bir biçimde davranıyor oluşlarıdır. Bu tespit, 'ırk'ın Engizisyon ve köle ticaretinin başlangıç döneminde bir sözcük olarak kullanılmaya başlanmasıyla aynı zamanda, modern ırk kavramının tarihsel bakımdan özgün ortaya çıkışını açıklayamaz. ("Eskiden kalma insan saplantısı" hakkındaki böylesi bir hikâye birçok bakımdan sık sık ortaya çıkan ve bölgeci, özelci muadillerinden daha baskın olabilen kozmopolit, ırkçılık karşıtı hareketleri de açıklayamaz.)

B. ETİMOLOJİ

Oxford English Dictionary'nin ilk kapsamlı tanımına göre, 'ırk' "ortak soy ya da kökenle birbiriyle bağlantılı insanlar, hayvanlar ya da bitkiler grubu"dur. Ardından küçük harflerle şu açıklama gelir: "En geniş anlamda terim orijinal bir canlılar kümesinin kendisinden sonra gelen bütün kuşaklarını içerir ama aynı zamanda tek bir soy çizgisiyle ya da tikel bir dönemde var olduğu haliyle bir grupla da sınırlı olabilir." Soy çizgilerine değinen üç açıklamayla bu tanım arılaştırılır: "Belli ortak fiziksel özellikler taşıyan, büyük insan

18. *Race: Science and Politics*, s. 222. İnsan doğasının bir parçası olarak ırkçılık üzerine benzer bir anlatım için, bkz., Edward Shils, "Color, the Universal Intellectual Community, and the Afro-Asian Intellectual," *Color and Race*, der., John Franklin (Boston: Houghton Mifflin, 1968); ve John Dullard, *Caste and Class in a Southern Town* (New York: Harper, 1957). Benedict burada hatalı bir yol izliyor çünkü daha sonra kitap bu psikolojik anlatımla ilişkisi olmayan tarihsel bir ırk ve ırkçılık açıklaması yapıyor.

gruplarından biri." Sonra, küçük harflerle, şöyle bir kayıt konur: "Terim sıklıkla üstün körü kullanılır; antropologlar arasında bile genel olarak benimsenmiş bir sınıflandırma ya da terminoloji yoktur." Buna kanıt olarak şu örnek verilir: "1971 R. M. ve F. M. Keeling, *New Perspectives in Cultural Anthropology* 51: 'Bu noktada 'ırk' anlamlı hale gelir. Popüler kullanımda duygu yüklü ve belirsiz olsa da, evrimci biyolojide açık ve net olduğu kadar önemli bir anlamı vardır. Bir ırk bir tür içinde coğrafi olarak ayrı ve dolayısıyla genetik olarak bir biçimde farklı nüfustur.' "[19]

'Irk' teriminin kullanımındaki bu popüler belirsizlik, sözcüklerin karıştırılmasını belgeleyen uzmanlara göre, bu sözcüğü kullanan çoğu insanı rahatsız eder görünmemektedir. *Webster's Dictionary of English Usage* "İngilizcenin çelişkili ya da tartışmalı kullanımına ilişkin ortak sorunları irdeler ve değerlendirir."[20] 'Irk' bu metinde yoktur ama 'mankind', 'native', 'human' ve 'man' dilde ifade bulan politik sorunlarla dolu sözcüklere örnek olarak gösterilmiştir. 'Man' sözcüğüne ilişkin *English Usage*'ta şöyle yazar: "Man sözcüğü, tür olarak 'insan' anlamıyla, genel olarak yakın dönemde 'erkek kişi' anlamına geldiğinden sözcüğün türsel anlamıyla kadınları dikkate almadığını düşünen insanlardan yoğun tepki görmektedir."[21] *Dictionary of Changes in Meaning*'te 'race [ırk]' maddesi vardır ama yalnızca "bir yarış yapmak ya da hızla hareket etmek" anlamında alınmıştır. Irk anlamında 'race'ten hiç söz edilmez.[22] 'Irk'ın anlamına ilişkin bilimsel belirsizliğe rağmen, İngilizce konuşan bizler sanki ne anlama geldiğini biliyormuşuz gibi sözcüğü hiç çekinmeden kullanmayı sürdürüyoruz.

'Irk'ın anlamına ilişkin belirsizlik belki de kendi başına ırkı bilimciler için imkânsız bir kavram haline getiren şeydir. Eğer 'ırk'la hem "fiziksel özellikler"le ilgili bir kategori hem de bir "soy çizgisi"yle ilgili bir kategoriyi kastediyorsak, bizim gibi bilimciler de

19. *Oxford English Dictionary*, 2. Basım. 'Running a race'de olduğu gibi 'race' ayrı bir başlık altında ve ayrı bir etimolojik tarihi olan bir sözcük olarak veriliyor.
20. 1. Basım, s. 4a.
21. A.g.y.,
22. Adrian Room, *Dictionary of Changes in Meaning* (Londra ve New York: Routledge and Kegan Paul, 1986).

fenotiplerle genotipler uyumsuz olduğunda çaresiz kalacaktır. Eğer 'ırk' yalnızca genlere ya da yalnızca görünüşe gönderme yapıyor olsaydı böyle bir sorunumuz kalmayacaktı ama ne yazık ki 'ırk' iki anlama da geliyor. Doğru kullanımı böylesine muğlak anlamlar veren bir sözcük nasıl olmuş da dilimize girmiştir?

Çoğu etimoloji sözlüğü, 'race'in tarihini özetlerken, Portekizce'deki 'raca' üzerinde duruyor ve 'raca'nın "kökeninin karanlık" olduğuna işaret ediyor.[23] Ama daha geriye gitme çabaları da vardır. Ernest Klein'a göre, 'ırk' "Arapça baş, ilk kaynak anlamına gelen ra's sözcüğünden türemiştir"[24] ki bu da İbranice 'rosh' ve 'resh' sözcükleriyle ilişkilidir. Bu, "İbranice alfabenin yirminci harfidir ve sözlük anlamı 'baş' olan Nishnaic İbranice'deki 'resh'ten gelir."[25] Klein 'resh'in kökenini "yaratılış; Pentateuch'un ilk kitabı" anlamına gelen ve Yunanca'da 'genesis'le karşılanan 'Bereshith' sözcüğüne dayandırır. 'Bereshith', Klein'a göre, Aramice'deki 'resh', Arapça'daki 'ra's' ve Etiyopyaca'daki 'res' sözcükleriyle ilişkilidir ve bunların hepsi genellikle 'köken' anlamına gelen 'baş'a gönderme yapar.[26] 'Race' sözcüğünün kökenlerine ilişkin Klein'in sözünü ettiği sözcüklerin hiçbiri görünüşteki farklılıklara gönderme yapmaz.

Eric Partridge'e göre, 'race [ırk]' "bir aile, bir kabile, bir halk demektir. Muhtemelen ortaçağ felsefesindeki Latince *ratio*, tür sözcüğünden gelir."[27] Aynı şekilde, 'Race' adlı etimolojik makalesinde Leo Spitzer 'race'in bir Platonik form benzeri, kişinin tinine gönderme yapan Latince bir sözcük olan 'ratio'dan geldiğini savunur. Bedenler arasındaki biyolojik bir farklılıktan çok kişinin ruhuna iş-

23. Jacob ve Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* da 'Rasse'nin etimolojik açıklamasını yaparken Portekizcedeki 'raca' üzerinde duruyor (Leipzig: S. Hirzel, 1893).

24. *Comprehensive Etymological Dictionary: Dealing with the origin of words and their sense development, thus illustrating the history of civilization and culture* (Londra ve New York: Elsevier Publisher, 1966), c. 1, s. 1294.

25. A.g.y., 1333.

26. A.g.y., s. 165.

27. *Origins* (New York: MacMillan Publishers, 1959), aktaran Walshe, *A Concise German Etymological Dictionary* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1952).

leyen şeyin tinsel bir ilke olduğu düşünülüyordu. Ratio'nun akla getirdiği tinsel farklılığın "sekülerleştirilmesini" ("Umuyorum hastalığı Avrupalı ırkın bir hastalığı değildir" diye yazan Dr. Johnson'dan yaptığı bir alıntıya dayanarak) gösterdikten sonra Spitzer şöyle yazar:

> Bu modern 'ırksal' inançlara nasıl bir anlamlı yorum getirsin ki! Bunları Tanrı 'terk ve inkaâr ettiği' için, 'ırk' terimindeki ilahi katılım nosyonu kaybolmuştur. Modern ırksallığın yalnızca 'geistverlassen' değil aynı zamanda 'Tanrı-inkârı' da olduğunu söylersem sözcük oyunu yapmış olmam. Ve çok aktarılan bir bölümde Tanrı'nın hükmettiği fikirlerin hikmetine ancak saf dinsel ve yardımsever zihinlerin vakıf olabileceğini söyleyen Augustine kuşkusuz, ancak tinsel görüşün erebileceği bir şeyi 'dünyevi gözler'le görmek gibi nafile bir gayret olarak, modern akılcı bir 'ırk fikri'ne karşı çıkacaktır.[28]

Spitzer, 'ırksal' bakımdan damgalananlar tarihsel olduğu kadar semantik olarak da Tanrı'nın ufkunun ötesinde olabilecek kadar, tinsel farklılıkların aşağılanmasına ilk kez işaret eden bir sözcüğün ironisine dikkat çeker. Spitzer'in etimolojik tezi, İspanyolca 'raza'nın Latince ratio'dan geldiğini ve başlangıçta dinsel farklılıklara, özellikle Hıristiyan olmayanlara gönderme yaptığını söyleyen Joan Corominas'ın çalışmasında yankı bulur.[29]

Demek ki, İngilizce 'race' sözcüğü görece yakın bir dönemde ortaya atılmıştır. Avrupalıların Afrikalılarla temasları uzun bir tarihe dayanır ama on beşinci yüzyıla kadar Avrupalıların Afrikalılardan aşağı bir 'ırk' olarak söz ettiği duyulmamıştır. Söylendiğinde bile, bu yargı evrensel olarak geçerli bir yargı değildi. Örneğin, 1680 ve 1710 yılları arasındaki döneme kadar Britanya kolonilerinde sözleşmeli Siyah ve Beyaz hizmetçilere eşit muamele yapılıyordu.[30] Winthrop Jordan'ın yazdıklarına göre, "Avrupa'da ulus devletler ortaya çıkıncaya kadar, hiç kuşkusuz en önemli yabancılar

28. "Race," Spitzer, *Essays in Historical Semantics* (New York: S. F.Vann, 1948), s. 152-53.
29. Joan Corominas, *Diccionario Critico Etimologico Castellano e Hispanico*, c. 4 (Madrid: Editorial Gredos, 1981), s.800.
30. Spitzer, "Race," s. 147-70.

kategorisi Hıristiyan olmayanlardı."[31] Demek oluyor ki, eğer insanlar "ötekiler"den nefret etmeye içkin olarak yatkın olsalar bile, bu ötekileri ırksal olduğu düşünülen farklılıklar temelinde tespit etmezler.[32]

C. ANTİK DÖNEM (ÇEVİRİLERİ) İÇİNDE "IRK"

Hiç kuşkusuz on yedinci yüzyıldan önce de kan bağı ağları ve milletler vardı ve ayrıca grup temelli sömürgen ekonomik ve politik ilişkiler belli ki o tarihten önce de yaygındı. Yerkürenin her yerinde kabilelerin toprağı işgal etme gayreti gösterdikleri kadar öteki kabilelerin üyelerini yakalayıp köleleştirdiklerinden de bahseden anlatılara rastlarız. Yüzyıllar boyu Hıristiyanların "haklı savaşları" Avrupa ve Asya genelinde düşmanları köleleştirmeyi meşrulaştırmıştır. Ama bu grup farklılıklarının temelinde fizyolojik farklar olduğu kimsenin aklına gelmemişti.[33] Yunanlıları "barbarlar"dan ayıran şey ırk değil bizim soy kütüğü ya da dil dediğimiz şeydi. Yunanca 'barbaros'dan gelen 'barbar' sözcüğü bütün Yunanlı olmayanlar için kullanılıyordu. Bu sözcüğün çoğulu, 'babble [saçma söz]'le aynı kökten gelen "Anlaşılmaz, Saçma Sözler Söyleyenler" anlamına gelen '(hoi) barbaroi'ydi.[34]

Antik Yunan'da çatışma, köklerinin dayandığı coğrafi bölgeler ve konuştukları dillere göre nitelenen farklı *ethnoi* arasındaydı ama modern İngilizce çevirilerde anakronik olarak bunlara 'ırklar' demiştir. Herodot'un *Histories*'inin bir İngilizce basımında şunlar yazılıdır: "İyonyalılar yerli bir ırktır..." ve "Ben kesinlikle Pelasgia

31. Michael Goldfield, "The Color of Politics in the United States," Dominick Lacapra, der., *The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistance* (Ithaca: Comell University Press, 1991), s. 116; ve George Frederickson, "Social Origins of American Racism," *Arrogance of Race* (Middletown: Wesleyan University Press, 1988), s. 189-205.
32. *White Man's Burden* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1974), s. 337.
33. Ernst Renan, "What Is a Nation?" (1882), Homi Bhabha, der., *Nation and Narration* (Londra ve New York: Routledge, 1990), s. 8-22.
34. Partridge, *Origins*, s. 39.

dilini konuşamam ama bu dilin Yunanca olmaması şimdi Girit'te yaşayan Pelasgia ırkının dilinden de bellidir..."[35] Ve "Onlar Pelasgia ırkının bariz bir örneğidir." Bütün bu örneklerde 'ırk' sözcüğü ya hiç yoktan eklenmiş –"Pelasgia" yerine "Pelasgia ırkı"– ya da *ethnos*'un karşılığı olarak çevrilmiştir. Ancak başka tümcelerde aynı sözcük 'millet' ya da 'halk' olarak çevrilmiştir. Örneğin, "Pelasgia halkının dili" ve "Yunan halkları" tümcelerindeki halk sözcüğü '*ethnos*'un karşılığıdır.

Romalılar MÖ 146 yılında "Afrika" dedikleri kara parçasına (ve MÖ 46 yılında daha ileri gidip Güney ve Batı'yı kolonileştirdiklerinde "Yeni Afrika"ya) yerleştiklerinde, bu bölgelerdeki yerli nüfusa karşı tutumlarıyla Avrupa'da fethedilen diğer bölgelerdeki nüfusa karşı tutumları arasında bir fark yoktu:

> İmparatorluk bünyesinde, hem eyaletlere yerleşen Romalı yurttaşlar hem de tabi halklara ve bireylere bahşedilen Roma yurttaşlığı sayesinde, metropoliten ülkede oturanlarla eyaletlerde oturanlar arasındaki yasal ayrım aşamalı bir biçimde belirsizleşmişti. Roma İmparatorluğu'nda özgür doğan hemen herkese yurttaşlık hakkının tanındığı MS 212 yılında bu süreç tamamlandı. O zamana kadar İtalyan kökenli olmayan birçok imparator vardı ve o zamanki hanedanlık, Severi (MS 193-235) kuzey Afrika'da kökenliydi.[36]

"Siyahlar"la "Beyazlar"ın karşılaşması Martin Bernal ve Frank Snowden tarafından ten renklerindeki farklılıklara duyulan karşılıklı ilgiyi gösteren bir şey olarak anlatılmıştır ama bu ilgide hiçbir özgün kültürel, kast ya da politik çağrışım yoktu. Michael Banton bu görüşe katılmaz: "Antik dönemde, yabancılar ve özellikle kara tenli insanlara karşı ayrımcılık" vardı. Ama ortaya atılan bu iddiayı destekleyen tek kanıt Aristo'dan yapılan bir alıntıdır; Aristo burada bazı insanların doğal olarak köle olduklarını söylüyordu.[37] Bunu, aşağılık emareleri hakkında bir iddianın tersine, "ırk" hakkında bir

35. Herodotus. *The Histories*, çev. Aubrey de Selincourt (Middlesex: Penguin, 1955), s. 61.

36. R.C.C. Law, "The Roman Empire in Africa," *Cambridge History of Africa*, J.D. Fage ve Rolland Oliver, der. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), s. 192.

37. *Politics*, 1.2.125261. 7-23.

iddia olarak kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Aristo görünüşteki farklılıklardan bahsetmediği gibi, bu aşağılık emarelerinin anababadan geçtiğinden ya da bütün politik toplumların doğal olarak aşağı görülmesi gerektiğinden söz etmez. Banton ırksal kölelik hakkındaki modern fikirleri Yunanlılara yansıtmıştır.[38]

Üçüncü yüzyılda, metropol ilk önceleri periferide oturan farklı görünüşlü insanlarla dolduğu zaman bile, ten rengi kişinin imparatorluktaki yerini tayin etmede hiçbir rol oynamıyordu. Snowden, "kuşkusuz büyük oranda Augustus'un uzak görüşlülüğü ve bazılarının adları MÖ 13. yüzyıl ve sonrasına uzanan kayıtlarda görünen Etiyopyalı ve Romalı elçilerin diplomatik anlaşmaları sayesinde" Roma merkeziyle Afrika arasında barışçı ilişkilerin olduğuna inanıyordu.[39] Gerçekten de koyu tenlilerin açık tenli Avrupalıları boyunduruk altına aldığı ya da köleleştirdiği en azından birkaç yüzyıllık bir dönem vardı. Onuncu ya da on birinci yüzyıllarda Mağribiler İspanya ve Portekiz'in bir kısmını işgal etmişti. Mağribilerin bazı bölgelerdeki politik hâkimiyeti on beşinci yüzyıla kadar sürdü; bu tarih Portekiz'in Kilise'nin haklı bir savaşta esir alınmış olsalar bile Hıristiyanların köle olarak kullanılmasını yasaklayan yazıları ve kararları üzerine, Avrupa tarihinde ilk kez, gemilerini Güney Afrika'ya göndermesinden yaklaşık elli yıl sonrasına rastlıyordu.

Köle ticaretine karşı çıkan ilk İspanyollardan biri Kral III. Philip'e (Portekiz'in II. Philip'i) 1612'de şunları yazıyordu:

> Modern teologlar basılı kitaplarında ağız birliği etmişçesine bu İmparatorluğun eyaletlerinde gerçekleştirilen köleleştirme eylemlerini bildiriyor ve bunu haksız bularak mahkûm ediyor; bu amaçla antik dönemin teologlarının, din bilginlerinin ve uzmanların köleleştirme eylemlerini meşru ve haklı görüp düzenlerken faydalandıkları aynı ilkeleri kullanıyorlar. Bu ilkelere göre, ancak haklı savaşlarda esir alınmış dinsizler ya da işledikleri ağır suçlar yüzünden kralları tarafından mahkûm edilmiş olanlar ya da kendilerini satanlar ya da meşru ihtiyaç için-

38. *Race Relations* (New York: Basic Books, 1967), s. 12. M. I. Finley de *Ancient Slavery and Modern Ideology* (New York: Viking Press, 1980) kitabında Banton'un Aristo yorumuna karşı çıkıyor.
39. Snowden, *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), s. 30-31.

deki babaları tarafından satılanlar meşru köleler olarak tutulabilir.[40]

Kuzey Afrikalılarla kurulan yakın temas birçoğunun Hıristiyanlığı kabul ettiği ya da etmeye yatkın olduğu anlamına geliyordu. (Elbette, yukarıdaki satırların yazarı gibi, birçoğu köle ticaretinin hiçbir biçimde meşru olmadığında ısrarını sürdürüyordu.) Dolayısıyla, Hıristiyan köleler üzerindeki yasaktan yana çıkmak İspanyolların ve Portekizlilerin daha önce ilişkiye girmedikleri insanlarla ilişkiyi gerektiriyordu.[41]

Hannah Arendt, Martin Bernal, Oliver Cox ve Frank Snowden gibi düşünürlerin hepsi mevcut ırk anlayışının on beşinci yüzyıldan önce mevcut olmadığını savunur.[42] Avrupa politikasıyla asgari tanışıklık, ırkçılığın iki baskın tanımını boşa çıkarır. On beşinci yüzyıl, bu kavram için Darwin'in hazırladığı doğal bilimsel kamuflaj öncesine rastlayan ve Roma İmparatorluğu'ndan Avrupalıların Afrika'nın birçok parçasını kolonileştirdiği dönemi geride bırakmış bir yüzyıldı. Dolayısıyla, ırk ne doğal ayıklanma hakkındaki fikirlerin bir ürünü ne de köleliğin bir sonucu ortaya çıkan doğuştan farklılıkların bir ifadesidir. Ne bilimin ne de fethin talepleri kavramın on beşinci yüzyılda ortaya çıkışını açıklar.

Dahası, eğer ırkçılık düşmana duyulan içkin bir ihtiyaca dayanan doğal bir duygu olsaydı, yüzlerce yıl büyük sayılarda insanın güçlü kozmopolit duygularla ırkçılığı aşağılama nedenlerini açıklayamazdık. İnsanların fizyolojik farklılık temelinde kendilerini ötekilerden ayırma yönünde psikolojik dürtülerinin olduğu nosyonu[43]

40. "Proposta a Sua Magestade sobre a scravaria das terras da Conquista de Portugal," Document 7.3. 1, no 8 Secao de Manuscritos. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Message to King Phillip III, Spain, 1612, *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*, Robert Conrad (çev. ve der.), (Princeton: Princeton University Press, 1983), s. 11-12.

41. A. C. de C. M. Sanders, *A Social History of Black Slaves and Freedman in Portugal, 1441-1551* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1982). Ruth Benedict ve Oliver Cox da benzer bir biçimde "ırk"ın köklerini köle ticaretiyle açıklar.

42. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 2. basım. (New York: World Publishing Co., 1958); Bernal, *Black Athena*, c. 1 (Londra: Free Association Books, 1987); Cox, *Caste, Class, and Race*; ve Snowden, *Before Color Prejudice*.

43. Joel Kovel "beyaz ırkçılığı" sarhoş ve çıplakken babası Nuh'a baktığı için Siyah yapılan ve sürgüne gönderilen Ham'ın hikâyesinin gücüne bağlıyor. Kovel'a

fiziksel farklılığa dayanan eşitsizliklere karşı çıkan birçok insan için geçerli olmadığı gibi, bu karşı çıkışın birçok ülkede kurumsallaşmış olduğu gerçeğiyle de çelişir. Köle ticaretine girişen ilk Avrupa ülkesi olan Portekiz hakkında A. C. de C. M. Sanders şunları yazar:

> Örneğin, 1444'te, Lagos'taki ilk köle açık artırması köle ailelerin ayrılışını görerek öfkeye kapılan sıradan halkın müdahalesiyle yarıda kalmış ve kraliyet tarihçisi Zurana bile bu bahtsız insanlara sempatisini ilan etmişti.[44]

Bizi –yapısal güç eşitsizliklerini hafifletmek maksadıyla– ırkçılık yerine ırk hakkında düşünmeye sevk eden şey birçok insanın, ırk kavramı toplumlarında belli bir kabul görürken bile, ırkçılığa fiilen şiddetle karşı çıkmasıdır. Eğer Joel Kovel'ın betimlediği türden bir psikolojik arzu insanları sadece fiziksel görünüşlerine bakarak ötekileri köleleştirmeye sevk edecek kadar derinlere işlemiş olsaydı, o zaman neden bu fiziksel farklılıkların kurumsallaşmış bir kölecileği doğurmadığı bir dönem olmuştu, ve neden bu kadar fazla sayıda insan ve ülke böylesi bir itkiye karşı direnmişti?[45]

---

göre, beyaz psişede özgün bir siyahlık korkusu vardır çünkü Siyahlık dışkının ve dolayısıyla mülkiyetin bir metaforudur; bunların ikisi de Beyazları endişeye sevk eder: "Modern Batılı düzlemde mülkiyet kontrol edilecek ve bilinçli bir suçluluk duymadan zevki çıkarılacak dışkılaştırılmış bir maddedir." Kovel'ın mülkiyet, milliyetçilik ve ırkçılık arasında tekrar tekrar kurduğu bağlantılara katılmakla birlikte, yaptığı nedensel açıklama bana saçma geliyor. İlkin, mülkiyetin yalnızca "Batı'da fetişleştirildiği ve bunun kölecilik için zorunlu olduğu doğru değildir çünkü Afrika kabileleri Portekizliler oraya gitmeden çok önceleri mülkiyete özen gösteriyor ve birbirlerini köleleştiriyordu. İkincisi, bizim mülkiyet haklarına ilişkin kurallarımız Roma'daki kurallara benzer ama Romalılar "ırk" yüzünden Afrikalıları köleleştirmemiştir. Eğer "Beyazlar" içkin olarak Siyahlarla sorun yaşıyorsa, bu durumda Romalılardan beklenen Severi'yi Roma İmparatoru yapmak değil köleleştirmek olurdu (*White Racism: A Psychohistory* [New York: Pantheon Press, 1970], s. 16, 18, 187, 88-89, 26).

44. Sanders, *Social History*, s. 35.

45. Irkçı post-kolonyal göç kuralları İmparatorluk döneminde Hintli ve İngiliz yurttaşların eşit hareket özgürlükleri olduğunu gösterir. Smith, *New Right Discourse on Race and Sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 96.

D. IRK NEDİR (NE DEĞİLDİR)-I

Yalnızca dilbilimciler ve tarihçiler 'ırk' sözcüğünün biçimsel olarak tutarlı bir anlamını belirlemekte aciz kalmamışlar, çağdaş bilimciler de sözcüğün mevcut anlamı üzerine bölünmüşlerdir. 'Irk' sözcüğünün doğal bilim çevrelerince tartışmasız kabul edilen bir tanımı yoktur.[46] Sık sık ırka değinen toplumbilimi araştırmaları da ya 'ırk'ı tanımlama zahmetine girmez ya da genellikle totolojik üstünkörü bir tanım yapar. İçkin ırksal hiyerarşilere inananlar bile açık bir ırk tanımı sunmaz. Böylesi tanımların ırkçı kamu politikaları izleyenler için özellikle önemli olduğunu düşünebilirsiniz ama durum bu değildir. Örneğin, IQ testlerinin Beyazların genetik olarak Siyahlardan üstün olduğunu gösterdiği inancının yılmaz savaşçısı olan psikolog Arthur Jensen şöyle yazar:

> Toplumsal bakımdan genellikle, toplam fiziksel görünüşüne bakarak, bir kişinin ırkını belirlemekte pek bir sorunla karşılaşmayız. Eğer bir grup insandan ABD'nin herhangi bir büyük kentinin sokaklarında gördükleri çeşitli insanları ırklarına göre sınıflandırmaları istense, kuşkusuz sınıflandırmalarında büyük bir tutarlılık olacaktır. Ve bu şekilde sınıflandırılan insanlardan ırksal geçmişlerini söylemeleri istense gözlemcilerin sınıflandırmasıyla üst düzeyde bir uyumluluğun olduğu görülecektir. Bildiğimiz 'sokaktaki adam'ın kullandığı ırkın toplumsal anlamı işte budur. Bu aynı zamanda IQ düzeyindeki ırksal farklılıklar üzerine yürütülen araştırmaların ezici çoğunluğunda kullanılan ırksal sınıflandırma biçimidir.[47]

Jensen'in kendisi bile "Siyah" Amerikalıların yaklaşık yüzde 20 ila 25'inde "Beyaz" genlerin olduğunu, dolayısıyla genlerin tek başına ırkı belirleyemeyeceğini kaydeder.[48] Sonuç olarak, bu konudaki bir kısım literatürün ırk tanımı tartışmalıyken, bir kısmı da ırkı totolojik olarak tanımlar. ("Yüzde 51 oranında belli bir gen" ya da "belli bir ırktan genlerin çoğunluğu" gibi potansiyel eşik kriterleri işe ya-

46. *Oxford English Dictionary*, 2. basım.
47. Webster, *Racialization of America*, aktaran Jensen, s. 72. Bu, doğum belgelerinde "Beyaz" yazanların doğum belgelerinde "Renkli", "Asyalı" ya da "Siyah" yazanlarla çocuk yaptıklarını göstermek için girişilmiş bir çabadır.
48. A.g.y.,

ramaz çünkü ortak bölen meçhuldür. "Bir Beyaz yüzde 51 Beyaz olan kişidir" demek neyin "Beyaz" olduğuna dair bizi bir adım ileri götürmez.)

İşte size bu kavramın önde gelen araştırmacılarının önerdiği bazı alternatifler:

> 1) [Irk] kalıtımsal izler temelinde bir sınıflandırmadır. Bu yüzden ırktan bahsettiğimizde (1) kalıtımdan ve (2) kalıtım yoluyla geçmiş, ilgili bir grubun bütün üyelerini karakterize eden izlerden bahsederiz.[49]

Tanımın ilk kısmı aşırı kapsayıcı, ikinci parçası ise totolojiktir çünkü genelde "ilgili grubu" karakterize eden şey tam da tanımlanmakta olan şeydir. Tanım aşırı geniştir çünkü birçok iz kalıtımla geçer ama "ırksal" değildir. Örneğin, 0 grubu kan taşıyan insanların, bu kalıtımla geçmiş olsa ve o kanı taşıyan herkes bu özelliğe sahip olduğu (ya da bunu geçiren ortak ana-babaya sahip olduğu) için ilgili grup içinde sınıflandırılabilir olsa bile, 'ırk'ları hakkında bir fikrimiz yoktur.

> 2) [Irk ilişkileri] birbirinin fiili ya da atfedilen fiziksel farklılıklarının ayrımında olan insanlar arasında gelişen davranış biçimidir.[50]

Burada belirgin olan ırksal sınıflandırma, ki fizikseldir, yine aşırı kapsayıcıdır. Özel olarak ırkçı bir biçimde davranmayız ama kör ya da ölüm döşeğinde olabileceğini düşündüğümüz birinin ya da gömlek giymiş bir adamın ya da vücudunda yara izleri olan saçını kazıtmış bir gençlik çetesi üyesinin "fiili ya da atfedilen fiziksel farklılığının" ayrımına vardığımızda şok geçirebilir ya da önyargıyla davranabiliriz.

> 3) [Irkçılık], bir grup soy ve/veya fiziksel karakter özelliklerindeki gerçek ya da iddia edilen farklılıklar temelinde başka bir grup üzerindeki tahakkümünü haklılaştırdığında ortaya çıkan bir statü bilinci biçimidir.[51]

49. Benedict, *Race: Science and Politics*, s. 11.
50. Cox, *Caste, Class, and Race*, s. 320.
51. Frederickson, *Arrogance of Race*, s. 221.

Hepsi de akla "soy ve/veya fiziksel karakter özelliklerindeki gerçek ya da iddia edilen farklılıklar" getirebilen, özellikle büyük kulakları ya da süpürge gibi kaşları ya da küçük elleri olan insanlarla karşılaşmak özel olarak "ırksal bir tahakküme" yol açmaz; belki alay edersiniz ya da büyük bir ihtimalle ilgilenmezsiniz.

> 4) [Irksallık], insanları gerçek olduğu düşünülen ve bu yüzden bütün toplumsal ilişkileri irdelemenin temeli haline gelen ırklara göre dağıtan belli fiziksel vasıfların sistematik olarak vurgulanmasıdır.[52]

Bu tanım kısmen doğru görünüyor ama aşırı bulanık. Eğer amaç sadece ırksal göndermelerin fiziksel farklılığa işaret ettiğine dikkat çekmekse, önceki tanımlar gibi, bu tanım da yanlış olmayabilir ama hiçbir işe yaramaz çünkü bazı fiziksel özellikleri "ırksal" kılan bağlamlar arasında ayrım yapma sorunu çözümsüz kalmıştır. Bütün fiziksel özellikler bu başvurulara neden olmadığı gibi, neden olanlar da bütün bağlamlarda özel olarak ırksal gözlemlere yol açabilir ya da açmayabilir. Örneğin, iri bir burun "Yahudi" olmanın işareti olarak alaya alınabileceği gibi, sadece iri bir burun olarak komik de bulunabilir.

> 5) Irk: İngilizcede, keyfi olarak seçilmiş fenotipik özellikler temelinde birbirinden kategorik olarak ayrılan belli insan gruplarına gönderme yapan bir halk kategorisi.[53]

Bu fenomenolojik tanım ırksal farklılığın kurgulanmış niteliğini kabul eder ama hâlâ aşırı kapsayıcıdır. Şişman insanlar ve zayıf insanlar farklı "fenotipik özellikler" taşır ama bu, ister halk olsun ister olmasın, kimsenin "ağırlığı" bir ırksal kategori olarak görmesine neden olmaz. Aynı şey, fenotipik özelliklerde –ve genlerde– bazı sistematik farklılıkları da gösteren, "eril" ve "dişil" için de geçerlidir, ama bu onların farklı "ırk"lar olmasını getirmez.

> 6) Ayrılabilir olması için güvenilir bir biçimde ırkların gözlenebilir nitelikleri etkileyen bazı genlerin yapıtaşlarına göre birbirinden farklı ol-

52. Webster, *Racialization of America*, s. 3.
53. David Hunter, *Encyclopedia of Anthropology*, s. 222.

ması gerekir. Bu kriter insanlığın belli başlı alt grupları açısından geçerlidir.[54]

Bu tanım halihazırda var olduğu düşünülen "ırk"lar ("belli başlı alt gruplar") açısından döngüseldir. Böyle bir genetik tanımlama işe yaramaz. Down Sendromu'na yatkın insanlar ırkı, şişman genleri ya da zayıf genleri ya da kel genleri taşıyan insanlar ırkı ya da kadınlar ve erkekler ırkı[55] diye ırklar yoktur, halbuki bu gruplar "gözlenebilir nitelikleri etkileyen bazı genlerin yapı taşlarına göre" farklılıklar gösterir. Bütün dünyaya dağılmış, bazen kendi aralarında evlilikler yapıp daha başka şişmanlık geni taşıyan çocuklar yetiştiren (ve bazen zayıf insanlarla evlenen ve bu durumda şişmanlık geninin tıpkı deri renginin belirlenmesinde olduğu gibi çekinik kalabileceği) bir şişman insanlar ırkı yoktur.

Çeşitli disiplinlerden sayısız düşünür çoktan beri yukarıda özetlenen ırksal ayrım şemalarının ve haklılık gerekçelerinin sorunlarını biliyor. Ama onlar da bize ırkın ne olduğunu söylemiyor. Irk üzerine en ayrıntılı kitaplar sadece ırkın ne olmadığından bahsediyor. Örneğin, Yehudi Webster biyolojik, tarihsel, kültürel ve ekonomik açıklamaların ne kadar yetersiz olduğunu gösteriyor. Toplumbilimcilerden istenen "ırk" üzerindeki çalışmaların durdurulmasıdır çünkü böyle bir şey gerçekte mevcut değildir. Webster'e göre, aslında kavramın orijinal ve halihazırda öne çıkışının ana sorumlusu ırk konusundaki toplumbilimsel tartışmalardır.

> [Biyolojik anlatımın aksine] gerçekçi ya da toplumsal kurmacı anlatım basitçe toplumbilimcilerin kusurlu bir ırksal sınıflandırmayla çalışmayı sürdürmelerine imkân verir... Irk ilişkileri konusunda kamusal politikaların yaygınlaşmasının ve ırk ilişkileri araştırmalarının artışının

54. *Encyclopedia of Psychology* (New York and Brisbane: John Wiley and Sons, 1984), s. 200. Belirtmek gerekir ki, genetik araştırmalar yürüten birçok bilimci çalışmalarını "popülasyon araştırmaları" olarak adlandırır ve "ırk" sözcüğünü kullanmaktan özellikle kaçınır çünkü farklılıkların yüzde 85-90'ı "popülasyon değişimleri içinde"dir (Stephen Zegura, Debra Schindler'e verdiği bir yanıt, "Anthropology in the Arctic: A Critique of Racial Typology and Normative Theory," *Current Anthropology*, 26(4) [Ağustos-Ekim, 1985], s. 492).

55. Aslında *OED* 2. basımı 1590 yılında 'race' sözcüğünün 'cinsiyetlerden biri'ne gönderme yaptığını belirtir ancak belli ki bu kullanım artık geçerli değildir.

popüler ırksal düşünmeyle ilgili olmadığını iddia etmek bu kurumları her tür toplumsal sorumluluktan kurtarmaktır. Radikal ve felsefi duyarlılığı olan bir sosyoloji, toplumun ırksallaştırılmasında hükümet ve sosyal bilimciler arasındaki suç ortaklığını soruşturacaktır. 'Toplumsal anlam'a yapılan gönderme, kendinden başka kimsenin işine yaramayan ırksal çalışmaların meşrulaştırılması sonucu doğurabilir.[56]

Webster, ırk gerçekten var olmadığı için, bilimciler ve politikacıların sanki o varmış gibi konuşmaya son vermeleri gerektiğine inanır.[57] Ona göre, anketlerde, iş ve eğitim başvurularında ve sayımlarda kişinin "ırkı"na ilişkin sorular sorulmamalıdır. Bu şekilde bizim toplumsal kategorilerimiz gerçekliği tam olarak yansıtacaktır. Webster'a kalırsa, buradan her derde deva bir toplumsal fayda sağlanacaktır, yani ırk gözden kaybolur kaybolmaz ırkçılık da kayıplara karışacaktır.

E. IRKIN TESPİTİ

Irk hakkında düşünmenin bir diğer yolu bir uzmanlar grubunun ırkın ne olduğuna ilişkin söylediklerini kabul etmek olmadığı gibi, alternatif olarak, şişman ve zayıf insanları, kelleri ve kıllıları, dar görüşlüleri ve uzak görüşlüleri, homoseksüelleri ve heteroseksüelleri ya da kadınları ve erkekleri "ırk"lar olarak düşünmemize imkân verecek kadar geniş bir tanım geliştirmek de değildir. Bu sınıflandırmalar (iyicil olduğu kadar) düşmanca ayrımcılık biçimleri için dayanak olarak kullanılmaktadır ve bunlar fenotiple genotip arasın-

56. Webster, *Racialization*, s. 82. Webster'la aynı entelektüel "ırk" tarihini işleyen bir kitabında Banton ırkı zamanla değişen bir halk kavramı olarak tanımlar (*Racial Theories* [Cambridge: Cambridge University Press, 1987]). Ayrıca, bkz., James Davis *Who is Black?: One Nation's Definition* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991); Balibar, "Is There a Neo-Racism," s. 19. "Irk"ın felsefi olarak saçmalığına ilişkin bir başka çalışma için, bkz., Jacques Barzun, *Race: A Study in Supertition* (1937; gözden geçirilmiş yeni basım: New York, Londra: Harper and Row, 1966).

57. Martin Zimmerman, psikologların ırkın ne olduğunu söyleyemeyecekleri için "ırksal" karşılaştırmalar yapmaktan vazgeçmeleri gerektiğini savunarak, benzer bir konum benimser. "Some Dubious Premises in Research and Theory on Racial Difference?' (*American Psychologist* [Aralık, 1990], s. 1297-1303).

da denklik iddialarına zemin hazırlayabilir: Başı kel birinin –"kellik" ve "bol saçlılık" sınıflandırması tartışmaya açık olsa bile– bol saçlı birinin çocuklarına göre daha büyük kellik riski taşıyan çocukları olabilir. Örneğin, ileri yaşlarda kellik normal kabul edilebilir, o halde genetik bir özellik sayılabilmesi için kişinin yaşı kaç olmalıdır? 20 mi? 30 mu? Ama neden 29 ya da 31 değil? Aynı belirlenimsizlik "sorunu" cinsellik ve toplumsal cinsiyet için de geçerlidir. Eğer bir kadın genellikle kadınlarla ama arada bir de erkeklerle cinsel ilişkiye giriyorsa, bu kadın "lezbiyen" midir yoksa "biseksüel" mi? Foucault'nun hermafroditler üzerine çalışması toplumsal cinsiyet sınıflandırmalarının sorunlarını göstermiştir.[58] Bu kategorileri kullanmaya toptan son vermek için sağlam mantıksal nedenler olabilir. İnsanlar şöyle düşünebilir (ve dile de getirebilir): Geçmişte "homoseksüeller" olmadan da yaşıyorduk, gelecekte de yaşayabiliriz. Ama nihayetinde bu göstergeleri dilimizden söküp atamayız. Nasıl ki ateistin Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi O'nun başkaları için gerçekliğini ortadan kaldırmıyorsa, Appiah'ın yazdığı kitabın Giriş bölümünde[59] ırkı felsefi olarak reddetmesi de sadece bu kavramın anlamını kavramamızı engeller ama onu söylemimizden ve gerçekliğimizden çıkarıp yok etmez. Tanrı gerçekten öldüğünde bundan kimsenin haberi olmayacak. Nihayet, Appiah'ın "Afrika" kavramına değil de niçin "ırk" kavramına itiraz ettiği açık değildir. Appiah'ın iddia ettiği gibi, eğer biri ana-babası nedeniyle Afrikalıysa, Appiah sadece Darwinci gen havuzunun yerine eşit oranda bölücü ve bilimsel bakımdan kuşkulu aile ağacını geçirmiştir.

Irkı gerçekliği öteki kimliklere göre daha kaypak olan bir kavram olarak diğerlerinden ayırmak yerine, alternatif bir anlayış, W. E. B. Du Bois ve yer yer de düzenli olarak ırk açısından köken hikâyelerinin önemine ve aynı zamanda ırkın tezahüründe coğrafyanın rolüne işaret eden Appiah, David Goldberg ve diğerlerinin yazdıklarına dayanan bir anlayış geliştirmek istiyorum. Son tahlilde, örneğin, en azından ABD'de, kişiyi Siyah yapan şey şudur: An-

58. *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, giriş (New York: Pantheon Press, 1980).
59. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1993), s. 174-75.

lıyoruz ki, bir noktada ataları Afrikalıdır. Kişiyi Beyaz yapan şey de şudur: Anlıyoruz ki, bir noktada ataları Avrupalıdır. Bu aynı zamanda kişinin nasıl, anlatmak istediği hikâyeye bağlı olarak, Beyaz'a "benzediği" halde Siyah "olabildiğini" de (ya da tersi) açıklar. Dolayısıyla, fenotipik farklılıklar hakkındaki fikirlerimizin özel olarak ırksal temelde düzenlenmesinde coğrafyanın önemini tanıyan bir yaklaşımla desteklenmiş, bir halk kavramı olarak "ırk"ın anlamlarındaki gerilimlerden bir ırk tanımı çıkarılabilir. Şöyle: Kökenlerinin dayandığı bir coğrafi bölgeye denk düştüğü düşünülen görünür ya da hayali fiziksel özellikler taşıyan bir insan alt grubuna ırk denir. Şimdiki durumda ırksal kökenlerin coğrafi bölgesi bir kıta olarak anlaşılır. Zaman zaman milli devletin eşit oranda yapay sınırları da bedensel görünüşteki "köken"sel farklılıkların bölgelerini gösteren bir şey olarak gösterilir. Bu tanım bir coğrafi bölgeye dayanan kökenlere ilişkin bir hikâyeye eklenmiş atfedilen görünür farklılıkların önemini kabul eder.

"Kökenlerin coğrafi bölgesi" ifadesi soy hikâyelerinin temelindeki köken ilgisini yakalar. "Köken" olarak bir yerden olmak kişinin o belli yerde yaşamış atalarının olduğunu ima eder. Aynı zamanda, coğrafya vurgusu ırk temsil/tasavvurlarının sabit ve olumsal karakterini ailesel ataların ya da tek başına genlerin müphem fenomenolojilerine göre daha iyi gösterir. Bu yine ırk hikâyesini oldukça özlü bir hale getirir. Afrika'dan: Siyah. Avrupa'dan: Beyaz.

Dictionary of Human Geography'ye göre, 'Caucasoid' [Kafkas], "Avrupa, Kuzey Amerika ve Ortadoğu'dan Hindistan'ın kuzeyine kadar uzanan bir bölgedeki insanların önde gelen ırklarından biri" anlamına gelir; "bütün büyük ırklar içinde fiziksel görünüş bakımından en büyük çeşitliliği gösteren ırktır."[60] Sözlük maddesi sonra ten rengi, göz rengi ve saç renkleriyle Caucasoid'in özelliklerini anlatmaya geçer. 'Mongoloid' [Moğol], "Güney, Doğu ve Merkezi Asya ve Amerikan Kızılderili halkı" olarak tanımlandıktan sonra, bunu bir fiziksel anlatım izler.[61] Son olarak 'Negroid' [Zenci]

60. Brian Goodall, *Dictionary of Human Geography* (Middlesex ve New York: Penguin, 1987), s. 157.
61. A.g.y., s. 310.

ise önce fiziksel karakteristik özelliklerine göre sonra da kökenlerine göre tanımlanır: "Negroid'lerin çoğunluğu Afrika kökenlidir."[62] Bu sözlük maddelerinden anlaşılacağı gibi, "ırk" kişinin Avrupa, Asya ve Afrika gibi yerlerden atalarıyla bağlarıyla ilişkili bir dizi fiziksel özelliğe gönderme yapar.

Afrika, Avrupa ve Asya yeryüzünün coğrafi olarak oluşmuş bölgeleriyle denkliklerine göre doğallaştırılmış coğrafi yer adlarıdır. Asya doğal göründüğü oranda, iklim ve toprak çeşitlilikleri düşünüldüğünde, farklı coğrafi bölgelerden insan gruplarının kendi aralarında, sözde onları ırksal bakımdan ayrı kılan, farklılıklar gösterecek olmaları da gayet doğaldır. Ama hikâye bu kadar basit olsaydı, özellikle ırkla birlikte gelen fetişizmler de rastgele olurdu. Daha fazla açıklamada bulunmaksızın, düztabanlığın geçirdiği dönüşüm ve uyarlanmalara değil de "coğrafya"ya uyarlanmalara –ırk başlığını oluşturan– keyfi fenotip ve genotip konfigürasyonlar atfetmemiz gerçekten anlamsızdır. Asyalılığı yapan nedir? Yanıt –Asyalılığı yapan her neyse– görünenin aksine ırksal sınıflandırmaların özsel haklılaştırılmasına yol açmaz. *Coğrafi* farklılıkların insanlar arasında farklılığa yol açtığı anlayışı "ırk"ın *jeolojik* farklılığın sonucu olduğunu söylemekle aynı şey değildir.

Seçilmiş genotip ve fenotip çiftler arasındaki klinik farklılıklar, yeryüzüne ilişkin sentetik grafiklerimiz olan milli sınırların olumsallığına ve coğrafyaya göre ırklar etrafında kümelendirilmiştir; yoksa bu farklılıklar jeolojiye ya da yeryüzünün o kadar çok ve o kadar çabuk değişmediğini ve insan ömrü karşısında yeryüzünün az ya da çok değişmez olduğunu anladığımızda gördüklerimize göre kümelendirilmemiştir.[63] "Irk"ın kullanımının temelinde yatan coğrafi belirlenim gerçekte ırktan (çok daha az nedenle) çok daha fazla doğallaştırılmış bir başka kategoriye dayanır. Afrika nedir? Bir kıta. Nedir bir kıta? *Dictionary of Geography*'ye göre, 'kıta' her biri yeryüzünde (eski Sovyetler Birliği'ni içine alıp almamasına bağ-

62. A.g.y., s. 320. Benim analizim açısından, bu tanımın bütün "Zencilerin" değil "çoğunluğunun" Afrika kökenli olduğunu söylemesi anlamlıdır. Ben burada yalnızca ırk tanımlarında coğrafi betimlerin kullanıldığını göstermek istiyorum.

63. Jeolojik haritalar da olumsaldır. Bunların sınıflandırma araçları bilimcilerin ya da onların çalışmalarını destekleyenlerin ilgilerine göre değişir.

lı olarak) milyonlarca mil karelik bir alanı kapsayan "Afrika", "Kuzey Amerika", "Orta ve Güney Amerika", "Asya", "Avrupa", "Avustralya" ya da "Antarktika" gibi "büyük kara parçalarından biridir." Hesaplamalar Avrupa ve Asya için, tek başına kıtaların doğal statüsü hakkında kuşku doğuracak biçimde, Sovyetler Birliği'nin dahil edilip edilmediğine göre yapılmıştır.[64] *Dictionary of Geography*'den öğreniyoruz ki, Afrika bir kıtadır. Bir kıta Afrika'dır.

"Tek olan yeryüzünün neden hepsi de dişil olan üç adının var olduğunu da anlayamıyorum."[65] Herodot bu yerlerin politik statüsünü, "Afrika", "Asya" ve "Avrupa"nın tarihsel olumsallığını biliyordu. Herodot kıtaların görünüşteki verililiğine "Asya"lılık ya da "Afrika"lılık gibi herhangi bir özsel nitelik atfetme hatasına düşmedi. Herodot ardından bu adların ve dolayısıyla bu yerlerin kökenlerini soruşturmanın uygun olacağını görür ancak yürüttüğü mantık herhangi bir net yanıta ulaşmaz:

> Dünyayı bölenlerin adlarını öğrenemediğim gibi, verdikleri adların da nereden geldiğini öğrenemedim. Yunanlıların çoğuna göre Libya adını aynı adlı yerli bir kadından alır, Asya da Prometheus'un karısının adından... Ama sıra Avrupa'ya gelince, hiç kimse denizlerle çevrili olup olmadığını, adını nereden aldığını ya da bu adı kimin verdiğini bilmez; bildiğimiz tek şey bu kara parçası adını Tiran Europe'dan almıştır ve o zamana kadar her yer gibi onun da adı yoktu. Ama biliyoruz ki, bu kadın Asya doğumludur ve şimdi Yunanlıların Avrupa dedikleri yere hiç gelmedi... Bu konularda çok konuştum, şimdilik bu kadar yeter; alışkanlık haline gelen bu adları kullanacağız.[66]

Kıtaları yapan doğa değil, alışkanlıktır. Manifest Destiny'nin sadık müridi olan Temsilciler Meclisi üyesi Trimble'ın 1835 tarihli bir konuşmasına göre, Tanrı dünyaya "doğal sınırlar" çizmiş olmasına

64. F. J. Monkhouse, *A Dictionary of Geography* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970).
65. Herodotus, Book IV.45 (*The Histories*, çev. A. D. Godley [Cambridge: Harvard University Press, 1921], s. 285). Nüfus içindeki "ırksal" farklılıklar hiçbir zaman bir açıklama olarak ele alınmaz. Burada bu çeviriyi kullanıyorum çünkü onu aslına daha sadık buluyorum ama 35. dipnotta *ethnos*'un 'race' olarak anakronik çevirilerine özel olarak işaret etmek için Selincourt'un çevirisini kullandım.
66. *Histories*, çev. Godley, A.g.y.,

rağmen, toplumlar bu sınırları kabul etmemiştir:

> İnsanlar, kendi yaptıkları görkemli kariyerleri ve tahakküm açlıklarıyla, doğanın yüce ve kalıcı sınırlarını yararsız bularak reddettiler ve kendi koşullarına uygun ideal ama yok olmaya mahkûm sınırlar peşine düştüler.[67]

Bu konuşmayla ilgili olarak tarihçi Albert Weinberg şunları yazar: "Doğal sınır ilkesi, demek ki, birleştirici bölgesel özelliklerle değil, halkların açıkça ve güvenli bir biçimde ayrılmasıyla ilgilidir."[68] Dağlar ve nehirler insanları ayırmaz. İnsanları ayıran hükümetlerdir. İnsanlar kimliklerini topraktan almaz, tersine toprak kimliğini onu işgal eden insanlardan alır. "Almanya" vardır çünkü orası "Almanların" yaşadığı yerdir. Sınırlar topraktan değil, toprağı işgal eden milletlerin kimliklerinden kaynaklanır. Manifest Destiny'nin bir başka müridi Temsilci Ingersoll "Anglosakson ve Moritanya ırkları arasında doğal sınırların"[69] bir sonucu olarak politik egemenlikten söz ederken, Anglosaksonların ve Moritanyalıların (yaşadıkları yere göre) coğrafyayı yaptıklarına işaret ediyordu, tersine değil. Dünyanın parçalarına ilişkin birçok anlatımında Herodot bir toprak parçasını onu işgal eden insan grubuna göre tanımlar. Herodot şunları yazar: "Okyanusu aynı büyüklükte Asya ve Avrupa'yla eksiksiz bir daire oluşturan yeryüzü çevresinde akan bir nehir gibi gösteren bütün o haritacıların –onlardan çok var– aptallıklarına gülmekten başka bir şey gelmiyor elimden."[70] Sonra da yeryüzünün neye benzediğine ilişkin yanlış anlamaları gidermek ister:

> Bu iki kıtanın büyüklüğüne ve şekline ilişkin doğru bir yaklaşım geliş-

67. Aktaran: Albert Weinberg, *Manifest Destiny: A study of nationalist expansion in American history* (Gloucester: S. Smith, 1958), s. 55. Bu alıntıyı kullandım çünkü, aşağıda göreceğimiz gibi, Manifest Destiny'nin doktrini yüzyılın çok daha geç tarihlerinde ABD'deki milli kimliğin pekiştirilmesi açısından önemliydi. Demek ki, teorinin son derece devletçi bir coğrafya anlayışı içine yerleştiğini belirtmek anlamlıdır.

68. A.g.y.,

69. A.g.y., Ingersoll'un bu sınırı özel olarak vurgulaması dikkat çekicidir çünkü çağdaş ABD hukuku Cezayir ve Fas'tan (eski Moritanya topraklarından) gelenlere Beyaz muamelesi yapar.

70. Herodotus, *Histories*, Book IV.36.

tirmek için birkaç laf edeyim. İran toprakları, bilinen adıyla, Kızıl Deniz'in güneyine kadar uzanır; onların kuzeyinde Medler, sonra Saspirler, sonra Phasis Dağı'nın olduğu Kuzey Denizi'ne kadar uzanan bölgede Colchianlar yaşar. Bu dört millet [*ethnoi*] Karadeniz'le İran Körfezi arasındaki alanı doldurmuştur. Buradan batıya doğru gidildiğinde iki büyük kıtasal dağ silsilesi vardır, bunlardan biri kuzeydeki Phasis'ten Karadeniz ve Hellespont boyunca Akdeniz'e, Troad'daki Sigeum'a ve ikincisi, yine kuzeyden, Akdeniz boyunca Myriandric Körfezi, Phoenicia kıyısından Cape Triopium'ye kadar uzanır. Kıtanın bu bölümünde otuz millet yaşar.[71]

Bir kıta milletlerin yaşadığı yerdir. Özgün bir kıta oradaki milletler sayesinde özgündür. Asya, belli nehirler ve dağlara değil, eski Sovyetler Birliği'ni içine alıp almadığına ilişkin ne düşündüğümüze bağlı olarak farklı görünür. Kıtalar aynı zamanda kelimenin gerçek anlamında milli devletler tarafından adlandırılmıştır. Antarktika orada çalışan bilimciler arasındaki değil, üzerinde yaşayan yurttaşları olan milli devletler arasındaki bir anlaşma sayesinde vardır. (Milli devlet temsilcilerinden oluşan bir komite "Antarktika" diye bir yer tasarlamışlar ve orada olası araştırma ve ticaretin koşullarını belirlemişlerdir.)[72]

F. IRK VE EVLİLİK

Nasıl kıtaların varlığı politik toplumlar tarafından belirleniyorsa, politik toplumlar içindeki ırksal varlık biçimleri de yönetim tarafından belirlenir. Yönetimlerin –bir aidiyet örgütlenmesi olarak devlet adına hareket ederek– özgün ırksal kimlikler kadar ırkın anlamını da tanımlamak üzere müdahalede bulunduğu belli başlı alanlardan biri evlilik hukukudur. Yönetimlerin şimdiye kadar yaptığı ırksal sınıflandırmaların hepsi ırksal sınıflandırmaların yasal tarihinden doğar. Devlet ırksal kimliği eşzamanlı yeniden değerlendirmelere göre değişen bir şey olarak görmez. Tersine, birinin ırkı onun ata-

71. A.g.y., Book IV. 37-38.
72. "On Map of Antarctica, What Isn't in a Name?" *New York Times*, Ocak 12, 1997, s. A7.

larının ırkıdır; ve her zaman kişinin atalarının ırkını da tayin eden devlettir.

Politik toplumların biçimi nasıl ırkın ayrılmaz bir parçası olan coğrafi alanın tamamında kurucu bir birim işlevi görüyorsa, devlet de ırklara özgü evlilik biçimleri oluşturur. ABD mahkemeleri doğru ve dolayısıyla yasal evlilik biçimini aynı anda hem "Hıristiyan" hem de "Avrupalı" olarak yorumlamaktadır. Bu iç içe geçmiş ırksal/dinsel başlık altında devlet-millete özgü evlilik ilişkisi toplanmıştır. En meşhur evlilik davalarından biri olan *Reynolds v. United States* 8 S. Ct. 145 (1978) davası, Mormonların Anayasa'nın Hareket Özgürlüğü Maddesi'ne dayanarak yaptıkları itiraza rağmen çokeşli evlilikler için verilen cezanın artırılmasıyla sonuçlanmıştı: "Çokeşlilik Avrupa'nın kuzeyli ve batılı milletleri arasında her zaman tiksinti verici bulunmuştur ve, Mormon Kilisesi kurulana kadar, neredeyse yalnızca Asyalı ve Afrikalı halkların bir yaşam biçimiydi."[73] Bu yaklaşıma göre Avrupa, "Asyalı ve Avrupalı halklar"la karşıtlık içinde ırksallaştırmış bir deneyim olarak, kuzey ve doğu Avrupa'yla birleştirilmiştir. Belli ki, kategori karışıktır. İlgi sınıflandırma mantığının ayrıntılarına değil, ırksallaştırılmış bir bölge

73. Reynolds 165. Şimdiki mahkeme kararları "aydınlanmış milletler" ve "geleneklerimiz" adına özel bir evlilik biçimini desteklemeyi sürdürüyor, öyle ki, bu evlilik biçiminin kültürel özgünlüğü tanınmakta ve ayrıcalık görmektedir ancak bunu aydınlanmış olan "bizimkiler"le kıyaslanan özgün başka biçimlerin adını vermeden yapar. Bkz., örneğin, *Singer v. Hara*, 522 S.2d 1197 (1974); *Adams v. Howerton* 486 F. Sus. 1119, 1123 (1980) davasında, şimdiki evlilik biçimi, mahkemenin "yazılı, dini ve medeni hukuk"ta temellendiğini düşündüğü "çağımızın egemen töre ve ahlak kavramları"na göre haklı çıkarılmıştır; *Mormon Church v. U. S.* 136 U.S. 149 (1889)'da, çokeşlilik "uygarlığın kara bir lekesidir" ve "Hıristiyanlığın Batı Dünyası'nda yaratmış olduğu medeniyete ve Hıristiyanlığın ruhuna" aykırıdır; *Moore v. East Cleveland* 431 U.S. 495, 503 (1976); *Caban v. Mohammed* 441 U.S. 397. Bu ülkede evliliğin özel olarak Hıristiyan biçiminin anayasal statüsü üzerine Carol Weisbrod "kilise tarafından devletin yönlendirilmesi şimdi artık devlet tarafından tamamen seküler koşullarda haklı çıkarılmak durumundadır" diye yazmıştır ("Family, Church, and State: An Essay on Constitudonalism and Religious Authority," *Journal of Family Law* 26 [1987-88], s. 765). Yüksek Mahkeme, *Bowers v. Hardwick* 478 U.S. 191 (1986) davasında Leviticus'a yapılan göndermelerin gösterdiği gibi, bu pratiği tutarlı bir biçimde izlemez; ve aynı cinsler arası evliliğe karşı hâlâ geçerli bir federal mahkeme kararına göre, farklı cinsler arasındaki evliliğin ayrıcalıklı olarak geçerliliği "Yaratılış kitabı kadar eskidir" (*Baker v. Nelson* 191 N.W. 2d at 186).

çerçevesindeki özgün olarak milli bir evlilik yapısının resmi açıklanmasına yönelmiştir. Devletin evliliği milliyet, ırk ve dinle eşleştirmesi bu son üçünü tikel bir kan bağı biçiminin kurucusu olacak şekilde bağlar. Biçim, yani doğru türden evliliğin kuralları ve yasakları iyi çocuk yetiştirme pratiklerine dayanan faydacı ilkelerden ya da tek bir en akılcı evlilik biçimine ilişkin deontolojik argümanlardan değil, özgün bir dine (Hıristiyanlık) ve özgün bir ırka (Avrupalı) bağlılığa atfedilen üstbelirlenmiş bir ilkeler ekseninden kaynaklanır.

ABD'de gayrimeşruluk konusunda yirminci yüzyılda ortaya çıkan kaygılar kısmen ırksal havası ağır basan evlilik yasalarının sonucudur. Babaerkil tekeşlilik sadece öteki evlilik düzenlemeleri karşısında tercih edilebilir bir biçim olarak değil, özel olarak Avrupalı bir şey olarak görülür, bunun dışında her şey devlet tarafından Asyalı ya da Afrikalı olarak değerlendirilir. Devlet evliliğe neden bu kadar yatırım yapıyor? Eğer resmen kendini cinsel eşitliğe adamışsa ve bir miras pratiğini diğerlerine karşı kayırmak gibi bir niyeti yoksa, devletten bu alandaki yasaları en aza indirmesi beklenir. Bir babanın çocuğunun annesiyle evli olup olmamasıyla ya da, bununla bağlantılı olarak, soyun ana-yerli hatta anaerkil mi olup olmadığıyla devletin ne işi vardır? Hâlâ etkili olan *Report on the Negro Family* (1967) kitabında Patrick Moynihan babaerkil bir aileyi kayırmanın arkasında yatan politik motifleri göstermiştir:

> Muhtemelen, erkeklerin aile ilişkilerinde egemen olduğu bir toplumun anaerkil bir düzenlemeye tercih edilmesinin özel bir nedeni yoktur. *Ancak, nüfusun büyük çoğunluğunun, özellikle de en ayrıcalıklı olanların, bir ilkeye; bir azınlık grubunun ise başka bir ilkeye tabi oluşu azınlık grup için hiç tartışmasız bir dezavantajdır.* Bizimki [yani, Beyaz toplum] özel ve kamusal meselelerde erkek önderliğini varsayan bir toplumdur.[74]

Yani, bu ülkedeki çoğu insan Beyazdır; Beyazlar Siyahlar üzerinde iktidar sahibidir; Beyazların babaerkil değerleri vardır; bu yüzden,

74. "Negro Family: The Case for National Action" *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, Lee Rainwater ve William Yancey, der. (Cambridge and Londra: MIT Press, 1967), s. 75, vurgular bana ait.

Afrika kökenli Amerikalılar da daha babaerkil olmalıdır.[75] Açıklama, özellikle gayrimeşruluk kadar ana-yerli aile ekonomilerinin sonuçları karşısındaki pragmatik argümanlar iflas ettiğinde, çok aydınlatıcıdır.

Avrupa'da en düşük evlilik oranlarına ve en yüksek gayrimeşru çocuk oranlarına sahip ülkeler, geniş kapsamlı hayat kalitesi göstergeleri bakımından, yüksek evlilik oranlarına ve düşük gayrimeşru çocuk oranlarına sahip ülkelerden daha başarılıdır. ABD'de evlilik dışı doğumlar 1990 yılında yüzde 21'di. İsveç ve Danimarka'da rakamlar sırasıyla yüzde 46.4 ve 41.9'du. Avusturya'da çocukların yüzde 21.5'i evlilik dışı doğmuştu. Bu ülkeler ortalama eğitim düzeyi ve kişi başına düşen milli gelir bakımından ABD'den çok üstündür. Yine bu ülkelerde daha düşük oranlı çocuk ölümleri ve şiddet suçları görülür. Evlilik dışı çocuk oranlarının en düşük olduğu ülkeler, İrlanda (yüzde 7.8), İtalya (yüzde 4.4) ve İspanya (yüzde 3.9) dahil, ağırlıkla Katolik nüfusa sahip ülkelerdir. Sıra eğitim düzeyi, kişi başına milli gelir ve çocuk ölümü oranlarına gelince bu ülkeler ABD'den daha kötüdür. Bu ülkelerde evlilik dışı çocuk oranlarının yüksek olduğu Avrupa ülkelerine göre şiddet suçları, ABD kadar olmasa bile, daha çok görülür.[76] Buradan çıkan sonuç, evlilik ya da gayrimeşruluğun açık ekonomik sonuçları olduğu değil, ikisinin de bu kurum hakkındaki basit faydacı çıkarımları tökezletecek biçimde öteki pratiklerle etkileşime girdikleridir.

Özel olarak ırksallaştırılmış evlilik biçimine ek olarak, evlilik kuralları devlet tarafından ırksal kimliklerin yeniden üretimlerine göre düzenlenmiştir. Bir demiryolu şirketinin "ayrı fakat eşit" oturma yerleri yapmasına izin veren erken dönemli bir kararında Mahkeme, devletin ırksal farklılıkları tanımasının yerinde olacağını kanıtlamak için "Yaradan'ın" evlilik üzerine düşüncelerine dayanıyordu:

Doğalarını mükemmel, haklarını kutsal görüp eşitliği kabul edelim,

75. Bu farklılığı olumlayıcı bir önerme için, bkz., Karen Sacks, *Sisters and Wives* (Westport: Greenwood Press, 1977).

76. Kaynak: Michael Wolff, Peter Rutte, ve Albert F. Bayers, *Where We Stand* (New York, Toronto, ve Londra: Bantam Books, 1992).

ama Tanrı her zaman tespit ettiği doğal sınırları aşmasınlar diye yarattıklarına bağışladığı doğal içgüdüleri ve duygularıyla onları benzersiz yarattı. Irkların yozlaşmasına neden olan ırklararası evliliği ve toplumsal karışmayı yasaklayan doğa yasası kuşkusuz onlara farklı doğalar bağışlayan yasa kadar ilahidir... Toplumsal karışmadan [bir trende farklı ırktan biriyle yan yana oturma] bir adım sonrası ırklararası evliliğin başka bir türü olan gayrimeşru ilişkidir.[77]

Önemle altını çizmek gerekir ki, bir kişinin Hıristiyan Tanrı'nın yolundan uzaklaşabileceği en uç nokta gayrimeşru cinsel ilişki değil, *ırklararası evliliktir*. Karışık ırktan ana-babaların çocukları annesiyle aynı ırktan bir babaya sahip çocuklar olarak sınıflandırılmak zorunda kalınır, aksi halde ana-babalar cezalandırılacaktır.[78] Evliliğin ırksal bağlılıkların yeniden üretilmesinde bir unsur oluşu, "beyazlar ve özgürlüğüne kavuşmuş Zenciler birbirlerine aynı toprakta yaşayan iki yabancı halk gibi bakar" diye yazarken Tocqueville'in işaret ettiği bir noktaydı. Tocqueville'e göre, "gelecek açısından yalnızca iki ihtimal görünüyor: Zenciler ve beyazlar ya tamamen karışmalı ya da ayrılmalıdır." "Karışma" üzerinde fikir yürüten Tocqueville şunları yazar: "siyahla beyaz arasında köprü oluşturan mulatto, yani melezlerdir; her yerde çok sayıda melez var, iki ırkın kaynaşması imkânsız değildir."[79] Kuşkusuz, evlilik hukukunun yok saydığı bu 'mulatto'lardı; bu, 'mulatto'ları Renkli ya da Beyaz kılan "bir damla" kuralıyla pekiştirilen bir yasal silme işlemiydi. Nüfus sayımlarında ve öteki hükümet belgelerinde bir "çok-

77. *West Chester and Philadelphia Railroad Co. v. Miles Penn.* S. Ct., 211 (1867).

78. Paul Lombardo şunları yazar: "Küçük devlet bürokrasilerinin yönetsel güçlendirilmesi aynı zamanda kabul edilen mitolojilerin, özellikle de ırkların karışması tabusuyla ilgili mitolojilerin sürmesine hizmet etmiştir." Lombarto daha sonra Virginia İstatistik Dairesi Başkanı'yle 1920 başlarında faaliyete başlamış Anglo-Saxon Clubs of America'nın (ASCA) kurucusu John Powell arasında 21 yıl süren mektuplaşmayı anlatır. "Miscegenation, Eugenics, and Racism: *Footnotes to Loving v. Virginia," University of California Davis Law Review* 21 (Kış, 1988), s. 427. Ayrıca, bkz., Robert Sickels, *Race, Marriage, and the Law* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1972), ve Raymond Diamond and Robert Cottrol, "Codifying Caste: Los Angeles' Racial Classification Scheme and the Fourteenth Amendment," *Loyola Law Review* 29 (Bahar, 1983), s. 255-85.

79. *Democracy in America*, çev. George Lawrence (New York: Anchor, 1969), s. 355, 356.

ırksal" kategorisi olması yönündeki öneri üzerine süre giden tartışma, ırklararası ilişkiler konusundaki yasaları darmadağın eden ABD Yüksek Mahkemesi'nde görülen *Loving v. Virginia* (1967) davasından miras kalmıştır. Ancak ırklararası evliliklere ilişkin yasal engeller kalktıktan sonra "ırklararası" çocukların sayısındaki önemli artışı görmek mümkün olmuştur.

Irkların karışması karşıtı yasalar 1967 yılına kadar bu ülkede ırklararası denen evlilikleri yasaklamıştı.[80] Bu yasaların amacı bu ülkenin "Beyazlığı"nı düzenlemekti. Evlilik düzenlemesi ırklararası heteroseksüel ilişkinin fiziksel olarak kısıtlanmasının yasal dayanağını oluşturuyordu, şöyle ki, "Üç kişi ve köle birlikte evlilik sözleşmesi yapamaz; böylesi evliliklerin kutsanması yasaktır ve evlilik geçersizdir; özgür beyaz kişilerle özgür renkli insanların yaptığı evlilik sözleşmeleri için de aynı şey geçerlidir."[81] Bu yüzden, anababanın gerçek kimliklerinin bilindiği durumlarda bile, görece çok az çocuk karışık ırklı çiftlerin çocukları olarak kaydedilmişti. İkisi de yasaya karşı olan "ırklararası evlilik" ve "evlilik dışı ilişki" ile birlikte, karışık ırklı çocuklar ya yasal olarak kimliksizdi ya da bir suç kanıtıydı.

Bu yasaların bir diğer sonucu gayrimeşru çocukların miras hakkından yoksun oluşuydu: "Gayrimeşru, evlilik dışı ya da ensest ilişkiden doğan çocuklar doğal baba ya da annesinin malları üzerinde miras hakkına sahip değildir, yukarıda sayılan her bir durumda, yasa bu çocuklara ancak nafaka bağlamaya yetkilidir."[82] Bu yasa Siyahların ve Beyazların servetleri arasındaki uçurumu açıklamamıza yardımcı olur. Meşru Siyah çocuklar kölelerin torunları olacaktı; gayrimeşru Siyah çocuklar miras hakkından yoksun bırakılmış-

80. Evlilik politikalarının çok katlı yapısının başka bir aydınlatıcı portresinde de, Virginia'daki kolonyal hukuk "Zenciler"le "Hıristiyanlar" arasındaki "cinsel ilişki"yi yasaklar ve bu yine din, ırk, toplumsal cinsiyet, milliyet ve cinselliğin her zaman politikayla iç içe geçtiğini gösterir. Nancy Cott, "Giving Character to Our Whole Civil Polity: Marriage and the Public Order ...," *United States History as Women's History*, der. Linda Kerber vd. (Chapel Hill ve Londra: University of North Carolina Press, 1995), s. 388, not 45.

81. Louisiana Civil Code 1808, sayfa 24, madde 8, aktaran Dominguez, *White by Definition*, s. 25.

82. Louisiana, Article 920 (revised Civil Code of 1870), aktaran, A.g.y., s. 63.

tı. Devletler hâlâ ana-babanın malları üzerinde meşru çocuklarla gayrimeşru çocukların hak iddiaları arasında ayrım yapar. Ana-babalar halihazırda, kuşkusuz, mallarını kime isterlerse ona bırakabilir. Ama devlet kaynaklı sınıflandırmalar "gayrimeşru" ve "meşru" çocuklar ve dolayısıyla bu farklı çocuk sınıflarının getirdiği ilişiklik ve yükümlülük normları üreten bir gramer kurar: "Bu yasa maddeleri açıktan ırka ya da renge göre miras haklarında bir ayrıma gitmese de, beyaz ailelerin mallarının renkli akrabalarına geçmesi önünde etkili engeller oluşturur."[83] 1970'lere kadar fiili olarak hem ırkların karıştırılması hem de meşruiyeti düzenleyen yasalara bakarak, Siyahlarla Beyazların aile servetleri arasındaki farkı kestirmek kolaydır.

G. IRK VE DOĞUM BELGELERİ

Devletler kişinin doğum belgesine ana-babasının "ırkını" kaydeder ve dolayısıyla kişinin ırkının da ne olduğunu belirleyen kriterler üzerindeki tek yetkilidir. Bu doğum belgelerinin sonuçları bireyin yaşamının ötesine uzanır çünkü sonraki kuşakların ırkı atalarına bakarak belirlenir ve kişinin ırksal atasının damgası daha önceki doğum belgelerine kazınmıştır. Federal devletlerin doğum kayıtları için kullandıkları formlar hem anne hem de babanın ırkının yazılmasını şart koşar. Olası durumlar şöyledir: Öteki Asya ya da Pasifik Adalılar, Beyaz, Siyah, Yerli (Aleutlar ve Eskimolar dahil), Çinli, Japon, Hawaiili (yarı Hawaiili olanlar dahil) öteki Beyaz-olmayanlar, Filipinliler. Bu liste akla birçok soru getirir. "Öteki Asyalılar" ve "öteki Beyazlar" listede yer alırken, "öteki Siyahlar" neden listede yoktur? "Asyalılar" için listede neden bu kadar çok başlık vardır? Bu kategorilerin kendine haslığına rağmen, devlet onları koruma ayrıcalığını elinde tutma konusunda inatçıdır.

1985 yılında, ABD Yüksek Mahkemesi Louisiana eyalet görevlilerine yurttaşları ırklarına göre sınıflandırma hakkı tanıyan bir alt

83. A.g.y., s. 73.

mahkemenin kararına karşı direndi.[84] Ama davacı taraf başarılı olmuşsa da, devletin bakış açısından sorgusuz sualsiz Beyaz olarak kabul edilmeyecekti. Louisiana'da doğum belgelerini değiştirme prosedürüne göre önce eski kayıt üzerine çarpı koyulur ve sonra yeni düzenleme kırmızı kalemle yazılır. Bu demektir ki, eski kayıt kalkmamıştır ve kişinin gerçek kimliği hakkında kuşkular uyandıracak bir biçimde yerinde durmaktadır. Üzerine çarpı koyulmuş bir "Zenci" hâlâ bir Zenci olarak görülebilir ya da ırksal kayıt değiştiğinde Louisiana'dan "temiz" doğum belgeleri almak üzere dilekçeler yazmış davalılar oldukları düşünülür.

Bir keresinde önceden "Beyaz" olan bir ailenin kendilerine bildirilmeden sınıflandırmaları değiştirilmişti:

> Gerard H. Cline Sr. oğlu Gerard H. Cline, Jr.'ı okula kayıt yaptırmak için bir doğum sertifikası istedi. Bunun üzerine kendisine oğlanın ırkının beyazdan Zenci'ye değiştirildiği ve karısı Elama Mary Dejean, onun kız kardeşi Marguerite Estelle Dejean Rosenbohm, erkek kardeşleri Sidney Dejean Jr., onların çocukları Lionel Rosenbohm, Jr., Charmain Rosenbohm, Kathleen Rosenbohm ve Sidney Dejean III'ün doğum belgelerinde ve çocukların büyük babaları Sidney Joseph Dejean, Sr.'ı doğum ve ölüm belgelerinde de aynı değişikliğin yapıldığı bildirildi. Değiştirme, orijinal belgelerdeki "Beyaz" ibaresi üzeri boydan boya çizilerek ve mürekkeple ırklarını tarif etmek üzere Zenci sözcüğü yazılarak yapılmıştı. Bu değişiklikler davalılardan hiçbirinin haberi olmadan yapılmıştır ve ayrıca hem değişiklikleri yapan kişi hem de bunu neden yaptığı bilinmemektedir.[85]

Aile üzerine çarpı atılmasıyla tatmin olmamış ve kendilerine yeni doğum belgeleri verilmesini istemiştir çünkü değiştirmeler, yasa gereği, değiştirme olarak görülmektedir ve bu onların soruşturulmasına neden olacaktır halbuki temiz doğum belgeleri üzerindeki ırksal düzenlemeler yoktur. Yasaya göre, "geciktirilmiş ya da değiştirilmiş belgeler dışında, kamusal sağlık istatistikleri bölümü dosyalarındaki her orijinal belge orada yazılı olguların ilk elden delili-

84. La. App. 4 Cir. 1985. *Doe v. State*, 479 So.2d 369, writ denied 485 So. 2d, appeal dismissed 107 S. Ct. 638.
85. *Cline v. City of New Orleans* La., 207 So. 2d 856, 858 (1968).

dir."[86] Mahkemeler ve yasa, devletin değişmiş düzenlemeleri kuşkulu kılacak kayıtların saklanması isteğini haklı görür. Cline onları ailesinin ırkı konusunda herhangi bir sorun olmadığına ikna etmiş olduğundan, yeni kayıtlar tutulmuştur.

Bir başka davada, doğum belgesinin çarpı işaretli versiyonu ele alınmıştı. Davacı doğum belgesinde:

> Renkli yerine beyaz yazılmasını ve adının Larry Lille Toledano'dan Larry Lille Mullet olarak değiştirilmesini istedi. Davacı annesinin Chester J. Toledano'yla evliliğinin yetmiş sekizinci günü, 4 Mart 1937 tarihinde Idyl D Hall'da doğduğunu, ırkının beyaz olduğunu, babasının kendisine hamile kalındığında annesiyle evli olan Edwin J. Mullet olduğunu iddia etti; yine davacı annesinin Chester J. Toledano'yla 11 Ocak 1937 tarihinde evlendiğini ve Edwin J. Mullet'ten 16 Aralık 1953 tarihinde (açık ki, davacı 1936 demek istiyor...) boşanabildiğini söyledi.[87]

Birçok yerde Mahkeme Toledano'nun ortaya atmış olduğu tarihlerin doğruluğu hakkında kuşkularını belirtmişti. Doğrudan doğruya yalancılıkla itham etmemekle birlikte, yargıç Toledano'nun "renkli" olarak üzeri çizilmiş düzenlemesinin Toledano'nun ırkının doğru bir tarifi olduğu kararına varmıştı: "Bizim kanımıza göre, doğum belgesi üzerinde ne kadar iptal ya da silme olursa olsun davacının doğumunda renkli olarak kaydedilmiş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz ya da değiştirmez... Bütün hata delillerini tamamen ortadan kaldırmak için, bu davadaki kayıtları ortadan kaldırmak zorunlu olacaktır."[88] Kısacası, devletin kuşkusu kayıtlarda kalmalıdır.

Doğum kayıtlarındaki bilgiyi kayda geçirmek amacıyla çoğu devlet artık hastanelerden anababanın ırkının belirtilmesini ama çocuğun ırkının belirtilmemesini istiyor; söylendiğine göre bunun amacı gerçek doğum belgesinde yazılmayan ayrıntıların kayda geçirilmesidir.[89] Ama burada bile devletin ırksal sınıflandırmadaki rolü tartışılmaz. Bir doğum belgesindeki ırksal düzenlemeyi değiştir-

86. Louisiana Revised Statute 40:266, *Cline* (yukarıda, not 84), 859.
87. *Toledano v. Drake*, 161 So.2d 339, 340 (1964).
88. *Toledano*, 311.
89. Dominguez, *White by Definition*, s. 3.

menin imkânsız oluşu yüzünden, kişinin ırksal kimliği ana-babasının insafına kalmıştır. Dahası, yukarıda tartışılan ana-babaların kimliği ana-babalar tarafından değil, hastane çalışanları tarafından tayin edilir ve evlilik ya da ölümde ırksal kimliklerin sorgulanması için kullanılabilir. Nihayet, muhtemel sınıflar politik coğrafyalar eşliğinde gelen fiziksel emareler hakkında fikirler temelinde devlet tarafından üstbelirlenmiştir; Asyalı, Siyah, Japon gibi. Bir kişinin ırksal varlık biçimi üzerine uzun tartışmalara girilebilir ancak yaptırım gücü olan tek tanım devletin verdiği doğum belgelerindeki tanımdır ve bu belgenin kriterleri kişisel, öznel benzerliklere değil, politik-coğrafi sınırlara göre belirlenmiştir.

H. IRK VE HÜKÜMET

ABD federal hükümeti, yetkinleştirme programları ve olumlu eylem politikaları amacıyla, çeşitli ırkları şu şekilde tanımlamaktadır:

> *(1) Siyah, Hispanik Kökenli olmayan*: Kökeni Afrikalı siyah ırk gruplarından herhangi birine dayanan kişi.
> *(2) Hispanik*: Meksikalı, Porto Rikolu, Kübalı, Orta ya da Güney Amerikalı ya da ırkına bakmaksızın başka bir İspanyolca kültürden ya da kökenden gelen kişi.
> *(3) Asyalı ya da Pasifik Adalı*: Uzakdoğu, Güneydoğu Asya, Hindistan Altkıtası ya da Pasifik Adaları kökenli herhangi bir halktan gelen kişi. Bu sınıfa örneğin, Çin, Japonya, Kore, Filipin Adaları ve Samoa girer.
> *(4) Amerika Kızılderilileri ya da Alaska Yerlileri*: Köken olarak Kuzey Amerika halklarından herhangi birinden gelen ve kabile bağları ya da cemaat kabulü yoluyla kültürel kimliğini koruyan kişi.
> *(5) Beyaz, Hispanik kökenli olmayan*: Avrupa, Kuzey Amerika ya da Ortadoğu'da yaşayan halklardan birinden gelen kişi. Gereğinde, milliyet ya da bölge temelinde, milli köken ya da anadile dayanan ek altkategoriler kullanılabilir.[90]

90. Paragraf 42.402 Definitions, Subpart F-Coordination of Enforcement of Non-discrimination in Federally Assisted Programs, 28 CFR Ch 1 (74-92 basımı), s. 692.

Bu sınıflandırmalar ulusal sınırların kıtaları ırklarla eşitlemekte kullanılmasıyla tutarlılık gösterir. Örneğin, kişinin "kökeni" Çin, Japonya ya da Kore'ye dayanıyorsa o kişi Asyalıdır. "Kökenlerinin" bir ülkeye dayanması ne anlama gelir? 'Köken' deyince normal olarak aklımıza bir başlangıç gelir. 3. ve 5. kategorilerin bir üyesi olmak için kişinin "köklerinin" "köklü bir halka" dayanması gerekir. Bir "köklü halk" nasıl olur? Bir kişinin kökeni nasıl bir millete ya da bir kıtaya dayanır? Kişinin ana-babası ona bir köken sağlar ama bu bir yer ya da öteki yer olabilir ve ana-baba bir yerde ya da ötekinde dünyaya gelmiş ve sonra taşınmış olabilir. Bu kategoriye çocukları Asya'da doğmuş Avrupalı göçmenler girer; bu çocuklar "Asyalı" olarak sınıflandırılacaktır. Köklü bir halk ne kadar köklü olmalıdır. İnsan türünün şimdi Afrika dediğimiz kara parçasında başladığı doğruysa, yukarıdaki tanıma dayanarak hepimiz Afrikalıyız.[91] Hiç kimsenin "kökleri" Avrupa'ya dayanmıyorsa, hükümetin sınıflandırmasına göre, hiç kimse Beyaz olamaz.

ABD hükümeti totolojik olan ilk tanımıyla ilk köken sorununu kabul eder görünür: Bir "Siyah" kişi Afrika'daki "ırksal bir siyah gruptan" bir kişidir. Bu zorunlu gibi görünür öyle ki kimse Güney Afrika'da doğmuş Beyazları kökleri Afrika'da olduğu için, örneğin, Siyah saymaz.[92] Bu durumda, kimin Siyah olduğuna ilişkin "Afrika" şartı anlamsız, yararsızdır. Ya kökleri Afrika'nın herhangi bir yerine dayanan herkes Siyahtır (bu tanım bir zaman koşulu getirmez) ya da "Siyah" tek başına ten rengini gösterir ki bu durumda da "Afrika" göndermesi tamamen anlamsızdır.

---

91. Rebecca Cann, Mark Storekin, Allan Wilson, "Mitochondrial DNA and Human Evolution," *Nature* 325, 1 (Ocak, 1, 1987), s. 31-36. Bu makale, 100.000 ile 140.000 yıl önce, bütün homo sapiens türünün annesi olduğu sanılan Afrikalı bir kadının hikâyesini anlatan bir makale olarak popüler oldu. Bu iddianın temeli dünya etrafındaki 150 plasentadan alınan DNA örnekleri üzerine bir araştırmadır. Yazarlar basit bir istatistik ilkesinden yola çıkarak "dünyadaki bütün insan soyunun Afrika nüfusundan geldiğini" iddia etmiş ama bu hipotezle "mtDNA tiplerinin coğrafi dağılımının açıklanmasını gerektiren kıtalararası göçlerin sayısını" en aza indirmiştir (s. 35, 33).

92. Bu ayrıca "Siyah" değil, "Afrikalı-Amerikan" adlandırması sorununu dile getirir. Güney Afrika'dan ABD'ye göç etmiş Hollanda doğumlu bir aileden gelen açık tenli bir kişi muhtemelen "Afrikalı-Amerikan" sayılacaktır ve bu kötü bir şey değildir yeter ki güya doğal olan bu sınıflandırmaların olumsallığını anlayalım.

Federal hükümetlerin yaptığı bu sınıflamalara, veri toplama amacıyla kategorileri yeniden düzenlemek isteyen gruplar kadar mevcut sistemin kendilerine yanlış davrandığına inanan bireyler de meydan okumaktadır. Mustafa Halefi, kendisinin Mısır'dan göç ettiği için yanlış olarak Beyaz sınıfına sokulduğu temelinde OMB'ye karşı dava açmıştır: "Halefi bir Nubialı olarak, saçlarının kıvırcık olduğunu ve Detroit Belediye Başkanı Dennis Archer ve emekli general Colin Powell gibi siyahlardan daha çok Afrikalı vücut hatlarına sahip olduğunu söylüyor."[93] Halefi ırkını belirleyen bir politik topluma dayanarak meydan okurken, basitçe kendi köklerinin geldiği politik toplumu yeniden tanımlar. "Nubialı" fizyolojik bir betimleme değildir. Nubialı, "şimdiki Mısır ve Sudan sınırları içinde kalan, Kuzeydoğu Afrika'daki eski bir krallık" halkı olan Nubialılar soyundan gelen biridir.[94] Eski Nubia Krallığı'na ilişkin coğrafi tanım (politik bir toplum ve coğrafi alan) kendisinin Siyah olduğunun işareti olarak düşündüğü belli fiziksel niteliklerle ("kıvırcık saçlar") eşleştirilir.

Bu sınıflandırmalar geçmişte değişmiştir ve kuşkusuz yine değişecektir.[95] Sistemin dokularına işlemiş totolojileri yansıtan bir çalışmanın çağrısı şuydu: "Sadece kökleri Afrika ırksal gruplarına dayananlara değil, bütün siyahlara siyah denmelidir."[96] Tuhaftır, "ırk" konusunda bilimsel anlayışlar geliştirmiş bir disiplin yani antropoloji şimdi bize ırkın var olmadığını ve var olduğu kadarıyla bu kavramın asıl olarak bir politik örgütlenme ve sınırlar meselesi olduğunu anlatıyor. Kuzey Kutbu Yayı'ndaki ırksal sınıflandırmalar üzerine antropolog Debra Schindler şunları yazıyor: " 'Irk' özgün bir biyokimyasal kriterle tanımlanmış fizyolojik bir sınır değil, devlet baskısının getirdiği sosyolojik bir olgudur."[97] Buna verilen bir yanıtta da şunları okuyoruz: "Araştırmanın, ilk Rus verilerinde ve

93. John Hughes, "Man Sues to Change Federal definitions," *Detroit Free Press*, Haziran 5, 1997, 17A.
94. A.g.y.,
95. 2000 nüfus sayımı insanlara "ırk" hanesi altında birden fazla kutuyu işaretleme imkânı verecek.
96. Hughes, "Man Sues."
97. Schindler, "Anthropology in the Arctic," *Current Anthropology* 26, 4 (Ağustos/Ekim 1985), s. 483.

Aleut folklorunda geçen politikalardan başlayarak, geçmişteki politika farklılıklarının kanıtlanmasına uygun özellikler üzerine yoğunlaşması... verimli olur."[98] Böylelikle, politik bilimciler onları geliştiren insanlar tarafından üne kavuşturulan mantıksız tipolojilere dayanan "ırklar" üzerine çalışırken, antropologlar da politik toplulukların 'ırk' dediğimiz şeyle ilişkili bir şey olabileceğine karar veriyor.

İ. IRK NEDİR (NE DEĞİLDİR)?-II

Mevcut ırksal sınıflandırmalar belli bir ırkın içeriğinin ne olduğu konusunda kesinlikten ne kadar uzaksa ırkın aldığı biçime gelince o kadar özgündür. Böyle bir özgünlük ırkın yayılmış bir kavram olduğu, "ırkçılığın da ya içkin üstünlüğe ya da farklılıklara gönderme yaptığı" anlayışlarına meydan okur. "Varsayılan bu farklılıklar tamamen fiziksel, entelektüel, dilsel ya da kültürel olabilir."[99] David Goldberg aynı şekilde şunları yazar: "Bütün bu söylediklerim ışığında açık olmalıdır ki, ırk statik, sabit bir kendilik olamaz, aslında ırk sözcüğün hiçbir nesnel anlamında bir kendilik bile değildir. Bana kalırsa ırk terimi kimin kullandığına göre değişir ya da aynı kökten gelen terimler kolektif toplumsal ilişkileri akla getirir."[100] Goldberg ırk kavramının "karmaşık" olduğunu yazar. Irk, muhtemelen bireyin kendini nasıl gördüğüne bakarak, bazen bir şey bazen de başka bir şey olur.[101] Bu son derece inandırıcılıktan uzak bir teorik tutum olduğu kadar, ırkın akademik bir tanımı açısından özgürlük, adalet gibi kavramların tanımından daha az kullanışlıdır.

98. A.g.y., s. 484. Schindler'in makalesi ırksal tiplendirmeleri kullanmakta ısrar eden Kuzey Kutbu antropologlarına karşı tezleri ileri sürer. Ama bu makale ve ona verilen yanıtların daha çarpıcı özelliklerinden biri, alanındaki az sayıda arkeolog ve antropoloğun eserlerinde ırksal tiplemeler kullanıyor olmasına dayanarak, Schindler'in "korkuluklar" dikerek bu uzmanların işine soyunmuş olmasıdır. Bir düzineden fazla yanıttan yalnızca biri ırksal tiplemeleri savunmuştur ve savunması da kayıtlıdır (Kenneth Weiss, "Discussion," *Current Anthropology* 26, 4 [Ağustos/Ekim, 1985], s. 490-91).
99. Goldberg, *Racist Culture* (Cambridge: Blackwell, 1993), s. 56.
100. A.g.y., s. 81.
101. A.g.y., s. 101-3, 86.

Goldberg "Bir Yahudi ne demektir?" diye sorarak ırk, din, etniklik ve milliyet gibi kavramların kaygan yapısını göstermeye gayret ediyor.[102] Ama bütün bu betimlemelerin yapılabilir oluşu bu kavramların olumsal ya da müphem olduğu anlamına gelmez. Oturma odasındaki bir koltuğu düşünün. Bir sigorta temsilcisi, bir iç dekoratör ve üç yaşındaki bir çocuk "Bu nedir?" diye soruyor. Yanıtlar şöyle olur: 1) "Bu yaklaşık 100 dolarlık bir şeydir"; 2) "Bu üzerine titrediğim bir aile yadigârıdır"; 3) "O mu? O bir koltuktur." Goldberg "Bir Yahudi ne demektir?" sorusunun çeşitli yanıtlarının olduğunu söylüyor ve bunun bütün diğerlerinin –ırk, millet, etniklik, din vb.– müphemliğinin bir işlevi olduğunu ileri sürüyor. Bu mantıklı bir çıkarım değildir, tıpkı "fiyat"ın birçok olası yanıttan biri olmasının "fiyat", "aile yadigârı" ve "mobilya" gibi sözcükleri belirsiz sözcükler ya da kavramlar yapmadığı gibi. Bunların her biri farklı bağlamlarda anlamlı, son derece açık birer kavramdır.

Yine, "Bu nedir?" sorusuna verilen belli yanıtların yerini bulup bulmadığı önemlidir. Eğer yanıt "O mu, koridor" olsaydı, soruyu soran yanlış anlaşıldığını, bu yanıtın muhtemelen koltuğa gönderme yapmadığını bilirdi. Öte yandan "aile yadigârı" yanıtı, dekoratörün doğrudan koltuğun arkasındaki komodini sorması durumunda, belli ki hatalıdır. "Koltuk" ve "komodin"in ortak birçok özelliği vardır, ikisi de mobilyadır ama "koltuk" ve "koridor" için aynı şeyi söyleyemeyiz.

Aynı şey 'ırk', 'milliyet', 'etniklik' ve 'din' için de geçerlidir. Irklar ya tek tek milletlere ya da milletler toplamına gönderme yapılarak tayin edilebilir, öyle ki aynı grup hem bir millet hem de bir ırk olarak adlandırılabilir. "Japon" ya da "Asyalı", ırklar olarak da düşünülebilir. Ama hiçbir ırksal betim hem Japonya hem de Asya'nın politik-coğrafi betiminden bağımsız olarak var olamaz. Bu demektir ki, "Japon" fiziksel niteliklerin varlık biçimiyle birlikte düşünülüp düşünülmediğine bağlı olarak milli bir betimleme de olabilir. Bu, Goldberg'in ırksal dışlama sayılan şeylere üstesinden gelinemez bir müphemlik atfetmesine neden olmuştur.[103] Onun ver-

102. A.g.y., s. 101.
103. A.g.y., s. 103.

diği örneğe dönecek olursak, Yahudiler kökensel bir coğrafi alanla birlikte belli *fiziksel farklılıklara* sahip oldukları düşünülen bir halk olduklarında bir ırktır. Burada İncil'de "İsrailoğulları"nın toprakları olarak geçen yer köklerin dayandığı yer sayılır. (Tevrat'taki betimlemenin çevirisi Yahudiler değil, "İsrailoğulları"dır.)[104] Yahudiler, özgün bir politik toplumun üyeleri olarak kavramlaştırıldıklarında bir *millet*tir; onlar soy olarak İsrailoğulları'ndan gelir ama fiziksel olarak öteki gruplardan ayrı olmak zorunda değildirler.[105] Yahudiler İsrail olmayan, kendi "orijinal" milletleri olmayan bir yerde potansiyel bir milli grup olarak düşünüldüklerinde bir *etniklik*tir.[106] Son olarak, Yahudiler kutsal olanla dünyevi olanı belli biçimlerde ayıran bir aidiyet örgütlenmesi olarak betimlendiklerinde *dinsel* bir gruptur. Aynı şekilde, Siyahlar da soylarının geldiği bir toprak parçası, yani Afrika'yla birlikte gelen fiziksel farklılıkları bakımından düşünüldüklerinde bir ırksal gruptur, vb. Beyazlar köklerinin Avrupa'ya dayanmasıyla gelen fiziksel farklılıklara sahip insanlar olarak kavramlaştırıldıklarında ırksal bir gruptur.

Siyahlar etnik bir grup mudur? Jesse Jackson "Siyahlar"ı "Afrikalı-Amerikan" olarak kimliklerine sahip çıkmaya çağırdığında,

104. "Yahudiler" Romalılar tarafından böyle adlandırılmıştır; bu nokta 6. Bölüm'de tartışılacak.

105. İsrailoğulları Mishnaic döneme kadar baba soyludur; bu Talmud'da kayıtlı bir tarihtir: "Bir İsrailli anneden olan oğlun senin oğlun olarak çağrılacak ama kafir bir kadından olan oğlun senin adınla anılmayacak" (*Qiddushin*: 68b. "Patrilineal Descent," *Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, R. J. Werblowsky ve Geoffrey Wigoder, der. [New York ve Oxford: Oxford University Press, 1997]).

106. İnsanların "etnik" yiyecek ya da giyeceklere gönderme yaptıklarında olduğu gibi, "etnikliğin" sıklıkla bir egzotiklik kategorisi olarak deneyimlendiği de doğrudur. Benim vurgulamak istediğim önemli nokta şudur: Bütün bu başvuruların temelindeki referans grupları farklı şeyler değil, politik kurumlar üzerindeki asalak biçimlerdir. Örneğin, Beatnikler 1950'ler ABD'sindeki ana akım karşısında egzotik olan bir alt-kültürün oluşumuna esin kaynağı olmuştur. Ama adları Jack Kerouac'la birlikte anılan topluluk hiçbir zaman bir "etnik" grubun parçası olarak görülmemiştir. 'Punk', 'queer', 'stock car race fans' ve hatta 'neo-Naziler' ABD'deki belli alt-kültürlerdir ama kimse onlara "etnik" sıfatı vermez. Yine, benim aklımdaki sınıflandırma politik toplumun fiili olarak var olmasını gerektirmez, geçmişte var olması ya da gelecekte bir politik toplum olarak var olma arzusu yeterlidir. Kıtalar aynı zamanda politik toplumların bir fonksiyonu oldukları müddetçe, Afrika ya da Asya'ya göre bir "etnik" gönderme benim tanımımla çelişmez. Son örnekte, bu politik toplumu oluşturan bir kıtaya belli milli devletlerin eklenmesidir.

Afrikalı-Amerikalıların ayrı bir etnik grup olmasını istiyordu. Etnik grup başka bir yerde var olan bir milleti çağrıştıran bir halkı anlatır. Afrika bir millet değildir ama bir milletler toplamıdır. Afrikalı-Amerikan etiketinin anlaşılabilir bir kavram olması bile tek başına Afrika'nın bir milleti çağrıştıran bazı politik araçlara sahip olmasıdır. Sayısız Pan-Afrika uzlaşma, örgüt ve anlaşması[107] yalnızca kişinin kabilesiyle değil o bölgeyle soy bağları anlamını mümkün kılacak şekilde politik bir mekân olarak Afrika'yı pekiştiriyor. Bununla birlikte, bu "etnik" etiketini hem mümkün hem de saçma kılan da bu Afrikalı kurumların mevcut milli devletlerin kurumlarıyla bağdaşmaz oluşudur.

J. IRKIN BİÇİMİ VE KUŞAKLARARASI İLİŞKİ

Böylelikle ben Appiah'ın başladığı yerde, babasının evinde nokta koyuyorum. Appiah diyor ki: "Ben Afrika'yı ondan miras aldım."[108] Miras onun annesinin tarafından, "cenaze... müzik... dans ve elbette... aile hayatının mahremiyeti" gibi kabile deneyimlerine hiçbir zaman hakim olamayan Anglo politik kurumlardan korunan bir şeydir.[109] Appiah'ın anlattığına göre, Gana'da "evlilik, miras ve çocuk bakımı, ve bütün bunlar aracılığıyla, servet meselelerinde asli gücü elinde bulunduran" devletin mahkemeleri değil, kabile şefidir."[110] Appiah, bir yanda "Afrikalı" olanla "kabilesel" olanı birleştiren uylaşımsal bilgeliği tekrarlayarak, öte yandan da, "devletin mahkemelerini" Anglo olanla ve mahrem aile hayatını ihlalle bağlantılandırarak, kendi mahrem aile nosyonunu sorunlu hale getiren şeyin bizatihi şefin müdahaleleri olduğu gerçeğini bulandırır. Eğer bizatihi Avrupa ile Afrika arasındaki karşıtlık Appiah'ın Afrika toplumlarının Avrupa toplumlarından daha sevimli, daha içten oldukları iddiasının temelini oluşturuyorsa, öteki ülkeler hakkındaki inanç biçimleriyle karşıtlık içinde yaratılmış olan, Üçüncü Dün-

107. Bkz., Appiah, *In My Father's Home*, s. 180.
108. A.g.y., s. vii.
109. A.g.y., s. 7-8.
110. A.g.y., s. 160.

ya'nın kendi hakkındaki inançlarının yaratılmasında şarkiyatçılığın rolüyle karşılaştırıldığında, bu Afrika kabilelerindeki kuralsızlık hakkında pek bir şey anlatmaz.[111] İnsanların Afrika'daki politik kurumlarda olmayan belli ritüelleri miras aldığı anlayışı bu politik ritüellerin romantikleştirilmesinden başka bir anlam ifade etmez. Appiah Afrikalı olmaktan gurur duyuyor (yazılarını "Kwame" Anthony Appiah adıyla yayımlamaya başladı) ve bu yüzden kendisine kim olduğunu hissettirdiğini düşündüğü pratiklerle övünüyor. Appiah bize kendisinin nasıl Appiah olduğunu anlattığını düşünüyor ama aslında Afrika'yı üreten, ve yeniden üreten, kan bağı kurallarını gösteriyor.

Appiah'a Afrika'yla kişisel bağlarını kazandıran özel aile, bu aile ister şef isterse hükümetin bürokratı tarafından yeniden üretilmiş olsun, özgürlüğe hiç yer bırakmayacak bir şekilde işler; iki durum da, bireyleri en iyi halde meydan okunması zor sinir bozucu kısıtlamalara ve en kötü halde ölümcül olan varlık biçimleri ve deneyimlere çağıran belli rollerin oynandığı politik toplumları ayakta tutar. Soya dayalı millet, etniklik ya da ırk, yalnızca muhtemel bir diğer zarar kaynağı değil, kendi başına zararlıdır. Soy tarafından yaratılan her grup tarihi, nüfuz edilemez dışlamalar biçiminde politik sınıflandırmalar kurar. Irk doğaya ve insanlara milli devletler arasında kararlaştırılan özellikler atfeden bir tarihsel sürecin tepe noktasıdır. ABD'nin ırk tanımlarını hatırlarsak, bu tüm çıplaklığıyla görülür. Kişinin ırkı, "Kore" ya da hepsi de dünyayla doğal, "kökensel" bir ilişki adına kurulmuş, Asya, Avrupa ya da Afrika'yı oluşturan başka milli devletler deneyimi tarafından belirlenir.

Irk kavramı milli devletin belirlenimliliğini olumlamak üzere iş görür; aksi halde milli devlet, Kant'ın öngörüsüne göre, bütün savaşların son bulmasına yol açabilecek demokrasi ve bireysellik ideallerinde çözünebilirdi. Kant, cumhuriyetçi bir anayasanın yalnızca saf halde bir anayasa olduğunu belirttikten sonra, şunları yazar:

> Bu aynı zamanda arzu edilen sonucu da sağlar, yani sürekli barış, ve nedeni de şudur: Eğer (bu anayasal biçim düşünüldüğünde, kaçınılmaz

111. Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978).

olması gerektiği gibi) savaşın olup olmayacağını belirlemek için yurttaşların rızası gerekiyorsa, yurttaşların böylesine tehlikeli bir oyuna girişmeden önce bütün doğacak felaketleri göz önüne almaları gayet doğaldır.

Söz konusu tehlikeler arasında savaşın bedellerini ödemek kadar kendilerinin savaşa katılması da vardır.[112] Kant'ın yanılmasının nedeni, cumhuriyet yurttaşlarının bayrak etrafında sevinç gösterileri yapmaları, insanların büyüklerin paylaşacağı savaş ganimetlerinden küçüklere de damlayacağına inanmaları değil, daha çok, Hegel'in işaret ettiği gibi, bir politik toplumun üyelerinin kendilerini o politik toplumun bekasıyla özdeşleştirmeleri ve dolayısıyla onunla var olmalarıdır. Kişinin ırksal varlık biçimi bu süreçte anahtar bir özellik haline gelmiştir.

Milliyet, zorunlu olduğu kadar uçucu da olan eşiksel bir karşıtlık alanıdır; milliyet daha tutarlı ve yaygın olarak "doğal" olan öteki söylemsel nesnelerden farklıdır. Irk, bu bağlamda, milliyetin billurlaşmasına yardım eder. Irk fikri, Hegel'in monarşik Tanrı'dan medet ummasına benzer bir biçimde sınırların korunmasını haklı çıkararak, belirgin olarak milletin olumsallığı üzerinde yükselir. Hıristiyanlığın "haklı savaşları" gün gelip haklı olarak elde edilmiş köleler getirmeyince, Güney Afrika'nın politik olarak uzak coğrafyası bir "ırk"ı, tikel bir coğrafi yerle birlikte gözlenen ya da hayal ürünü fiziksel özelliklere sahip bir insan tipini belirledi.

Appiah'ın pan-Afrikanizm koşullarında "Biz [Afrikalılar] bir kıtayı ve onun ekolojik sorunlarını paylaşıyoruz..."[113] Bu iddiada bulunurken Appiah aksi halde evrenselci olan bir dünyadaki Afrika tikelliğini keşfetmiyor, tersine "Afrika"yı eşit oranda tikelci ve kan bağı temelli "Avrupa"yla kıyaslıyor çünkü iki kıta da kendi de politik toplumlarının kan bağıyla kurulmuş milli devletler toplamı sayesinde vardır. Bu topoğrafya Appiah'ın eleştirdiği genetikçilerin bize verdiği sınıflandırmalarla aynı güçte kan bağı sınıflandırmala-

112. *Perpetual Peace*, çev. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983), s. 113.
113. *Father's House*, s. 180. Afrika 'felsefe'sinin olabilirliği ve sınırlarına ilişkin diğer tartışmalar için, bkz., Lucius Outlaw, *On Race and Philosophy* (New York ve Londra: Routledge, 1996), özellikle 3 ve 4. bölümler.

rı üretiyor. Beyaz kolonicilerle onların soyundan gelenler de Appiah'ın pan-Afrika projesine dahil midir? Nihayet, Appiah'ın farklılık anlatımı kendisinin ve başkalarının böylesine sıkıntı verici buldukları ırksal kimlikleri daha katı bir biçimde yeniden üreten soy kökleri hikâyelerini terk etmiyor. Dahası böylesi kuşaklararası grup biçimleri 5. Bölüm'de üzerinde durulacak olan hiyerarşik toplumsal cinsel roller gerektiriyor.

V
Telafi edici kan bağı kuralları
Toplumsal cinsiyetin annesi

> *Matrimonium*, anne yani *mater* ile ilgili bir kurumdur. Sözcükte içkin olan fikir şudur: Bir erkek evlilikte, *matrimonium ducere*'de, bir kadın alır, böylece erkek kadınla çocuklara sahip olabilir.[1]
>
> Kitap fuarı sapıklık üzerine mi kurulu? Ben [homoseksüellerin] hiçbir haklarının olduğuna inanmıyorum. Umarım, doğayı tersine çevirdiğimiz ve erkeklerin çocuk doğurduğu bir devir hiç olmaz.[2]

"Anatomik cinsel farklılıkları" erkeklerle kadınlar arasındaki eşitsizliklerin nedeni olarak görmek yerine, bir grubun ötekinin doğurma yetilerini denetim altına aldığı gerçeğiyle, bu özel tür denetimin nasıl bizatihi erkekleri ve kadınları yaratan "cinsel farklılıkları" oluşturduğunu görerek başlasak ne olur? Bu bölüm geçmişteki ve günümüzdeki örnek yasal süreçleri, politik toplumların görünüşte toplumsal cinsiyet karşısında tarafsız aidiyet kurallarının (bu kurallara daimi bir meşruluk kazandırmak için dayandığı) önemli cinsel

1. Susan Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 5.
2. Robert Mugabe, aktaran "Zimbabwe Leader Condemns Homosexuality," *New York Times*, Ağustos 2, 1995, A7.

farklılıkları yarattığı yasal süreçleri belgeliyor.

Toplumsal cinsiyet kazandırılmış kan bağı kurallarının politik toplumların sürmesi açısından önemli oluşu, ABD'de aynı cinslerin evlenmesi konusundaki retorik kadar, Başkan Robert Mugabe'nin histerisinde de kendini gösterir. Bir kitap fuarındaki gay ve lezbiyen standı sapıklığa yol açar. Sapıklığın doğurma rollerini ihlal edişi erkeklerin çocuk doğuracağı fikrine götürür. Ve, ABD politikacılarının retoriğinde göreceğimiz gibi, gaylerin cinsel ilişkilerinin devletin evlilik yasaları tarafından kabul edilebilir hale gelmesi ihtimali yalnızca iğrenç ve ahlâk dışı olmakla kalmaz, bu haliyle politik toplumun çöküşünü de getirecek bir şeydir.

Yasalarda yansıtılan ve keskinleştirilen önceki cinsel farklılıklardan çok, bizatihi anne soyluluğun tanımı kurumun doğurganlıkla ilgili rollerdeki eşitsizliği oluşturduğu, evliliğin kadınlar üzerinde tanınmamış ve ağırlıklı olarak karşılığı ödenmemiş talepler yaratarak, erkeklerin annelere (*mater*) sahip oluşunu garantiye alan bir asimetrik/dengesiz sistem olduğunu akla getirir. Doğrudan toplumsal cinsel rollerin ortaya çıkmasına neden olan şey bazı insanların doğum yaparken, bazılarının yapmaması değildir. Aksine, toplumsal cinsiyet bir politik toplumun kendini yeniden üretirken geliştirdiği çok özgün kurallar aracılığıyla ortaya çıkmış bir şeydir. Onu çocuklar doğursun diye alan erkeklerin kurumuna [anne soyluluğa] tabi, mimlenmiş potansiyel anneler olarak yetişen herkesi etkiler. Belki de bizim cinsiyet olarak algıladığımız şey bu etkilerdir.[3]

Kan bağı biçimleri yere ve zamana göre çeşitlilik göstermekle

3. Butler, cinsiyet de söylemsel olduğundan, 'cinsiyet'i biyolojiyle, 'toplumsal cinsiyet'i de kültürle eşleştirmenin hata olduğunu gösterir. Ne var ki, feminist entelektüellerin yanında genelde de 'cinsiyet' yerine 'toplumsal cinsiyet'in kullanılmaya başlaması bu ikisinin yakın akraba kavramlar olmadığı anlamına gelir. Kendisi de yerinden edilip 'farklılık' haline gelen 'toplumsal cinsiyet' tarafından yerinden edilen 'cinsiyet'in ne olduğu hakkındaki bilincin farklı düzeylerini değerlendiren bir fenomenolojik çerçeve, bu kavramların farklı aile dramalarında sahneye çıkışını sağlayan gerçekleşme uğraklarını yok sayabilir ama yok edemez. Biyoloji (duyu-kesinlik), kültür (algı) ve bu iki uğrağın etkileşimine karşı akademik titizlik kaçınılmaz olarak soruşturulan bütün bu terimleri ortadan kaldırmaktan çok iyileştirir. Post-yapısalcıların kullandığı biçimiyle 'toplumsal cinsiyet' 'cinsiyet'in doğal olarak yaşandığının ama aynı zamanda başka bir şey de olduğunun fark edilmesidir.

birlikte,[4] birçok insan hâlâ kan bağının doğal bir şey olduğuna inanır. Bu açıdan bakıldığında, kan bağı kurallarının en bariz sonucu bu kuralların babaları çocuklarıyla ilişkiye sokmasıdır. Kan bağı kurallarının yokluğunda, biyolojik anneler çocuklarıyla bağlantı içinde olacaktır; kan bağı kuralları biyolojik babaların çocuklarıyla benzer bir "doğal" bağ kurmasını mümkün kılar. Bu varsayımlara göre düşünüldüğünde, üyeliğin "politik" kan bağı kuralları muhtemelen insanın temeldeki bir aile isteğinin basit bir tekrarından başka bir şey olmayacak ve politik toplumdaki açık aidiyet kuralları kan bağı ilkelerini kullanacaktır çünkü bu insanların doğal olarak oldukları/yaptıkları bir şeydir.

Örneğin, Locke cinsler arasındaki arzunun içkin olarak biyolojik ailelerle sonuçlandığını ve bu ailelerin toplamından belli bir noktada (Locke'a göre, baba "kral" olduğunda) "politik" hale gelen bir büyük "toplum" ortaya çıktığını yazar. İşin tuhafı, göründüğü kadarıyla bu doğal aile görüşü Sir Robert Filmer'ın politik toplum görüşünü onaylar ve kan bağı kurallarını politik bir toplumdaki aidiyet kriterleri olarak alan görüşlere karşı tezler ileri sürmek isteyenlerin karşısına bir sorun olarak çıkar. Locke gibi, modern politik toplumlara ilişkin kan bağı modellerine karşı toplum sözleşmesini çıkaranlara göre, politik toplumlar bir kere belli bir büyüklüğe eriştiklerinde yurttaşlık açısından doğumun bir aidiyet kriteri olması eski devirlerden kalma bir kalıntı olarak anlamsız hale gelir. Aile üyeliği için kurallar yurttaşlık kurallarından ayrılır.

Bu görüşler doğal olan aileyle yapay olan politik toplum arasında bir ikilik ima eder. Ailedeki otorite doğal ve anlaşılır bir şeyken devletteki düzenin yapay olduğu (ve her tür otoritenin haklılık nedenine gerek duyduğu) fikrine dayanarak Edward Jenks şunları yazar: "Devlet ailenin ve kan bağına dayanan bütün kurumların tam karşıtıdır."[5] Bu düşünce çizgisi bir politik toplumun aidiyet kurallarının keyfi olduğunu kabul eder ama hâlâ ailelerin doğal olduğunu savunur. Bu görüşe göre, politik toplumlar pekâlâ bazı insanları

4. Kingsley Davis kabaca yirmi kan bağı ihtimali içeren bir şema ortaya koyar. *Human Society* (New York: MacMillan, 1948), s. 414-16.
5. *The State and the Nation* (New York: E. S. Dutton, 1919), s. 153, aktaran Martin Sicker, *The Genesis of the State* (New York: Praeger, 1991), s. 49.

yerli bazılarını ise yabancı olarak tespit etmek için belli kan bağı pratiklerini uygun bulabilir ama böylesi başvurular muhtemelen yanlış ve her halükârda aileleri oluşturan doğal dinamiklerden ayrı olarak görülmek zorundadır.[6] Dolayısıyla, politik toplumu uylaşım mekanı olarak gören yazarlar bile, bir yanda hâlâ aileyi doğal bir şey olarak betimlemeyi sürdürürken, bu politik toplumun aileyi kurma biçimlerini gözden kaçırabiliyor.

A. FEMİNİST AİLE KURAMLARI

Feministler açısından ailenin doğal olup olmadığı tartışması hayati önem taşır çünkü eril roller bu rolleri üstlenenlere aynı düzeydeki dişil rollere göre hemen her zaman daha fazla güç ve statü kazandırır. Avrupa aile hukuku tarihine baktığımızda, kocalar karılarından, oğlan çocukları da kız çocuklarından daha fazla ayrıcalığa sahip olmuştur. Ailenin doğal olup olmadığı tartışmaları aynı zamanda erkek egemenliğinin doğal olup olmadığı tartışmasıdır da. Feministler açısından, erkeklerin evlilik hukukundan gelen avantajları kendi başına erkeklerin (ve dolayısıyla yasaların) araçsallığının kanıtıdır. Evlilik hukukunun bir sınıf olarak kadınlar karşısında bir sınıf olarak erkeklerden yana taraf tutması, bu yoruma göre, erkeklerin çevirdiği dolapları hatta fiziksel egemenliklerini ortaya seriyor olabilir ama nasıl ki Stuart ailesinin İngiliz nüfusunun geriye kalanı karşısında avantajlarının hiçbir "doğal" yanı yoksa, erkeklerin kendilerine ayırdıkları politik avantajlarının da hiçbir "doğal" yanı yoktur.[7] Başlangıç hilesi ya da muzaffer bir ordu çıplak gerçeği, ardından gelen hiyerarşiyi doğal yapmaz.

Evliliğin kimin çıkarına –kadınların mı yoksa erkeklerin mi– hizmet ettiği üzerine bazı tartışmalar yapılmaktadır. Rousseau, ka-

6. Bir diğer yaklaşıma göre, özellikle aileler doğal olduğundan, aynı zamanda kendilerinden gelişen daha büyük birliktelikler de olurlar. Eğer milletler aslında geniş ailelerden başka bir şey değilse, milletler içinde insanların birbirine karşı özel bir yakınlık duyması anlamlıdır çünkü aile denen şey tam da budur; bu 3. Bölüm'de üzerinde durulacak bir düşünce çizgisidir.

7. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (1792; yeniden basım: Londra: Rutland, Everyman's Press, 1985), s. 21-22.

dınların çevirdikleri dolapların asil yabanılları süklüm püklüm kocalara dönüştürdüğünden şikâyet eder; kadınlar için avantajlı olan evlilik erkekleri engeller. Engels de kadının grubun iğfal nesnesi olmaktan çıkıp bir erkeğin mülkü haline gelmesinin avantajlarından bahseder.[8] Bu açıdan bakıldığında, evlilik kadınlar için bir ilerlemedir. Bu teorilerin göremediği şey, yasalar kocalarla karıları açıkça eşit olarak tanımladığında bile, bizatihi kan bağı biçiminin toplumsal cinsel rolleri yaratmasıdır. Doğurganlığı denetim altına alan bir politik toplum biçimi bizatihi doğumu ve dolayısıyla anneleri devlet müdahalesinin nesneleri olarak kurar. Bu nesneleştirme, devleti –anneye karşı bir güç olarak devleti– babaerkil olarak cinselleştirir. Annelik ve babalık sırasıyla kadınları ve erkekleri de beraberinde getirdiğinden, bu ikinciler, cinslere göre belirlenmiş özne konumları, hiyerarşik kan bağı uylaşımları ekseninde gelişir. Aidiyet kurallarını doğum kuralları haline, "doğal" olarak nitelenen bir süreç haline getiren eril yurttaş anne iktidarına el koyar. Hukukla aile arasındaki birebir örtüşme politik olarak oluşturulmuş aileyi doğallaştırır ve aynı zamanda aidiyet kurallarının yapaylığını gözlerden gizler.

Kadınların baskı altına alınmasının bir tarihi olarak evlilik tarihi kesinlikle kuşaklar boyu feminist araştırmacıların çok iyi belgelediği sağlam bir tarihtir. Onların derin görüşleri (daha sonra değinilecek) temelinde bu bölüm, söz konusu evlilik söylemlerinin toplumsal cinsel statü üzerindeki –neyin "eril" ve neyin "dişil" sayılacağı üzerindeki– özgün etkilerine ağırlık vererek başka bir doğrultuda yol alıyor. Halihazırda mevcut cinsiyet/toplumsal cinsiyet farklılıklarının çeşitli statü ilişkileri içinde donduğu fikriyle başlamak yerine, bu bölüm yasaların karı ve kocaya eşit muamele yapar göründüğü zaman bile bizatihi yasaların nasıl toplumsal cinsel varlık biçimleri ortaya çıkardıklarını ele alıyor.

Buradaki ilgi odağımız ABD çünkü ABD, haklı olarak Marx'ın

8. *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (1884; yeniden basım: New York: Pathfinder Press, 1972), s. 85; Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, çev. Donald Cress (1755; yeniden basım: Indianapolis: Hackett, 1992), s. 39.

en "tam gelişmiş politik toplum"un, yani politik aidiyet ve katılım için en az statüye gerek duyan toplumun örneği olarak aldığı ülkedir.[9] ABD'de evliliğin toplumsal cinsiyet üzerindeki etkisini göstermek cinsiyet farklılıklarının eklemlenmesinde evlilik yasaların derinliğini ve yaygınlığını göstermektir. Marx'ın ilgi odağının özel olarak dinsel özgürlük olması ve evliliğin dinsel söylemlerle yakından bağlantılı oluşu onun ABD analizlerine dönüşü de özellikle anlamlı kılıyor.

B. MODERN EVLİLİK HUKUKUNUN DEVLETİ

Reform dönemindeki politika-öncesi aile nosyonu, evlilikle devlet arasındaki ilişkiler hakkındaki liberal ve radikal görüşler üzerinde etkisini yitirmiş değildir. Ama ilginç olan bu aile görüşünü kurumlaştırmak için, Luther ve yandaşlarının reddeder göründükleri karı-koca ilişkisini politikleştiren devletin kendisi olmuştur. Elbette durum gösterildiği kadar yalın olmamıştır. Luther bazen tutarsızlığa düşme pahasına Kilise ve devletin ayrıcalıkları karşısında ana-babaların ayrıcalıklarını savunacaktır ama aynı zamanda Kilise'nin ayrıcalıkları karşısında devletin hakkını da verecektir.[10] Bu paradokslar, modern dönemde ekonomik ya da diğer toplumsal ilişkilerin yasal ilişkiler tarafından kısıtlanmayabileceği, hatta derinden etkilenmeyebileceği yolundaki iddialara temel oluşturacak bir makale olan, Marx'ın 1843 tarihli "Yahudi Sorunu"nda kendini belli eder.[11] Bazı feminist yazarlar bu makaleyi yasal olarak belirlenmiş eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının erkeklerin kadınlar üzerinde tahakküm kurduğu bir toplumsal düzeni yıkmayacağını göstermek için kullanmıştır. Foucault'nun iktidarın bir egemenden kaynakla-

9. 'Marx, "On the Jewish Question," *The Marx-Engels Reader,* der., Robert Tucker (New York: W. W. Norton, 1978), s. 30. Marx bunu yazarken cinsel rolleri düşünüyor olamazdı. O zaman kadınların ancak çok küçük bir kısmı oy kullanabiliyor ya da yönetici bir konuma gelebiliyordu; bu ABD'yi "tam gelişmiş" olarak nitelemesine önemli bir kayıt konulmasını gerektiren bir gerçektir.
10. Bu 6. Bölüm'de tartışılıyor.
11. "On the Jewish Question," Tucker, der., *The Marx-Engels Reader,* 2. baskı, s. 26-52.

nan değil kenarda yeniden üretilen bir şey olduğu yolundaki görüşlerini inceden inceye işleyen bazı feministler de görünüşte devletçi olmayan bu deneyimler üzerinde odaklanarak kadınların perspektifini ve faaliyetini genişletmeye gayret ediyor. Örneğin, Kathy Davis ve Sue Fisher *Negotiating at the Margins* adlı çalışmalarına üzerinde duracakları konuyu açıklayarak giriş yaparlar:

> İktidar ve direnişin, neredeyse hep toplumsal ve simgesel düzenlerin kenarında konumlanmış kadınlar tarafından müzakere edilme zemini olan söylemsel mikro-pratikler. Bu kenar, kadınların iktidar pratiklerinin sınırlarını işaret ettiği kadar feminist teorileştirme açısından da verimli mekânlar sunar. Kadınlar en sıradan olandan en kahramanca olana kadar bütün mücadelelerini buralarda verir.[12]

Evlilik hukuku gibi devlet müdahaleleri, yine de toplumsal cinsel varlık biçimleri ve devletin yeniden üretilmesi bakımından önemini korur. Anne ve babanın en belirgin "kültürel" ya da "doğal" rollerinin anlamları hâlâ devlet tarafından ve devlet aracılığıyla, oluşturulur.

Başka düşünürler evlilik ve liberal teorinin tutarsızlığını[13] ya da erkekler için eşitlikçi bir kamusal alan kurulurken kadınlar için hiyerarşik bir özel alanın kurulması gerekliliğinin mantıksızlığını[14] göstermiştir ama bizim argümanımız şudur: Evlilik, *devletin "koca" ya da "karı" görevlerini belirleyip cinslere göre koşullar koy-*

12. *Negotiating at the Margins: The Gendered Discourses of Power and Resistance* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1993), s. 13.

13. Sara Ketchum, "Liberalism and Marriage Law," *Feminism and Philosophy,* der. Mary Vetterling-Brogin, Frederick Elliston, Jane English (New York: Rowman and Littlefield, 1977), s. 264-76; J. S. Mill, *The Subjection of Women* (1869; yeniden basım: Rutland, Vermont: Everyman's Library, 1985), özellikle ikinci bölüm; Susan Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989); Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988), özellikle "Feminism and the Marriage Contract," bölüm 6; Mary Shanley, "Marital Slavery and Friendship: J. S. Mill's, *The Subjection of Women," Feminist Interpretations and Political Theory,* der. Carole Pateman ve Mary Shanley (Cambridge: Polity Press, 1991); Mary Wollstonecraft, A *Vindication of the Rights of Woman,* s. 164-80.

14. Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), özellikle sekizinci bölüm; Katherine O'Donovan, *Sexual Divisions in the Law* (Londra: Weidenfield and Nicolson, 1985).

muyor göründüğü durumlarda bile, tam gelişmiş politik devlet ve yurttaşlarına toplumsal cinsel roller biçer.[15] Kısaca, toplumsal cinsel ayrımlar hukukun birçok dalında silinmiş[16] ve devletin çok açık olarak babaerkil olduğu zamanlara kıyasla evliliği düzenleyen açıktan ayrımcı çok az yasa kalmış olmakla birlikte, evlilik hâlâ politik statü rolleri yaratır.[17]

Marx'ın tam gelişmiş liberal devletin bütün politik statü ilişkilerini ortadan kaldırmış devlet olduğu tespiti hatalıdır.[18] Modern devlet "çapulcu", "şövalye", "lord", "serf" ve "piyon" gibi statüleri ortadan kaldırmıştır ama yasal bir statü ilişkisi olduğu yerde duruyor: Bunun adı "karı" ve "koca" arasındaki evlilik ilişkisidir.[19] "Ko-

15. Evliliğin toplumsal cinsel, sömürücü özelliklerine ilişkin daha eski tarihli anlatımlar, özellikle ırza geçme muafiyet yasalarının olduğu devletlerde, hâlâ anlamlıdır. Eşitliksiz bir kurum olarak evliliğin tarihi için, bkz., Engels, *Origin of the Family, Private Property, and the State;* Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1986); Mary Shanley, *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England, 1850-1895* (Princeton: Princeton University Press, 1984); Carol Smart, *The Ties that Bind: Law, Marriage and the Reproduction of Patriarchal Relations* (Londra, Boston ve Melbourne: Routledge, Kegan, Paul, 1984).

16. "Hukuk" derken yalnızca devlet eylemi ve kısıtlamaları alanını özetleyen yazılı belgelerin yorumunu kastediyorum. Hukuk devletin ne yapabileceğini ve "halkın" ya da bireylerin ne yapamayacağını bildiren şeydir. Ben hukukun, çoğulcular kadar Foucaultcuların da yaptığı liberal devlet analizlerinde bazen atlanan bir özelliğini, kurucu özelliğini vurgulamak için bu tanımı yapıyorum; bkz., Alan Hunt, *Explorations in Law and Society: Toward a Constitutive Theory of Law* (New York, Londra: Routledge, 1993), özellikle "Foucault's Expulsion of Law: Toward a Retrieval" ve "Law as a Constitutive Mode of Regulation."

17. "Hetero-normatiflik" denen şeyin başka eleştirmenleri cinselliğin kuruluşunda devlet müdahalelerinin sürekliliğine dikkat çekmiştir. Daha önce değinmediğim çalışmalardan bazıları şunlardır: Richard Collier, *Masculinity, the Law, and the Family* (Londra ve New York: Routledge, 1995); Lisa Duggan, "Queering the State," *Social Text* 39 (Yaz, 1994), s. 1-14; David Evans, *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities* (Londra, New York: Routledge, 1993); Janet Halley, "The Construction of Heterosexuality," *Fear of a Queer Planet,* der. Michael Warner (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), s. 82-104; Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," *Pleasure/Danger: Exploring Female Sexuality,* der. Carole Vance (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984), s. 267-319; Jacqueline Stevens, "Leviticus in America: On the Politics of Sex Crimes," *Journal of Political Philosophy* 1 (2), (Haziran, 1993), s. 105-36.

18. Marx, "On the Jewish Question," s. 33.

19. Evliliğe devletin ilgisi on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki *Maynard v. Hill,* 125 U.S. 190 (1888) davasında belirtilmiştir. Bu davanın sık sık alıntı yapılan kararı-

ca" unvanını alan babalar, şayet evliliğin getirdiği ayrımlar olmasaydı sahip olamayacakları ayrıcalıklar kazanır. Evlilik yoluyla "politik olan"a (koca-babalar) "doğal olan" (anneler) üzerinde yasal ayrıcalık tanıyarak, devlet ana-babalık rollerine hiyerarşik bir biçim verir. Yasal evli çift tanımına uyan insanlara çok büyük miktardaki politik ve ekonomik destek verilir. Çoğu desteğin kaynağı, bu çift tanımını vergi iadelerinden tutun sosyal güvenlik yardımları ve yurttaşlık kriterlerine kadar uzanan bağlamlarda uygulayan devletin kendisidir. Devlet evli çifte başka hiçbir ikiliye ya da bireye verilmeyen ayrıcalıklar tanır.

Bununla birlikte, ABD'deki aile hukuku çok değil 30 yıl öncesine göre kadınlara karşı çok daha az ayrımcıdır. Aslında, istisnaları bu kadar çok aydınlatıcı kılan şey yasal evlilik ilişkisinin büyük oranda eşitlikçi yapısıdır. Özel olarak, ABD'deki mahkeme kararları çok az istisnalarla doğa, İncil ve kadın bedenlerinin devletten izinli kocaların kontrol edeceği çocuklar doğurduğu özel bir kan bağı biçimi adına, kocanın bir "erkek" ve karının da bir "kadın" olması gerektiğinde ısrarını sürdürüyor.

Mahkeme kararları evlilik analizi için hayati önem taşır çünkü devlet söz konusu olduğu müddetçe evliliği oluşturan yasalardır. Yani, devlet kendisinden önce var olan evlilik normlarını pasif bir biçimde yansıtmaz ya da düzenlemez. Çoğu öteki yasanın aksine evlilik yasaları, dil felsefecisi J. L. Austin'in tanımladığı anlamda, "performatif"tir. Austin, kişi "salt bir şey *söylemek* yerine bir şey *yaptığı*" zaman söylediklerinin performatif olduğunu yazar. Austin'in buna verdiği ilk örnek evlilik törenidir: "Örneğin, diyelim ki, bir evlilik töreninde ben, öteki insanlar gibi, (bu kadını yasal eşim

---

na göre, evlilik "sürdürülmesi kamuyu çok yakından ilgilendiren bir kurumdur çünkü evlilik aile ve toplumun temelini oluşturur; aile olmaksızın ne uygarlık ne de ilerleme olacaktır." (211) Evlilik "özel bir anlaşma sonucu olduğu kadar kamusal düzenleme sonucudur" (*Noel v. Ewing* 9 Indiana 37 [1857] davasından alıntı). Devletin pasif olarak geçerlilik kazandırdığı öteki sözleşmelerin aksine, devlet evlilikle ilgili "kamusal düzenleme" yoluyla koca ve karı statülerini aktif olarak yaratır. Daha yakın tarihli anayasa hukuku evliliği bir "hak" olduğu kadar bir statü olarak da görür; bkz., *Loving v. Virginia* 33 U.S. 1 (1967); *Zablocki v. Redbail* 434 U.S. 374 (1977).

olarak almayı kabul) ediyorum."[20] Performatifler bağlam uygun olmadığında "ateş almayabilir", örneğin, eğer birisi "odanın tam ortasına dikilip herkesin duyacağı bir sesle karısına 'seni boşuyorum' derse bu işlem geçerli olmayacaktır... en azından bu ve benzeri ülkelerde."[21] Austin'in verdiği örnekler arasından yalnızca evlilikte beyanın kabul edilebilir olması için özel bir yasal bağlam gerekir.

Hukuk düzenlediği öteki eylemlilikler açısından kesinlikle aynı şekilde belirleyici değildir. Saatte 90 mil sürat yapmak ya da dokuz yaşındaki bir çocuğun bira satın alması mümkündür ama yasa dışıdır. Ama devletin yasal düzenlemelerinin kabul ettiğinden başka bir biçimde evlenmek mümkün değildir. Neyin "saatte 90 kilometre hız" ya da "dokuz yaş" sayıldığını görmek için kimse yasalara bakmaz. Evlilik yasalarını çoğu öteki yasadan ayıran bir başka özellik devletin bu pratiği tanımlarken takındığı tutumdur. Bir yasa maddesinin ya da mahkeme kararının sözlüklere bağlı kalması ve ilgili özgün kavramların oldukça resmi tanımlarını vermesi çok alışılmış bir durumdur. Evlilik tanımları söz konusu olduğunda ise garip bir durum ortaya çıkar: Mahkemeler gayet bilinçli ve emin bir biçimde evliliği kendi yetki alanlarına giren bir şey olarak tanımlar çünkü evlilik yalnızca devletin son tahlilde tanımlamaya muktedir olduğu bir pratiktir ve mahkemeler bu ilkeyi tekrar eder. Yasama kendi müdahalelerini yerinde ve doğru görür ve, devletin muhafızı olarak, neyin evlilik sayılacağına karar verebilmesiyle bir epistemolojik tutum takınır.

C. "YAHUDİ SORUNU ÜZERİNE"

Marx, Hegelci filozof Bruno Bauer'in Yahudilerin (Alman yurttaşlar yerine) Yahudi yurttaşlar olarak politik tanınmasının Museviliği güçlendireceği ve laik devleti zayıflatacağına ilişkin endişelerini eleştirir.[22] Bauer yurttaş olmalarının Yahudiler için iyi olacağını

20. "Performative Utterances," *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961).
21. A.g.y., s. 225.
22. "Die Jodenfrage" (Braunschweig, 1843). Daktilo yazısı bir İngilizce çevirisi:

ama Museviliklerinin kesinlikle kendi özel meseleleri olması gerektiğini düşünür. Herkes politik haklara sahip olmalıdır ama Alman devleti yalnızca "Almanlar"ı tanımalıdır, "Yahudiler"i değil. Marx şöyle yazar: "Bauer, bir yanda, bir yurttaş olarak kurtuluşu için Yahudilerin Museviliği reddetmesini ister. Ama öte yanda, bunun mantıksal bir sonucu olarak, dinin politik reddi bütün dinin reddidir."[23] Bauer şöyle mantık yürütür: Eğer devlet kendisini dinden ayırırsa din silinip gider ve dolayısıyla "Yahudiler" ve "Hıristiyanlar" ve aralarındaki çatışmalar ortadan kalkar, yerini evrensel, ahenkli bir "yurttaşlar", sonra da "insanlar" toplumu alır.

Marx, ABD'nin devleti dini pratiklerden ayırmak için her şeyi yaptığını ama yine de hiçbir ülkede bu kadar çok dindar ve tarikat olmadığı söyleyerek, bu fikre karşı çıkmıştı:

> ABD'de, ne devlet dini vardır, ne bir din çoğunluğun dini olarak ilan edilmiştir ne de bir din öbürleri üzerinde egemenlik kurmuştur. Devlet bütün dinlere uzak durur... Ama yine de "ABD'de dinsiz birinin dürüst bir insan olabileceğine kimse inanmaz.' Beamont, Tocqueville ve İngiliz [Thomas] Hamilton'ın hep birlikte bizi temin ettikleri gibi, Kuzey Amerika her şeyden önce bir dindarlar ülkesidir.[24]

Kuşkusuz devletin dini ilgi alanının dışına çıkarması dinin popüler ifadelerinde bir düşüş anlamına gelmeyebilir.

Marx'a göre, hukuk gündelik hayatta fark edilmeden işleyen eşitlik koşulları sağlayabilir. Marx bunu birbiriyle ilişki içinde var olan iki alanı anlatarak gösterir: *politik toplum* (devlet ve yasalarıyla oluşturulan ilişkiler) ve *sivil toplum* (bütün öteki ilişkiler). Marx politik toplumla sivil toplumun özerk olarak var olamayacaklarını savunur. Sivil toplum Locke'un "doğa durumu" dediği şey değildir. Tersine, politik toplum ve sivil toplum birbirine gerek duyar. "Po-

---

The Jewish Problem, çev. Helen Lederer (Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1958). Bu makalenin geçmişiyle ilgili ilginç bir tartışma için, bkz., Enzo Traverso, *The Marxists and the Jewish Question: The History of a Debate, 1842-1943*, çev. Bernard Gibbons (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1990).

23. Marx, "On the Jewish Question," s. 29.

24. A.g.y., s. 31, aktaran Gustave de Beaumont, *Marie ou L'esclavage aux Etats– Unis Bruxelles* (Bruxelles, 1835), s. 217.

litik olmayan" olarak tanımlanan bütün toplumsal ilişkiler devlet tarafından yaratılır. Örneğin, kişinin dininin gereklerini yerine getirme "hakkı" devlet birimleri (Yüksek Mahkeme) tarafından yorumlanan yasal bir belgeyle (ABD'de, Anayasa) oluşmuştur. Evlilik yasaları yoluyla devlet tarafından kurulan karı koca ilişkisi devletin yasalar yoluyla görünüşte "kamusal" alanın dışında olan bir "özel" ilişkiler alanını yaratmasına bir başka örnektir.

Bu hakların dayanağı ne İncil ne de politika öncesi görünen başka bir duygudur. Haklar dinsel tercih ve bireylerin mutluluğu arasındaki inandırıcı bir faydacı anlaşmanın sonucu değildir, tersine biz dinin bir hak olduğunu biliyoruz çünkü Marx bize Fransız cumhuriyetçi "İnsan Hakları Beyannamesi"nin 1791 ve 1793 tarihli versiyonlarını ve on sekizinci yüzyılda Pennsylvania ve New Hampshire[25] eyaletlerinin anayasalarındaki maddeleri gösterebilir. Marx politik haklar ve özgürlükler söyleminin hakiki bir özgürlüğe işaret etmediğini belirtir. Bu ancak ve ancak "insanın kurtuluşu"nda görülebilir, politik ya da sivil toplumda değil: "*Politik* bakımdan dinden kurtulmak nihai ve tam anlamda dinden kurtulmak değildir çünkü politik kurtuluş insan kurtuluşunun nihai ve mutlak biçimi değildir."[26] Devletin neyin bir hak ya da neyin bir özgürlük olduğunu ilan etmesi o özgürlüğü olumsal ve yanılsamalı kılar. Gerçek insan kurtuluşunun mümkün hale gelmesi için sivil toplum/politik toplum ayrımının –kişinin eşit olarak yasal statüsü ve kişinin ezilen olarak gündelik deneyimleri arasındaki farkın– ortadan kaldırılması gerekir.

Sivil toplumda dinsel tarikatların başarısı kapitalizm koşullarında sivil toplumda baskıcı ekonomik ilişkilerin gelişip serpilmesi ihtimaline ışık tutar. Bir liberal devlet "kapitalist" ve "proletarya" diye özgün emek biçimleri buyurmaz ama sivil toplumda sömürücü kapitalist ilişkilerin dinamikleri egemendir. İşçi sadakat yemini gereği açısından sermaye birikiminin devrelerine serften (feodal birikimin emek kalıplarına bağlı, statüsü devlet/toprak sahibi tarafından tayin edilen serf'ten) daha az bağlı değildir. Genel oy ve dola-

25. A.g.y., s. 41-42.
26. A.g.y., s. 32.

yısıyla politik toplumda eşitlik sivil toplum açısından bir sonuç doğurmaz. Herkes yurttaş olabilir ama kapitalist olamaz, der Marx.

D. EVLİLİK SORUNU ÜZERİNE

Modern, liberal devlet ve yasaları toplumsal cinslere karşı tarafsız görünür. Yasalar kimin sermaye biriktirebileceğini belirtmediği gibi ev işlerini de kimin yapması gerektiğini belirtmez. Bununla birlikte, toplumumuzda erkekler kadınlardan daha çok güç ve yetki sahibidir. Bu nasıl ortaya çıkmıştır? Kürtaj hakkı üzerine yazdığı bir makalede Wendy Brown bunu açıklamak için Marx'tan yararlanır: "Kadınların politik kurtuluşu (oy hakkı, eşit haklar, vs.) tıpkı 'dinden politik özgürleşmenin dinin var oluşu gerçeğini değiştirmediği' gibi üreme ilişkilerindeki cinsiyetçilik gerçeğini değiştirmez."[27] Benzer bir biçimde, Catharine MacKinnon, liberal devletin görünürdeki toplumsal cinsel tarafsızlığının sivil toplumdaki hiyerarşilere hizmet ettiğini yazar: "Sivil toplum, kadınların ayrıksı olarak tali konuma düşürüldüğü ve güçten yoksun bırakıldığı alan, yasal teminatların erişemeyeceği kadar uzakta durur. Kadınlar, yasadan önce, devletin yaptırımları olmaksızın, toplumsal olarak, genellikle mahrem ilişkiler bağlamında ezilir."[28] Brown'ın ve MacKinnon'ın tespitleri anlamlı görünüyor çünkü ABD'de kadınlar erkeklerle aynı bireysel politik haklara sahip. Bu haklardan bazıları 1920'lerde toplumsal cinsel eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının ilk adımı olarak görülen haklardır. Ama hâlâ kadınlar, özellikle aile ve piyasa gibi "özel" alanlarda, çeşitli şiddet, sömürü ve ayrımcılık biçimlerinden mustariptir.

Yukarıdaki analizin sorunu kısmen, sivil toplumun *homo sapiens*'in ilk örnekleri çamurdan ayağa dikildiği günden beri mevcut bir özel alan olmamasıdır; bu genellikle Marx'tan yararlanan bir-

27. "Reproductive Freedom and the Right of Privacy," *Families, Politics, and Public Policy: A Dialogue on Women and the State*, der. Irene Diamond, (New York ve Londra: Longman, 1983), s. 327, Marx, "On the Jewish Question," s. 31'den alıntı.
28. *Toward a Feminist Theory of the State*, s. 165.

çok kişinin yazılarında üzerinde durulmayan bir noktadır. Yasama söylemi, kadınları yasa-öncesi bir boşlukta kendi haline bırakmak yerine belli eylemleri "özel" eylem olarak kurar. Yani, hukuk aracılığıyla devlet cinsel ve başka türden şiddete izin verilen bir özel alan yaratır. Geçmişte erkekler karılarını dövmenin bedelini ödememişse bunun nedeni genellikle devletin belli ev içi şiddet biçimlerine hoşgörü göstermiş olmasıdır. Evlilik yasaları bunu özellikle gösteriyor: Britanya teamül hukuku [common law] karı-dövmeyi görmezlik etmez, sadece "makul bir sınır" koyar;[29] evlilikte ırza geçme muafiyetleri evlilikte ırza geçmeyi görmezlik etmez, sadece devletin bu şiddet biçimini açıkça korumasını *gerekli* kılar. Sir Matthew Hale yazıyor:

> Koca kendisi tarafından yapılmak kaydıyla yasal karısının ırzına geçmekle suçlanamaz çünkü karşılıklı evlilik akti ve paktı gereği kadın kendisini kocasına vermiştir ki, bu yokmuş gibi davranamaz.[30]

Bu erkeklerin kadınlara karşı güç kullanmasının pasif bir onaylanması değildir; bu koca olan ve karılarına karşı kuvvet kullanan erkeklerin devletin cezasından muaf tutulmasıdır.

---

29. William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England,* 8. baskı (Oxford, 1775), s. 141 45, aktaran Henry Kelly, *"Rule of Thumb* and the Folklore of the Husband's Stick," *Journal of Legal Education,* 44 (Eylül, 1994), s. 351-52. Bazı feminist teorisyenler, common law'ın sopa kocanın başparmağından kalın olmadığı müddetçe karısını dövmesine izin verdiğini ileri sürmüştür. Ne ki, bu yasal "başparmak kuralı"nın orijini daha karışıktır. Kelly'ye göre, bu kural ilk kez böyle bir karar alan yargıcı alaya almak için çizilen bir on sekizinci yüzyıl karikatürüyle popüler hale gelmiştir. Ne var ki, Amerikan mahkemeleri bu ifadeyi common law'a dayanan bir şey olarak (yanlış) aldılar ve bu "öncül"ü onayladılar ya da tersine çevirdiler (agy). Bkz., ayrıca Ann Jones, *Next Time She'll be Dead* (Boston: Beacon Press, 1994), Susan Schechter, *Women and Male Violence* (Boston: South End Press, 1982).

30. 1 M. Hale, *Historia Placitorum Coronas* 628, 629, aktaran Sandra Ryder ve Sheryl Kuzmenka, "Legal Rape: The Marital Rape Exemption," *John Marshall Law Review* 24 (Kış, 1991), s. 394-95; ayrıca bkz., O'Donovan, "Sexual Divisions," s. 119-45; ve Robin West, "Equality Theory, Marital Rape, and the Promise of the Fourteenth Amendment," *Florida Law Review* 42 (1990), s. 45-79. Bu alanda hukuksal düzenlemelere ilişkin Aryeh Nejer şunları söyler: "Hukuk bu meselede tarafsız olamaz. Ya ırzına geçilen mağduru ya da ırz düşmanını koruyacaktır. Eğer hukuk kocaları ırza geçme suçundan muaf tutarsa, karılarının ırzına geçen kocaları bağışlıyor demektir", aktaran Ryder ve Kuzmenka, s. 419.

Evlilik ilişkisi aynı zamanda kamusallık, yani politik olarak ilgili varlık biçimleri de yaratır: "Evliliğin genelde bir özel karar alma alanı olduğu düşünülür ama... evlilik kurumu kamusal bir kurum ve kamu politikalarının yapıtaşıdır ve öyle olmuştur."[31] Modern devlet evliliği Atina devletinden daha çok kendi haline bırakamaz:

> Hatta evlilik kurumu ve modern devletin birbirinin kurucusu oldukları bile söylenebilir. (Yasal) evlilik devletin otoritesi olmaksızın var olmadığı gibi, devletin varoluşunu kanıtlamak için –egemenliğini ve halk üzerindeki kudretini ilan etmesi için– kullanabildiği belli başlı araçlardan biri evlilik üzerindeki otoritesidir.[32]

Bu ilk bakışta tuhaf bir önerme gibi görünebilir. Muhtemelen devlet herhangi bir yasayı hayata geçirdiği her zaman egemenliğini ilan eder. Benzer bir şekilde, hukuk evlilikle ilgili tek kurum da değildir. Örneğin, ekonomi, din ve bilim söylemleri de evlilik üzerine önermeler ortaya koyduklarında "varoluşlarını kanıtlıyor" olabilirler. Gelgelelim, yasamanın evlilikle ilişkisi öteki düzenleyici pratiklerle olan ilişkisinden son derece önemli bir alanda ayrılır: Bu ilişkinin devletin yurttaşlarının yaratılmasında kullanılması. Evlilik, eskiden olduğu gibi şimdi de, üç şekilde devleti yeniden üretir. İlkin, evlilik bazı çocukları yurttaş bazılarını da yabancılar haline getiren *meşruiyeti* sağlar. İkincisi, evlilik o devletin ötekiler karşısında tikelliğini tanımlayan bir kan bağı ilişkileri *biçimidir*. Üçüncüsü ise, evlilik tam yurttaşlığın ölçütüdür. Evliliğin belirlediği belli bir kan bağı yapısına –vergi yasası, sağlık ve refah politikaları, eğitim politikası ve göçmen yasalarında– yasal ayrıcalıklar tanınması evli çifti eksiksiz politik haklara layık nihai birim haline getirir. Nancy Cott evliliğin, modern devletin kurucu unsuru olduğu kadar, ırk ilişkilerinin ve dinsel bağlılığın düzenlenmesinde ne kadar hayati bir rol oynadığını gösteriyor. Ama basitçe devletin üyeliği

31. "Giving Character to Our Whole Civil Polity: Marriage and the Public Order in the Late Nineteenth Century," *United States History as Women's History: New Feminist Essays*, der. Linda Kerber, Alice Kessler-Harris, Kathryn Sklar (Chapel Hill ve Londra: North Carolina University Press, 1995), s. 107.
32. Cott, "Giving Character," s. 109.

tayin etme amacıyla kan bağı kurallarını kullandığı sonucuna varmak yerine, Cott evliliğin cinsel roller üzerindeki etkisini vurguluyor: "Heteroseksüel evlilik, kamusal otoriteyle toplumsal cinsel oluşum arasındaki en doğrudan bağlantıdır."[33]

Evlilik yasaları on dokuzuncu yüzyılda eşitsizlikler yaratmış olabilir ama şimdi durum farklıdır. Hukuktaki toplumsal cinsel tarafsızlık artık bir norm haline geliyor sanki; "koca" ve "karı" gibi statü rollerinin beraberinde getirdiği açık eşitsizliklerin çoğu artık mevcut değil. Çoğu devlet mülk sahipliği, boşanma, nafaka ve zina konularında toplumsal cinsiyete özgü bir dil kullanmaz. Evlilikteki zina muafiyetleri en azından on dokuz devlette iptal edilmiştir.[34]

> 1970'ler boyunca çoğu devlette yasaları toplumsal cinsiyet karşısında tarafsız hale getirme yönünde başarılı çabalar yürütüldü. Böylesi kampanyalar, cinselleşmiş kuralların bir norm haline gelmiş olduğu aile hukuku alanında özellikle önemliydi. Hukuk reformuyla ilgilenen feministler kuralların cinsellikten arındırılması hamlesini, böylesi kuralların gerçekte (velayet davalarına karar verirken anne tercihine bakılması örneğinde olduğu gibi) kadınlar için tartışmalı bir avantajın ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanabileceğini kabul ettiklerinde bile, sembolik bir zorunluluk olarak değerlendirdiler.[35]

Bu yönelimler akla devletin evliliği düzenleme işinden vazgeçebileceğini getiriyor. Devletin evlilik düzenlemesi şimdi politik değil, salt çözümcü bir ilgi meselesi gibi görünüyor çünkü evlilik karı koca arasında iktidar dinamiklerinin yokluğunu ima ediyor. Bu alan-

33. A.g.y., s. 121.
34. Ryder ve Kuzmenka, "Legal Rape," s. 417.
35. Martha Fineman, *The Illusion of Equality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), s. 80. Daha yakın tarihli bir çalışmasında Fineman evliliğin "kutsal" niteliğini kabul eder ama bunu "doğal" çekirdek aile görüşünün karşıtı değil, bir uzantısı olarak alır. Fineman böylelikle "doğal" aileye meydan okuyuşların, bu bölümde savunulduğu gibi, mahkemeler ve devletten değil feministlerden geldiğini düşünür. Fineman iki politik reform önerir. Birincisi "yasal bir kategori olarak evliliğin ortadan kaldırılması"dır; ikincisi ise "Anne/Çocuk ikilisi"ne "devlet tarafından özel, tercihli bir muameleye hak kazanmış... aileye bakanlar" ayrıcalığı tanımaktır. Fineman bir kayıt ekler: "Erkekler Anne olabilir ve olmalıdır" ve Çocuk "kaçınılmaz bağımlılığın bütün biçimlerine tahammül eder" (*The Neutered Mother, the Sexual Family, and Other Twentieth Century Tragedies* [New York, Londra: Routledge, 1995]), s. 146-47; 155; 172-73, note 36; 228; 230-31; 234-35.

da devletin eylemlerinin sonuçları sanki neredeyse göz ardı edilebilecek kadar küçüktür. Devletin evliliğe ilgisi sanki tarih dışı, cins ayrımcılığıyla pek alakası olmayan ve devletin duygusallığına –hatta çağdışı kalmış pratikten rahatsızlık duyduğuna– ilişkin bir şeyler anlatan bir nostalji gösterisidir. Bu yönelim bir noktada devletin artık etkisi kalmamış geleneklerin içi boş yankılarına kulak asmayacağı ve evliliği düzenleme işine kalkışmayacağı izlenimi veriyor.

Cott'un devletle eşleştirdiği toplumsal cinsel dinamik aslına bakarsanız kadınlara zarar vermiyor sanki. Bu dinamik –eksiksiz politik haklar anlamında– tekeşli olmayan birlikteliklerini devletin tanımasını isteyen, hem erkek hem de kadın, insanlar için bir dezavantaj oluşturuyor. Muhtemel çokeşliler ayrıma tabi tutuluyor. Statü kuralları Beyaz olmayan kadınları, ve kuşkusuz erkekleri de, marjinalleştiriyor ve böylelikle yurttaşlık için aranan doğum ve evlilik kriterlerinin ırkçı, milliyetçi dışlama mekanizmaları yoluyla yeniden üretilen Beyaz ayrıcalıklardan mahrum ediyor. Evlilik dolaylı yollarla Siyah, Latin ve Asyalı kadınların canını acıtıyor ama sanki bunu onlar kadın olduğu için değil aşağı bir varlık biçimi oluşturan "azınlık"lara dahil oldukları için yapıyor. ABD'de iş ve öteki fırsatlarla kaynaklara erişmenin önünde yasal engellerin yokluğu demek değildir ki, bu ırksal nitelikli eşitsizlik artık kültürel ya da sadece geçmişten beri birikmiş dezavantajların bir ifadesidir. Beyaz olmayanları tarihsel olarak ikinci sınıf bireylerle bir tutan politik anlayış "onları" istisna, öteki olarak konumlandırır. "Onlar" eskiden oy hakkından yoksundu, şimdi haklarının oluşu ise mal mülke değil onları sistemin içine alan başka birine bağlıdır. Bu anlamda farklılığın politik damgasını kazımanın imkânı yoktur. Sararıp solabilir ama her zaman oradadır. Eşlerin cinsiyet temelli rollerinden bariz olarak etkilenen bir başka grup aynı cinsle ilişkiye girenlerdir. Aynı cinsten çiftler işsizlik ve diğer sosyal güvenlik yardımları, evliliğin "mahremiyeti" (mahkemeler evlenmemiş çiftlere göre evli çiftlerin Anayasa'nın dördüncü ve beşinci maddelerindeki yardımlardan daha çok yararlanmasına karar veriyor), daha elverişli göç statüsü ve evli çiftlerin kullandığı birçok başka "hak"tan yararlanamaz.

Bütün bunların anlamı şudur: Evlilik, ikisi de yasa karşısında eşit muamele gördüğü müddetçe, erkekler olarak kocalar ve kadınlar olarak karılar arasındaki bir ilişki olarak tasarlandığında baskı gören tek başına kadınlar olmayacak gibi görünüyor. Denebilir ki, örneğin, homoseksüel evliliği kan bağı olabilirliklerinden dışlamak evliliği "toplumsal cinsiyet"i değil de "heteroseksüelliği" yeniden üreten bir kurum yapar. Devlet dişil "karı" ve eril "koca" rollerinin içeriğini belirlemez. Belki de tam gelişmiş bir politik toplum Gayle Rubin'in "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi" dediği sistemin mantığını parçalamayı başarmıştır; böyle bir sistemde hetero-normatiflik erkekler arasında mübadele ilişkilerinin hizmetinde mülk olarak kadınlara gerek duyar.[36] Eğer heteroseksüellik tam olarak eşitlikçi bir biçimde kuramsallaştırılmışsa, o zaman belli bir cinsellik biçimi toplumsal cinsiyetçi güç ilişkileri doğurmayabilir. Belki o zaman Cott'un "heteroseksüel evliliğin" *cinsiyet* oluşumuyla (ama zorunlu olarak "*toplumsal cinsiyet* oluşumuyla" değil) "kamusal otorite arasındaki en doğrudan bağlantı" olduğu iddiası doğru olacaktır.[37] Eğer şimdi evlilik için bütün istenen bir "erkek" ve bir "kadın"sa, başka toplumsal cinsel vasıflara gerek yoksa, devlet bir (eril) koca ve bir (dişil) karı olmanın anlamındaki boşluğu dolduran bir şey değildir. Sanki her türden cinsel rol yasama ötesi bağlamlardan doğacaktır.

Evliliğin hâlâ toplumsal cinsiyet farklılığını oluşturmasının nedeni "karı" ve "koca" politik statülerinin göründükleri kadar özdeş olmamasıdır. Kan bağı kuralları var olduğu müddetçe, bu kaçınılmazdır. Evlilikle ilgili maddeler, mahkemelerin yorumladığı biçimiyle, kadınları doğanın bir parçası, erkekleri de politik toplumun bir parçası konumuna yerleştirir. Evlilik, "kocalara" biyolojik babaların sahip olmadığı velayet hakları verirken, kadınların emeği üzerinde erkeklerin kontrolünü kurar.[38] Devlet böylece evlilik üze-

36. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," *Toward an Anthropology of Women*, der. Rayna Rapp Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), s. 157-210.

37. Cott, "Giving Character," s. 121.

38. Çocukları kadın emeğinin nesneleri konumuna yerleştiren devlet, çocukları mülk gibi görür. Bu (kendi başlarına varlıklar değil ebeveynlerine "ait" olarak)

rindeki politik uylaşımlar sayesinde kadın bedenlerinin ürünü (çocuklar) üzerinde kontrol hakkı tanıyarak erkekleri ödüllendirir. Bir kadınla evlendiğinde bir erkek her zaman birlikte dölledikleri çocukların yasal babası ve genelde kadının doğurduğu her çocuğun varsayılan babası olur. Kadının çocukla ilişkisi doğumdan gelir (doğaldır), halbuki erkeğinki evlilikten gelir (politiktir). "Evlilik" anneye adını verir. Bu biçim annelerin, doğa yasası gereği, orada olduğu anlamına gelir; babayı baba yapan şey ise yasal evlilik anlaşmasıdır. Sherry Ortner'den aktararak diyebiliriz ki, anneler doğaya babalar da politikaya aittir.[39]

Politika/doğa ayrımı bazen açıkça karşıt bir biçimde de cinselleştirilmiştir. Rousseau'nun eserleri, ve aynı şekilde on dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başlarında ABD'deki 'nefsine hakim ol' hareketi de, buna örnektir. Bu dönemde kadın ve Hıristiyan örgütleri devleti erkek yurttaşların vahşi cinselliklerini evcilleştirecek bir kurum olarak gördüler. Devlet aynı zamanda zayıf üyelerini koruyacak olan "anaerkil" bir kurumdu.[40] Dişil, anaerkil bir kuvvet olarak hukuk devletin erilliğinin telafi edici karakterinin altını çiziyordu. Bu kesişme noktası akla şunu getirebilir: Erkekler "baba(lar)" olarak doğuma el koyduklarında doğum üzerindeki denetimleri son tahlilde dişil, yani annesel bir eylemlilik olmaktan çık-

yabancılaşmış bir kişilik kavramına katkıda bulunmakla birlikte, bu yabancılaşma bu bölümün konusu değil.

39. Sherry Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" *Women, Culture, and Society,* der. Michelle Rosaldo ve Louise Lamphere (Stanford: Stanford University Press, 1974), s. 67-88. Dişi cinsin değerden düşmesinin örnekleri olarak Ortner şunları söylüyor: "Dişinin en kutsal törenden ya da en yüksek politik meclisten dışlanması yeterli kanıttır." Devletin kadınları kutsal "koca" konumundan dışlayarak evliliğin kutsal niteliğini kurması benzer bir şekilde kadınları doğa alanına erkekleri ise politika alanına yerleştirir. Ortner şöyle yazar: "Benim tezime göre, kadın her kültürün kendinde aşağı bir zümre olarak tanımladığı bir şeyle özdeşleştiriliyor, ya da siz buna o şeyin bir simgesi olarak görülüyor diyebilirsiniz." Bu alan, ona göre, doğadır ya da dünyevi olandır. Ancak Ortner bu özdeşleştirmenin kökeni olarak kadınların "doğal üreme işlevleri" hakkında özcü bir argüman geliştirirken, benim argümanım bu ikiliğin yasal sunumu hakkında fenomenolojik bir argümandır.

40. Theda Skocpol, *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

maz.[41] Erkekler anne *olamazlar* ama evlilik yoluyla anneye sahip olabilirler. Devlet de, üremeyi denetim altına alarak, aksi halde kadınların sorumluluğunda olacak olan üremeyi ele geçirir. Devlet aynı anda hem baba gibi (politik) hem de anne gibi (doğumdan sorumlu) olmuştur.[42] Evliliği kontrol etmekteki ısrarıyla devlet kendisini kuşaklararası varlık biçimlerinin kurucusu yerine koyar. Neyin günah ("zina", "gayrimeşru" çocuklar) ve neyin kutsal (evlilik içi cinsellik, meşru çocuklar) olduğunu belirleme ayrıcalığı devletindir.[43] ABD'de sadece velayet yasaları değil bütün kan bağı sistemleri de annelerin yoksanmasına bağlıdır. Kingsley Davis'in işaret ettiği gibi, kan bağı sistemlerinin asli işlevi erkeklerin çocuklarla ilişkisini kurmaktır. Politik toplumlar erkeklere aksi halde elde edemeyecekleri bir otorite vermek üzere el uzatır.

Bu görüşün olası bir revizyonist eleştirisi anne-soylu toplum örneklerine işaret edebilirdi. Yani, bazı düşünürler kan bağı kurallarının zorunlu olarak kadınları erkeklere boyun eğdirtmediği sonucuna varabilir. Bu anne-soylu toplumlar fiili olarak anneliğe büyük saygının kadınlara erkeklere göre daha yüksek statü kazandırmasının örnekleri olabilirdi.[44] Ne var ki, *anneler* kutsal olanın merkezin-

41. Norman 0. Brown *Love's Body* (New York: Random House, 1966) kitabında bu noktaya işaret ediyor.

42. Buna paralel bir başka önemli nokta devletin ölüme meşru olarak karar verme üzerindeki tekelidir. Hayat ve ölüm üzerindeki bu iktidar tekeli yaşaması anneye bağlı yeni doğmuş çocukla annenin ilişkisini yansıtır.

43. Bkz., ayrıca *Neutered Mother,* s. 146-47.

44. Bu fail-olarak-kadınlar anlatımı iki biçim alır. Biri aynı zamanda anaerkil de olan anne soylu toplum örneklerini gösterir; öteki ise yasal olarak erkeklerin tahakkümü altında görünen toplumlarda kadınların oynadığı rollerinin önemini yeniden yorumlar. Birinciye örnek olarak, bkz., Ladislav Holy, *Strategies and Norms in a Changing Matrilineal Society* (Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1986); Michael Peletz, "The Exchange of Men in19th-century Negeri Sembilan (Malaya)," *American Ethnologist* 14 (3) (Ağustos, 1987), s. 449-69; ve Karla Poewe, *Matrilineal Ideology: Male-Female Dynamics in Luapula, Zambia* (Londra ve New York: Academic Press, 1981). Çok daha popüler olan ikincinin örnekleri için, bkz., Eleanor Burke Leacock, *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally* (New York ve Londra: Monthly Review Press, 1981); Sherry Ortner, "Gender Hegemonies," *Cultural Critique* 14 (Kış, 1989-90), s. 35-80; Michene Rosaldo, "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding," *Signs 5(3),* (1980), s. 389-417; Karen Sacks, *Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality* (Westport, Londra: Greenwood Press, 1979).

de göründüklerinde bile, babalık düzenlendiği, anne-soylu nesep kurallarına göre belirlendiği müddetçe, kan bağı biçimleri kadınların aleyhine işler çünkü anne-soyluluğun evlilikle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Kadınların bu ve başka bağlamlarda gücü elinde bulundurduğuna ilişkin temel argümanlar ağırlıklı olarak sorun çözmeye yönelik spekülasyonlardır, bizim olayları farklı yorumlayabildiğimizi iddia eder. Örneğin, Michelle Rosaldo düşünürleri kadınların statüsünü olabildiğince değişken ve olumsal olarak tasavvur etmeye davet eder. Bu tasavvurlar en iyi "nihai ve asli hakikatlere duyulan, kısmen yaygın cinsel eşitsizliğin varlığına ilişkin kültürler arası kanıtlar sayesinde ayakta duran, bir inanç"tan doğan muhafazakarlığa kafa tutmak için uygundur. Ne var ki, "şurada burada kadınların ayrıcalıklı yerini ortaya atan birçok antropolog" hakkında sabırsızlığını ortaya koyan Rosaldo cinsel eşitsizliğin evrensel olduğuna ilişkin tespiti tartışma zahmetine pek girmez. Rosaldo, "Antropolojik kayıtlar üzerine yorumum beni insanın kültürel ve toplumsal biçiminin her zaman erkek egemen olduğu sonucuna götürüyor" diye sürdürür.[45] Eşitsizliği "doğal" gösterdikleri temelinde, eleştirmenlere bile inandırıcı görünen belli tasavvurları eleştirmek çok zekice. Buradaki sorun "evrensel" olanın "asli" ya da "zorunlu" olanla karıştırılmasıdır. Çözüm için belli olguları silmek yerine bu terimlerin birbirinden koparılması gerekir.

Yine, Rosaldo'nun ileri sürdüğü gibi, anaerkil iktidara ilişkin kanıtlar son derece zayıftır. Karen Sacks'ın kadınların üretkenliğine dikkat çekmesi bu katkıların kadınlara çok az statü kazandırmasıyla çelişmez. Michael Peletz'in "erkekler arası trafiğin" kadınlar tarafından devralındığı argümanı doğru değildir çünkü erkeklerin sürmekte olan politik iktidarının önemini görmez ki bu, erkekler arasında mübadele edilen kadınlar için hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Kan bağı koşulları ve cemaatin tüm öteki işlevlerinin erkeklerin denetiminde olduğu toplumlarda, servetin kadının soy çizgisini takip ederek el değiştirmesi gerçeği tek başına kadınların göreli gücünü göstermez. Babalık kurumunun erkekler için var olması an-

45. Rosaldo, "Use and Abuse," s. 393.

nelerin özerk değil (kocalarla) ilişkisel olduklarına gösterir.

Malinowski'nin babalık üzerine sıkça aktarılan bir tümcesi öğreticidir:

> Kan bağının fizyolojik yanıyla ilgili en önemli ahlâki ve yasal kural hiçbir çocuğun bu dünyaya bir erkeksiz –hem de tek bir erkeksiz– gelmemesi gerektiğidir; bu erkek sosyolojik baba, yani muhafız ve koruyucu, çocukla dünyanın geri kalanı arasındaki eril bağdır.[46]

Bu pasajı aktardım çünkü doğru değil ve aksine muazzam miktardaki kanıtlara rağmen Malinowski'ninki gibi görüşler hâlâ geniş destek buluyor. Malinowski'nin klasik çalışması öncesinde ve sonrasında eserler vermiş antropologlar sayısız karşı kanıt getirmiştir. Hemen Malinowski'nin makalesi ardından kaleme alınmış ve aynı kitapta bulunan bir makalesinde V. F. Calverton şunları yazar: "Votyaklar gayrimeşru anneyi onurlandırırlar" ve "Nandiler arasında bir kız en azından bir gayrimeşru çocuk dünyaya getirmeden evlenemez."[47] Bundan başka, Evans-Pritchard Nuerler arasında kocanın bir başka kadın olabileceğini göstermiştir:

> Bize öyle geliyor ki, bütün Nuerler için geçerli olmasa bile, oldukça tuhaf bir birliktelik şekli yaşanıyor; bir kadın bir başka kadınla evleniyor ve karısının doğurduğu çocukların babası sayılıyor. Bu tür evlilikler Nuerland'da hiç de bilinmedik bir şey değil ve basit yasal evliliğin bir biçimi olarak görülmelidir çünkü kadın-koca tıpkı bir erkeğin bir kadınla evlenmesi gibi karısıyla evleniyor.[48]

Bir gayrimeşru çocuk şartı toplumların bir babayla genetik çocuğu arasında tanınmış bir bağa değer verdiği nosyonunu çürütür. Gayrimeşruluk şartı gösteriyor ki, annelerin kontrolü çeşitli biçimler alıyor ve üyelerini bu pratikler temelinde eğitmek evrensel olarak bir politik toplumun en büyük projelerinden biridir.

---

46. Malinowsky, "Parenthood," *New Generation: The Intimate Problems of Modern Parents and Children,* der. V. F. Calverton (New York: Macauley, 1930), s. 137.
47. "The Illegitimate Child," *New Generation,* s. 201.
48. *Kinship and Marriage among the Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 195 1), s. 108.

Her kan bağı sistemi aksi halde düzenlenmemiş kalacak olan bir üreme süreciyle ilişki içinde var olur. Yani, kan bağı akla kan bağı olmaksızın türlerin üreme ihtimalini getiriyor. Bir eylemliliği politik toplumun dayattığı belli ayrımlara tabi bir şey olarak belirginleştirmek o eylemliliğe belli anlamlar katar. Bir politik toplum anneliğin sorumluluğunu üzerine aldığında annesel olanla doğal olan arasında bir eşleştirme yapar; bunun nedeni kan bağı sistemlerinin zorunlu olması değil, zorunlu görünen ama yakından bakıldığında hiç de öyle olmayan belli amaçlara hizmet etmesidir. Kingsley Davis ve başkaları tam tersini iddia ediyor. Davis'e göre, "üreme ancak ve ancak kurumsal yapılarla uyum içinde yerine getirilmişse toplumsal bakımdan faydalı bir biçimde gerçekleştirilebilir."[49] Başka yerde Davis "her aile fiili olarak biyolojik bir gruptur" diye yazar ama, kan bağı biçimleri arasındaki muazzam çeşitliliğe dikkat çektikten sonra, "insan aile yapısının kökleri biyolojide değil, örf ve âdetlerde yatıyor" tespitinde bulunur.[50] Bu iddiaları uzlaştırmanın bir yolu, Davis'in yaptığı gibi, insan türünün "melez" bir tür olduğunu söylemektir ve böylelikle, izlediğimiz bağların uzaklığına bağlı olarak hepimizin "biyolojik bakımdan birbirimize bağlı olduğumuz" söylenebilir ki bu sadece kan bağı hakkındaki biyolojik argümanların faydalı olduğunu gösterir. Eğer biyoloji hepimizin birbirimize bağlı olduğu anlamına geliyorsa, o zaman "onlar"dan ayrı olarak bir "biz" kuran kan bağı biçimlerine temel olamaz.

Bütün bunlar bir yana üreme niçin politik toplumlar tarafından düzenleniyor? Roma ve modern İtalya'da, ve (başka yerler yanında) on dokuzuncu yüzyıl ABD'sinde uygulamaya konmuş bir görüşe göre, yasal aile birimini desteklemek nüfusu artıracaktır.[51] Augustine dönemindeki "bekârlık vergisi" denen vergiler ve günü-

49. Davis, "Illegitimacy and Social Structure," *American Journal of Sociology* 45 (1939), s. 259.

50. Davis, *Human Society* (New York: MacMillan, 1949), s. 387, 399.

51. Roma'da, "belli bir yaşın üzerindeki bütün bekârlar" ve yeniden evlenmemiş bütün dullar miras alamaz ya da bırakamazdı. "Evli ama çocuksuz çiftlere de benzer cezalar uygulanıyor ama çocuklu, özellikle üç ya da daha çok çocuklu çiftlerin kamusal mevkilerde yükselmesi daha çabuk oluyordu" (Cary ve Scullard, *A History of Rome Down to the Reign of Constantine*, 3. basım [Londra: MacMillan, 1975], s. 328).

müzde evli çiftlerin çocukları için vergi indirimleri evliliği türün yeniden üremesiyle eşleştirir. Ama birtakım yazarlar da evliliği üremeye engel bir şey olarak görür. On sekizinci yüzyıl Fransız düşünürlerine göre, nüfusu artırmanın bir yolu boşanmayı kolaylaştırmak ve evliliği genel olarak daha az kısıtlayıcı hale getirmektir.[52]

Üremenin türün hayatta kalması için zorunlu olduğu doğrudur ama toplumsal cinsellik temeline oturtulması gerektiği doğru değildir. İnsanlığın varlığını sürdürmesi için birçok eylemlilik zorunludur. İnsanların barınak, yiyecek ve su ihtiyaçları vardır. Üretim ve bütün bunların toplamı belli yerlerde ve belli zamanlarda toplumsal cinsel temele oturtulmuştur. Neden şöyle düşünmeyelim: Nasıl ki patates toplama işinin toplumsal cinsel temelde yapılması gerekmez, çocuk üremesinin de toplumsal cinsel temelde olmasına gerek yoktur. Patates toplama işi kan bağı rollerine göre yürütülebilir ama bu zorunlu bir ilişki değildir; aynı şey çocuk doğurma için de geçerlidir. Kan bağı sistemlerinde rolleri belirleyen kuralların kendisi bu pratikleri toplumsal cinsiyet temeline oturtur. Bu kurallar kendi-içinde-pratikten gelmez. Kan bağı düzenlemeleri insan doğası ya da biyoloji gibi "verili" olduğu için yapılmaz.

Kan bağını düzenleriz çünkü şöyle şeylere inanırız:

> Tarih boyunca geleneksel aile bağlarının zayıflamasına göz yuman medeniyetler gördük; bu medeniyetler varlıklarını sürdürememiştir. Amerika geleneksel aile değerlerine ve bir kadınla bir erkeğin evliliği geleneğine birinci sırayı vermiştir ve her zaman vermelidir.[53]

Elbette zayıflayan medeniyetler yok olmuştur ama insan türü pekâlâ Cumhuriyetçi Ron Packard oyunu kullanmasa da yaşayacaktır. Evlilik biçimi, insan türünün değil, politik toplulukların sürmesini sağlamak için vardır. Packard'ın argümanları için hem tarih hem de gelenekten medet ummaması bir tesadüf değildir. ABD'de evlilik kuşaklararası bir ABD kimliğinin korunmasını temin eder; bu kimlik

52. Traer, *Marriage and the Family in Eighteenth Century France* (Ithaca: Cornell University Press, *1980),* s. 57-59.
53. Kongre üyesi Ron Packard (R-Oceanside), Basın Açıklaması, Temmuz 11, 1995.

olmasa da insanlar olacaktır ama ABD'li Amerikalılar ve dolayısıyla ABD tarihi olmayacaktır. Bir grup, eğer tarihinden emin olmak istiyorsa, geriye bakabileceğini bilmek için geleceğe uzanacağından emin olmak zorundadır. Tevrat ya da Herodot'un çeşitli metinlerinde geçen grupların ancak çok küçük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Temanitlerin tarihi nedir? Ya Halikarnaslıların? Biz bu grupların bazılarının ne olduklarını biliyor olsak bile, tıpkı yaşadığımız yüzyılın öncesinde yabancılarla evlenmiş kadınların başına geldiği gibi, Temanitler ve Halikarnaslılar için de karışma milli kimliğin kaybı anlamına gelmiştir. Temanitler Yemenliler içinde eridiler.

E. AİLE MAHKEMESİ

Belli politik toplumların o haliyle yeniden üretilmeleri evlilik hukukunun işletilmesi yoluyla olmuştur. ABD'de, evlilikle edinilen "koca-baba" statüsü bir biyolojik babanın çocukları üzerindeki hak iddiasından üstün olmakla kalmaz, daha önce tartıştığımız yasadaki velayet maddelerinin açıkça gösterdiği gibi, bir annenin "doğal" statüsünden de üstündür. Bir kadının çocukları hakkında karar verme hakkı eğer çocukların babasıyla evliyse büyük oranda elinden alınmıştır. Annenin bu bağımlılık biçimini yaratan biyolojik babalık değil, evliliktir.

Mahkemeler ne kadar kadını doğayla eşleştirirse eşleştirsin, devletin annelik ilişkisine dair düzenlemeleri bu dişil statüyü ele geçirmiş ve yerinden etmiştir. Luce Irigaray şunları yazıyor:

> Tarihsel olarak, kadınların kocalarının soyları içinde çocuklar doğurma yükümlülükleri doğaya saygının yitmeye başladığı bir zamana, toprağın verimliliğinin yerini alan bir doğa nosyonu ya da kavramının yerleşmesine denk düşer... Paradoksal olarak, anne kültü bizim kültürlerimizde genellikle doğanın horlanması ya da ihmaliyle el ele gider.[54]

54. "The Necessity for Sexuate Rights," *The Irigaray Reader*, der. Margaret Whitford (Oxford ve Cambridge: Blackwell, 1991), s. 200.

Müdahalelerinin ardından açıkça ve çok ayrıntıdaki metonimik eşleştirmelerle devletin evlilik yoluyla üremeyi kontrol altına alışı annelerin gücünü ellerinden alır; bunu da anneleri bizatihi politik toplum biçimlerinin dayattığı politik toplum/doğa ikileminin grameri tarafından kurulan bir doğa görüşüne göre tanımlayarak yapar. Babalığın politikleştirilmesi açısından en temel ve aynı zamanda en aydınlatıcı mahkeme kararları çocuğun, gerçekte bebeğin, velayeti üzerine alınan kararlardır. Velayet, evlatlık verme/alma, yapay döllenme davaları gibi davalarda biyolojik ana-babalar evli değildir.[55] Çoğu yasa maddesi ve mahkeme kararına göre, ana-baba evli olmadığında ve baba ne anneye ne de hamileliğe ilgi gösterdiğinde, annenin çocuğun evlatlık verilip verilmemesine karar verme hakkı vardır. Babanın izni gerekli değildir. Bu kuralın bariz istisnaları, hepsi babanın hamileliğe ve çocuğa ilgi gösterdiği durumlar olsa da, ortaya çıkıyor. Bu durumlarda mahkemeler bir çocuğu doğuran anneyle, diyelim, çocuğun adına bir hesap açan baba arasında bir eşitlik olduğuna hükmediyor. Bu temelde, biyolojik babaların evli babalar gibi velayet hakları vardır. Bütün bu davalarda devlet ne basitçe "hukuku" güçlendirmek adına ne de sivil toplumda karar verilmiş sözleşme ve statü ilişkilerini güçlendirmek üzere yasadan yararlanmak adına ayrıcalıklar savunur. Devlet statü verir yalnızca. "Karı", "Koca", "Baba" ve "Anne"; bunların hepsini devlet yaratmıştır. Yargıç Montgomery'nin dediği gibi, "Bir çocuğun ne olduğunu biz biliriz. Ama bir baba, anne ya da ebeveyn nedir? Böylesine basit sözcükleri hukukun gözünden yeniden tanımlamanın zamanı geldi... Baba dediğiniz nedir? Bir isim mi yoksa bir fiil mi?"[56]

55. *Child Custody and the Politics of Gender,* der. Carol Smart ve Selma Sevenhuijsen (Londra ve New York: Routledge, 1989). Smart, çocuğun babaya ihtiyacı konusundaki retoriğin çocuk ve babayı anne karşısında konumlandırdığına işaret eder: "Erkeklerin çıkarları ve çocukların çıkarları ne kadar çok birbirine denk görülürse, anneler o kadar çok güçten yoksun bırakılır (s. 10); Nancy Erikson, "The Feminist Dilemma over Unwed Parents' Custody Rights," *Law and Inequality* 2 (1984), s. 447-72; Kathryn Katz, "Ghost Mothers: Human Egg Donation and the Legacy of the Past," *Alkany Low Review* 57 (1994), s. 733-80. Gayrımeşruluk üzerine örnek davaların değerlendirilmesi için, bkz., Martha Zingo ve Kevin Early, *Nameless Person: Legal Discrimination Against Non-Marital Children in the United States* (Westport ve Londra: Praeger, 1994).

56. "Child Abuse and Changing Definitions," Child Abuse and Neglect Commit-

Benzer sorunlarla karşılaşan mahkemeler aşağıdaki şekilde görülen velayet haklarını belirlediler. Evlilikle ilgili yasa maddeleri büyük oranda devletin yasama organlarının işidir; bu demektir ki bunlar değişebilir ama her devletin evliliği tanımlayan yasaları vardır.[57]

BİYOLOJİK BABALARIN VELAYET HAKKI

	Babanın velayet hakkı var	*Babanın velayet hakkı yok*
Biyolojik ebeveynler evli değil, baba mali destek sağlamıyor ya da hamilelik döneminde ilgi göstermiyor[a]		x
Biyolojik ebeveynler evli değil ve baba mali destek sağlıyor ve hamilelik döneminde ilgi gösteriyor[b]	x	
Biyolojik ebeveynler evli değil ve baba çocuğa mali ve duygusal destek veriyor ama annenin kocası velayet hakkı istiyor[c]		x
Biyolojik ebeveynler evli ve baba çocuğa bağlılık göstermiyor ve mali destek sağlamıyor[d]	x	

[a] *Lehr v. Robertson*, 463 U.S. 248 (1983); *Caban v. Mohammed*, 441 U.S. 380 (1979); *re Adoption of Reams* 557 N.E.2d 159 (1989).

[b] *Abernathy v. Baby Boy*, 437 S.E. 2d 25 (1993); Michael Azzariti, "Domestic Law," *South Carolina Law Review* 46 (1994), s. 48-54; Norman Allen, *"Adoption of Kelsey S.: When Does an Unwed Father Know Best?" Pacific Law Journal*, 24 (1993), s. 1633-1680.

[c] *Michael H. v. Gerald D.* 491 U.S. 110 (1989).

[d] Bu "en yüksek çıkar" ölçüsünde içkin olarak bulunan varsayımdır, Weitzman, s. 49; ayrıca bkz., *re: Matter of Baby M.* 537 A.2d 1227 (1988).

---

tee'nin yıllık toplantısı için hazırlanmış ve *Texas Bar Journal*, 57 (Eylül, 1994), s. 886'da yayımlanmıştır.

57. Bir fark, bir evliliğin yapılmış olduğuna karar verme yetkisiyle donatılmış kişi ya da örgütten gelir. Çoğu devlet bir din görevlisini ya da devlet memurunu şart koşar; ama bazı devletler bir takım formalitelere gerek duymaz. Birkaçı formları imzalaması için birini tayin eder. Yine, aşağıdakilerden bazıları yüksek mahkeme kararlarından alınmıştır ve bunlar da farklılık gösterir. Yeri geldiğinde, kiralık an-

Mahkemeler kararlarında farklı statü ilişkileri arasında belli bir denge kurmuştur. *Caban v. Mohammed* 441 U.S. 380 (1979) davasının çok sık aktarılan kararında, çoğunluk tek başına babalığın velayet hakkı icap ettirmediğini hükme bağladı: "Anne çocuğu karnında taşır ve doğurur, bu anlamda onun ebeveyn olarak ilişkisi açıktır. Babanın hak iddiasının geçerliliği başka ölçülere bakılarak tayin edilmek durumundadır. Teamüllere göre göre, ilk ölçü anneyle evliliği sayesinde çocukla yarattığı meşru ailesel ilişkidir."[58] *Lehr v. Robertson* 463 U.S. 248 (1982) davasında mahkeme kararına göre, "tek başına biyolojik bir bağın var olması" babalık haklarının muhafazası için yeterli değildir, öyle ki evlenmemiş bir anne babanın rızası olmaksızın tek başına çocuğun velayetini üzerine alabilir.[59] Yalnızca kadının, ve eğer varsa, kocasının rızası yeterlidir.

Annenin çocukla biyolojik bağının farklı nitelikte olduğu varsayılmıştır. Bu yüzden Mahkeme kadının evli olmamasının yine evli olmayan babaya çocuk üzerinde eşit haklar doğurduğunu kabul etmez.[60] Bu tutumun savunusuna göre, "sürekli velayet sorumluluğu" taşıyan baba değil, annedir. Bu davada anne bu sorumluluğa sahiptir çünkü babanın ziyaretlerine ve herhangi bir sorumluluk üstlen-

nelik yasaları gibi belli politik uygulamaların sıklığına ilişkin bilgi verdim. Bu kararlar mahkemelerin kendilerinin de "biricik", "istisnai" ya da "sıra dışı" olduğuna hükmettiği davalarla ilgilidir ve dolayısıyla bunların çoğu yurttaşın gündelik pratiklerini anlamakta bize yardımcı olup olmayacakları kuşkuludur. Yine de, bu durumları marjinal yapan ana-baba anlaşmazlıkları değil hukukun kendisidir; evlilik hukuku olmaksızın hiçbir "biricik" evlilik düzenlemesi olmaz. Evlilik kurallarının "mantığı"na dikkatle baktığımızda, bu davaların normalleştirilmiş evlilik anlayışlarının engellediği bir yaklaşım sağladığını görürüz.

58. Örneğin, *Caban v. Mohammed* 441 U.S. 380, 397 (1979), aktaran *Lehr v. Robertson* 463 U.S.

59. *Lehr.* Eyaletler baba rızasının gerekliliği konusunda kesin değildir. New York'ta rıza gerekli değildir, bu Lehr'in kendisini temel bir haktan mahrum ettiğini söylediği bir yasadır. Mahkeme buna katılmamıştır.

60. *Lehr*, 267-68. 1990'lardaki iki önemli velayet anlaşmazlığında, çocuğun biyolojik ana-babaya "dönüşü" ancak baba anneyle evlenip "koca" statüsü aldıktan sonra hükme bağlanmıştı. Bunlar biyolojik babaların başlangıçta çocuklarının olduğundan habersiz oldukları davalardı. Babalar sadece çocuğun kendilerine bildirilmediğini ve çocuğu istediklerini söylemiş olsalardı, hukuki bir dayanak elde edemeyeceklerdi. Karl Clausen resmi olarak velayet hakkı talebinde bulunmadan önce biyolojik anneyle evlenmek zorunda kalmıştı. *Re: Baby Girl* Clausen, 1993 (No. 96366, Nos. 96411, 96531, 96532), metin için, bkz., LEXIS (copy right: Reed Elsevier Inc.) on-line veri tabanı.

mesine imkân tanımamıştır. Karşı görüşün ortaya koyduğu olgulara göre Lehr, bebek yani Jessica doğduğunda hastanede ziyarete gitmiş ve ilişkiyi sürdürmeye çalışmıştır. Ne var ki, anne hastaneden çıktıktan sonra "uzak durmadığı takdirde kendisini hapse attırmakla tehdit etmiş ve Lehr'in Jessica'yı görmesine izin vermemiştir."[61] Çoğunluk Lehr aleyhinde oy kullanmıştır çünkü Lehr New York'taki uygulamaya göre davranıp "babalık iddiası kayıt tutanağı"nı imzalaması gerektiği halde bunu yapmayarak uygun, yani yasal, gerekleri yerine getirmemiştir.[62] Karşı oy kullananlar ise, çoğunluğun kurallar– biyoloji ya da kişisel arzunun değin devletin aileyi kurduğunu savunan kurallara– saplanıp kalmasına rağmen, biyolojik bağın ve gösterilen fiili ilginin önemine ağırlık vermiştir.[63]

Evlilik bağının önemi *re Adoption of Reams* 557 N.E. 2d 159 (1989) ve öteki kiralık annelik/babalık davalarında ilan edilmiştir; buna göre, kiralık *kocanın* çocuk doğmadan önceki rızası biyolojik babanın rızası olarak kabul edilebilir.[64] Reams davasında mahkemenin belirttiği gibi, "Yasal ebeveyn (karıştırılmasın, biyolojik ebeveyn değil), çocuğun velayetinin kimde olacağına karar vermeden önce, tayin edilmedir..."[65] Döllenen kadının kocası, bir ya da iki eyalet hariç hepsinde,[66] yasal babadır. Bu hem baba hem de sperm

61. *Lehr*, 269.
62. *Lehr*, 248.
63. *Lehr*, 268-76.
64. 1992 yılı itibarıyla, 18 eyalette kiralık annelikle ilgili bazı düzenlemeler vardı. Bunlardan 11'i açıkça kiralık annelik sözleşmelerini geçersiz sayıyordu; 4'ü sözleşmelere izin veriyor ama kiralık annenin kocasını baba adayı görüyordu, onun evlatlık verme konusunda rızası zorunluydu; biri babayı yasal ebeveyn görüyordu (Arkansas); ve biri yalnızca kiralık annelik sözleşmelerinin "çocuk satma" olarak değerlendirilemeyeceğini söylüyordu (West Virginia). Bu sayıları Alice Hofheimer, "Gestational Surrogacy: Unsettling State Parentage Law and Surrogacy Policy," *New York University Review of Law and Social Change*, 19 (1992), s. 613-16'de verilen bilgilere göre düzenledim. Sözleşmeleri geçersiz kabul eden eyaletler evlatlık vermek için babanın rızasını arayanlarla aynı gerekçelere dayanıyordu, çünkü eğer sözleşme tanınmamışsa, koca yasal baba sayılacaktır.
65. *re Adoption Reams* 557 N.E. 2d 159 (1989), 162.
66. Arkansas yasaları bu konuda açıktır ama New Hampshire'daki düzenleme için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bu düzenlemeye göre, bir yanda, kocanın baba adayı olduğu söylenirken öte yandan da "babalık varsayımı yok sayılamaz" denmektedir (a.g.y., s. 615). Bu babalık testi yaptıran bir biyolojik baba için kolay bir dava görünüyor ama evlilik "yok sayılamaz varsayımı" geçer.

sahibinin velayet talep ettiği[67] ya da anne, ebeveyn rızası olmaksızın çocuğu evlat edinmek istediği[68] zaman geçerli olan bir hükümdür. Burada görülen bariz devlet ilgisi karısının çocukları üzerinde biyolojik babadan önce kocanın haklarını koruma yönünde olmuştur.

Ne gelecekte çocuğu evlat edinme ihtimali olan babaya ne de kocaya ait olan spermlerle yapay olarak döllenmiş bir kadının söz konusu olduğu *Reams* davasında, evlat edinmenin yasal olarak mümkün olabilmesi için kocanın rızası zorunlu görüldü: "Her ne kadar Norma Stotski [biyolojik anne] ve Leslie Miner [biyolojik baba] kendi aralarında geçerli olduklarını düşündükleri bir akit yapmış olsalar da, Tessa'nın yasal velayeti evlat edinme işlemleri yoluyla Bay Reams'a verilemez" çünkü "Bay Stotski'nin, Norma Lee Stotski'yle evli olması nedeniyle, *yasal hakları vardır ve Tessa Reams'in doğal ebeveyni olarak görülecektir*. Bu yüzden, Tessa Reams'in evlat edinme işleminin yasal olarak geçerli olması için Bayan Stotski'nin rızası yanında Bay Stotski'nin de rızası gereklidir."[69] Biyolojik babanın rızası aranmaz.[70] Başka birini biyolojik baba olarak tanırken politik erkeklere de ("kocalar") "doğal babalar" payesi veren devlet anlamlı bir semantik hataya düşer. Mahkemeler, bir yanda, evlilik hukukunda bir politik ilişkinin her zaman doğal bir ilişkiden üstün olduğunu savunurken, bir yanda da, bu yasal statünün "doğal" olduğu hükmüne varır. Mahkemeler bu ayrıcalık ilişkisini kocalara (yasal babalara) "doğal" sıfatı yakıştırarak kurar. Yasal "koca-babalar" doğal "doğal-babalar"ın sahip olmadığı haklara sahiptir.

Michael D.'nin spermleriyle kocasından ayrı yaşayan Carol'ın döllendiği *Micheal H. v. Gerald D.* 491 U.S. 110 (1989) davasında, Micheal ve Carol "Michael Victoria'nın doğal babasıdır" maddesini de içeren bir anlaşma imzalamıştı. Kocasıyla vardığı uzlaşmadan

67. *Matter of Baby M.*
68. *Lehr.*
69. *Reams*, 165, 164, vurgular bana ait.
70. 1993 itibarıyla on sekiz eyalette kabul edilen Uniform Parentage Act'a göre: Eğer, lisanslı bir doktorun gözetimi altında ve kocasının rızasıyla, bir kadın kocası olmayan bir erkeğin spermleriyle döllenmişse, koca yasaya göre hamile kalınan çocuğun doğal babası sayılır." Aktaran, Hollace Swanson, "Donor Anonymity in Artificial Insemination: Is it Still Necessary?" *Columbia Journal of Law and Social Problems* 27, (güz, 1993), s. 162.

sonra Carol "avukatına bu maddeyi dosyadan çıkarması" talimatı verdi.[71] Mahkemenin kız çocuğu Victoria için tayin ettiği avukatın desteğini alan Michael, Gerald koca olarak kendisinin "muhtemel baba" olduğu temelinde itiraz edene kadar, ziyaret haklarını talep etmiş ve almıştı. Michael'ın ziyaret haklarının kayda geçirilmesini sağlayacak bir dayanağı yoktu.[72] ABD Yüksek Mahkeme kararı şu ibareyle başlar: "California yasaları, doğada olduğu gibi, iki babalığa yer vermemiştir."[73] Mahkeme kimin baba olduğuna karar vermeliydi. Bu salt bir statü kararıdır; böyle bir karara göre, bir özne konumu, doğal değil, yasal bir tanınma sağlayana kadar bireysel haklar keyfi olarak kısıtlanamaz.

Demek ki, Mahkeme'nin önündeki soru kimin baba olduğudur. Koca mı yoksa baba mı? Yanıt: koca. Yargıç Scalia'nın kaleme aldığı gerekçeye göre, yüzlerce yıldan beri yasalarımız kocaların velayet haklarını ve sorumluluklarını korumakta ve biyolojik babalarınkileri göz önüne almamaktadır.[74] "Geleneksel olarak toplumumuzun koruduğu" aile hakları üzerine Scalia şunları yazar:

> Toplumumuzda geleneksel olarak saygı gören ve bizim "üniter aile" dediğimiz aile birimi, kuşkusuz, evlilik temelli olmasıyla tipiktir ama aynı zamanda evlenmemiş ebeveynler ve çocuklarının hanelerini de kapsar. Belki kavram bunun ötesine bile genişletilecektir ama o zaman geleneksel olarak saygı duyulan ilişkiyle alakası kalmayacaktır; ve aile eğer evli bir kadın, âşığı ve çocukları arasında, erkeğin tesadüfen Los Angeles'ta olduğu ve kadın ve çocuklarla birlikte kaldığı üç aylık dönemde kurulan ilişkiyi kapsayacak şekilde genişletilecek olursa hiçbir anayasal anlamı kalmayacaktır.[75]

71. *Michael H. v. Gerald D.* 491 U.S. 110 (1989) 115.
72. California yasaları şunu söyler: "İktidarsız ya da kısır olmayan kocasıyla yaşayan bir kadının durumunda çocuğun son tahlilde evliliğin bir ürünü olduğu varsayılır." Cal. Evid. Code Ann. Para. 621a. Michael'ın davası Gerald'ın baba olduğuna hükmedilmesi üzerine düşmüştü, gerekçe ise aksi halde "aile biriminin bütünlüğünün zarar görecek" olmasıydı. Supp. App. to Juris. Statement, A-91, kaynak *Micheal*, 115. Michael, bu kararın adil yargılanma haklarını ihlal ettiği gerekçesiyle itiraz etti ve itirazı Victoria'nın avukatı tarafından desteklendi, *Michael*, 115, 116.
73. *Michael*, 115.
74. *Michael*, not 3.
75. *Michael*, not 3.

"Eski davalarda hiçbir şeyin bir doğal babaya başka bir erkekle halen evli bir kadının doğurduğu bir çocuk üzerinde babalık hakkı talep edecek bir güç vermediği" iddiasına karşı Michael bu gücün "temel bir hak olacak kadar geleneklerimizin derinlerine işlediği" başka örnekler verir...[76] Scalia bir örnek bile bulamaz.

Çoğunluk argümanı üç hamleyle ilerler. İlkin, Scalia bir çocuğun, ister biyolojik isterse yasal olsun, sadece bir babasının olabileceğini ileri sürer. İkinci olarak, Scalia kocanın haklarına karşıt olarak biyolojik babanın tartışma konusu olan farklı haklarını değerlendirir: "Burada, evlilik dışı doğal babayı yasal korumaya almak evlilikten babanın yasal haklarını *reddetmek* demektir, ya da tersi. Eğer Michael'ın 'uymama özgürlüğü' (ne demekse!) varsa Gerald'ın da 'uyma özgürlüğü' vardır."[77] Üçüncüsü, "çoklu babalık"ın çocuk için en iyi olacağı düşünülse bile yasal bir tercih yapılmalıdır: "Böylesi bir düzenlemenin bir çocuk için büyük bir psikolojik destek anlamına geleceği yolundaki *ad litem* vasinin düşüncesi ne kadar yerinde olursa olsun, bir Devlet'in çoklu babalığı tanıması gerektiği iddiasının bu ülkenin tarihinde ya da geleneklerinde dayanağı yoktur."[78]

Çocuğun avukatı böyle bir hükmün Victoria'yı "meşru" çocukların faydalandığı biyolojik babasıyla ilişki hakkından mahrum edeceğine inanır. Vasi'ye göre, bu Victoria'nın yasalar karşısındaki eşitliğini zedeler. Bu iddia Scalia tarafından savuşturulur: "Gayrimeşruluk doğal bir özellik değil, yasal bir tanımdır" ve California yasalarına göre Victoria "meşrudur" (annesinin kocasının kızı). Başka bir ifadeyle, "doğal" babalık ilişkisi yasal bir tanımla aşılabilir. Mahkeme, biyolojik (doğal) babalığın "tek babalık" için model oluşturduğu yolunda kendi kendini tüketen bir argüman geliştirir. Bu argümana göre, tek bir yasal baba zorunludur. Bir kere daha, doğal baba modeli yasal baba modeline yenik düşmüştür.

Bu ülkede devletin evlilik yoluyla doğumu düzenleme çabası kadınların kontrolünü inkâr eden ve aynı cinsten çiftlere karşı ayrımcılık yapan kurallar gerektirir. Ancak heteroseksüel evlilik ba-

76. *Michael*, 123, 124.
77. *Michael*, 130.
78. *Michael*, 130.

balık haklarını garantiye alır. Şayet babalık politik olarak kurumlaştırılacaksa, koca için, bir annenin bebekle "doğal" ilişkisiyle kıyaslanabilir bir ilişki işlevi görecek bir yasal sistem şarttır. Bunun sonucu anneliğin belirgin maddiliği ve belirleyiciliğine kıyasla babalığın kutsanmasıdır. Totemin tekilliği –Durkheimcı milli devlet ve baba soyunun adı– dışlamaları gerektirir. Eğer kadınlar kadınlarla ve erkekler erkeklerle evlenebilirse ya da çoklu bir ana-baba biçimi kabul görecek olursa, toplumsal cinsellik temelli babalık yasa karşısında ayrıcalıklı yerini kaybetmekle kalmaz kan bağı sistemimizdeki ayrıcalıklı yerini de kaybeder.

Baba soyluluğun tarihi bizim toplumumuzda süre giden aile çizgisi içinde babalığın son derece önemli olduğunu gösteriyor. Aynı cinsten çiftlerin evlenmelerini engellemek karı koca ilişkisinin cinse özgü bir ilişki olduğunu olumlar ve dolayısıyla koca-babanın çocukla ilişkisini kutsallaştırır. Eğer roller cinse özgü olmasaydı, bir bütün olarak kan bağı sistemi kutsal/dünyevi aidiyet kuralları ayrımı üretirdi. Nuer'ler arasında olduğu gibi, cinse özgü "koca-baba" kuralı olmazdı. Koca bir kadın olabilirdi. Başka bir ifadeyle, bütün ilişkilerde olduğu gibi "babalık" da dışlamaları gerektirir. "Baba" "baba-olmayan"ı gerektirir. Eğer erkekler için, bizatihi erillikle birlikte gelen bu baba kutsal olacaksa, kocalar –kutsal babalar– erkek olmak zorundadır. Kadınlara koca olma hakkı tanınırsa, toplumsal cinsiyet (evlilikteki rol)/cinsiyet (doğumu yapan) ayrımının belirleyiciliği kalmaz. Tekrarlayacak olursak, bu dışlama kuralının biyolojik bir temeli yoktur; kocaların babalık haklarını babaların hakları üzerine yerleştiren aynı sistemdir.

Bu ülkede evlilik yasası değişebilir ve değişiklik Hawaii'den başlayabilir. *Baehr v. Lewin*, 852 P. 2d 44 (1993) davasında başarısı kanıtlanmış argümanlar başka eyaletlerde başarısızlığa uğramış argümanların aynısıdır. Aynı argümanın farklı sonuçlar doğurmasının muhtemel bir açıklaması Hawaii'de oldukça yakın tarihlere kadar Hıristiyan olmayan evlilik kuralları ve pratiklerinin geçerli oluşudur. Hıristiyan misyonerlerin kendi izlerini bırakmış olmasına ve Hawaii'de birçok kişi aynı cinsten çiftlerin evliliğine karşı çıkmasına rağmen, Egemen Halk hareketi kolonyal dönem öncesi

bunun Hawaii halkı için "geleneksel" olduğu gerekçesiyle aynı cinsten çiftlerin evlenebileceklerini kabul etmiştir. Baehr davasında mahkeme aynı cinsten çiftlerin evlilik cüzdanı alma haklarının olduğunu ve "karı" ve "koca"nın cinse özgü roller olması gerekmediğini hükme bağlamıştır; yeter ki devlet "cinsiyet temelli sınıflandırmanın yüksek devlet çıkarları açısından haklı olduğunu ve yasa hükmünün müracaat eden çiftlerin anayasal haklarını gereksiz yere kısıtladığını"[79] kanıtlamasın. Mahkeme, eyalet anayasasındaki Eşit Haklar Maddesi'ne dayanarak, eğer bir erkek koca olabiliyorsa, kadınların da koca olabileceklerini kabul etmemenin, ya da tersi, anayasaya aykırı bir ayrımcılık olacağını hükme bağladı. Eyalet Genel Savcısı buna itiraz ediyor ve Hawaii'nin mevcut evlilik yasalarının korunmasında "yüksek çıkarı"nın olduğunu göstermeye çalışıyor, dolayısıyla aynı cinsten çiftlerin evlilikleri hâlâ yasak[80] ama böyle bir ihtimale karşı tepkiler öğretici. Çok sayıda eyaletin yasama organları yapıldıkları yere bakılmaksızın aynı cinsten çiftlerin evlilikleri yasaklayan yasa maddelerini ya halen görüşmektedir ya da kabul etmiştir. Bu Anayasal denetimi davet edecektir çünkü ABD Anayasası'nın Tam İnanç ve Güven bölümü gereği eyaletlerin öteki eyaletlerde yapılmış evlilikleri kabul etmesi gerekir. Evliliğin Hawaii'de yasalaşması ihtimalinin bütün bir ülkeyi etkileme ihtimali Geleneksel Değerler Koalisyonu'ndan Rahip Lou Sheldon'ı Anayasa değişikliği için çağrı yapmaya itmiştir: "Eğer heteroseksüel etiği tahrip ederseniz, Batı uygarlığının temel bir direğini tahrip etmiş olursunuz"; Lou Sheldon bunun muhafazakârları "ABD Anayasası'nın 'tam inanç ve güven' maddesini tanımamaya" itebilecek bir hareket olacağı tehdidini savurur.[81]

Bırakalım Batı uygarlığını, ABD aynı cinsten çiftlerin evliliğiyle yıkılacak kadar zayıf mıdır? Rahip Sheldon, Anayasa'nın Birin-

79. *Baehr*, 59, 60. Aynı cinsten çiftlerin evlilik imkânları ve tarihleri üzerine bir analiz için, bkz., Paula Ettelbrick, "Wedlock Alert: A Comment on Lesbian and Gay Family Recognition," *Journal of Law and Policy*, 5 (1), (1996), s. 107-66.

80. 3 Kasım 1998'de, Hawaii'liler yasama organına evliliği farklı cinsten çiftlerin hakkı olarak koruma yetkisi veren bir yasanın değişmesi yönünde oy kullanmıştı ama *Baehr* davası hâlâ karara bağlanmış değildir.

81. Aktaran, Elaine Herscher, "When Marriage Is a Tough Proposal," *San Francisco Chronicle*, Mayıs 15, 1995, A1, A10.

ci Maddesi'ndeki haklarını kullanmakta ve aynı cinsten biriyle evliliğin cazibesine kapılmış talihsiz kulları kurtarmakta özgür olduğu sürece, neden bu kadar kaygılanıyor? Nihayetinde, aynı cinsten çiftlerin evliliğini tanımak en iyi halde bu sözleşmeyi bir zorunluluk değil, bir olasılık kılar, öyle ki dini liderler her zaman olduğu gibi insanlara doğru yolu göstermekte ve bu şekilde Batı uygarlığını kurtarmakta özgürdür. Devletin yeniden üretilmesi açısından kan bağı kurallarının kontrol altına alınması muazzam bir öneme sahiptir; ayrıca dini liderler de politik toplum ve aile diyalektiğiyle hem bir destek hem de bir gerilim ilişkisi içinde kan bağı retoriğini kullanır. 6. Bölüm'de bu son nokta üzerinde duracağız.

VI
Dinsel gelecek

Ve Tanrı ona dedi ki, "Senin adın Yakup; artık Yakup olarak çağrılmayacaksın, senin adın İsrael olacak." Böylece adı İsrael oldu. Ve Tanrı ona dedi ki, "Ben Yüce Tanrı'yım; mümbit ve çok ol; bir millet ve bir milletler ortaklığı senin soyundan gelecek, ve senden krallar gelecek. İbrahim ve İzak'a verdiğim toprakları sana ve senden sonra gelecek olanlara vereceğim."[1]

1. Bundan önceki bölümlerdekinden farklı olarak, bu bölümdeki bütün İncil pasajları University of Virginia's Electronic Text Library'nin yayımladığı, gözden geçirilmiş standart Holy Bible versiyonundan alınmıştır. Genesis 35:10-11 (etcbin/toccer-new?id=RsvGene2&images=images/modeng&data=/lv2/english/relig/rsv&tag=public&part=35&division=div). Bütün bu web sitesini enformasyonun semiyotiğinin kalıcı olmadığını belgelemek için aktardım çünkü, aşağıda belirttiğim gibi, orijinal, değişmez yazılı sayfa dinsel bir öğretinin temel direğidir ama elektronik metinler aynı anda yeniden yazılıp kolayca uluslararası alanda geniş bir okuyucu kitlesine ulaşabilir. Geçmişte, sözel gelenekler hikâyelerini değiştirirdi ama yavaşça. Modern telekomünikasyon araçları aynı anda olası değişiklikleri yapmaya imkân veriyor. Yine, örneğin radyo ya da televizyon yayınlarında olduğu gibi, bu söz konusu metinlerin silinmesini mümkün kılar; bir imge bir anda

> "Peki, ne dersin, söyle bize, Sezar'a vergi vermek Kutsal Yasa'ya uygun mu değil mi?" ... "Vergi ödemekte kullandığınız parayı gösterin bana!" O'na bir dinar getirdiler. İsa onlara, "Bu resim, bu yazı kimin?" diye sordu. "Sezar'ın" dediler. O zaman İsa onlara, "Öyleyse, Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" dedi.[2]

Dinsel varlık biçimlerinin millet, etniklik ve ırk biçimleriyle birçok ortak yönünün olduğu görülüyor. Aslında, bütün bu bağlanma yolları gelir tek bir kavşakta buluşur, orada varlık biçimleri iç içe geçer: örneğin, Asyalı Budist Japon, Avrupalı Katolik İrlandalı, Mısırlı Arap Müslüman. Giriş bölümünden 5. Bölüm'e kadar aile, millet, etniklik, ırk ve toplumsal cinsiyetin aralarındaki bağlantıların soy bağlarının ve doğum başvurularının politik-teorik bir mantığını paylaştığını gösterdik ama bu bölümde dinsel bağlılıkların çok farklı kavramsallaştırılması gerektiğini tartışıyorum. Dinsel bağlılık biçimleriyle öteki bağlılık biçimleri arasında bir akrabalık ilişkisi olmakla birlikte dinsel bağlılık ötekilerden farkını doğrudan, ama karşıt, bir takım dizilişi içinde sergiler. Dinsel bağlanmalar ve kurumlar özellikle politik toplumun aile biçiminin maddeci, mal mülk temelli mantığına karşı gelişir; İncil'deki "kısacası, kızını evlendiren iyi eder, evlendirmeyen ise daha da iyi eder"[3] deyişi, kendini dine adamanın hakiki işareti olarak, bazı durumlarda evlendiğinde bile, nefsine hâkim olmayı aileden üstün gören sayısız dinsel metinden sadece biridir.

Mahalli bir briç kulübünden farklı olarak dinsel grup üyeliği biçimi millet, etniklik, ırk ve aile rollerinin soydan gelme ritimlerine açık bir kontrpuan oluşturur. Briç kulübünün soy biçimleriyle hiç-

buradadır ve geldiği hızla kaybolur. Mektupların siber-metinleri de dolayımsızdır ama yine de otorite ve otantiklik biçimi (basılı sözcüğün paraziti) sunarken kolaylıkla parçalanabilir ya da değiştirilebilir. Dolayısıyla, Donna Haraway'ın muhayyilesinin siber-itkilerini izleyecek olursak, elektronik medya aracılığıyla yapılan şimdiki/gelecek iletişim biçimleri verilen enformasyonun içeriğine şimdi dinsel metinleri çağrıştıran saygı duyulma ihtimalini ortadan kaldırabilir.

2. Matta 22:17-21.

3. I Korintoslular 7:38.

bir ilişkisi yoktur. Bariz politik yatırımları olan (daha sonra tartışacağımız) dinsel-politik topluluklardan farklı olan gerçek anlamda dinsel gruplar aile bağlarına doğrudan bir meydan okuyuş içindedir. Soya bağlı ve dinsel biçimler arasındaki asıl fark, birincisi geçmiş sayesinde var olurken, insanlar dinlere gelecekle bir ilişki kurmak için yönelir. Kuşkusuz, böyle bir yaklaşım kendi zıddını da içinde taşır; yani bir millet geçmişi yeniden üretmeye –hayali doğumunun koşullarını koruyup ileriye taşımaya– kalkışırken gelecekle nasıl ilgilenirse, din de incelikli yollarla soya bağlı üyelik biçimleriyle meşguldür. Politik topluma karşı en yalın haliyle dinsel muhalefet hükümete karşı bir düşmanlıkta (böyle bir düşmanlık olsa bile) değil, dinlerde örtük de olsa her zaman mevcut olan bir eğilim, milletleri, ırkları ve aile rollerini mümkün kılan aile bağlarını silme eğiliminde kendini gösterir.

Dinsel söylemlerin ölümle ve gelecekle ilgili oluşlarının belki de en iyi kanıtı inananların büyük sözleri değil, ayak direyen delinin saçma sapan sözleridir. Psikotik bir ateistin anılarından bir alıntıyla bunu açıklayayım; bu alıntıyı sadece, tek başına anlamlı olsa bile, Daniel Paul Schreber'in nasıl dünyanın sonunu Tanrı'yla eşleştirdiğini göstermek için değil dine ilişkin soruları bireysel özgünlük, bireysel inanç, kitlesel sanrı ve kitlesel inanç arasındaki gerilimleri ele alan bir çerçevede kavramsallaştırmak için yapıyorum:[4]

> Öteki ışınlar [Schreber'in bilincine sızan ışınlar]... 'Konukların Efendisi', 'İyi Çoban', 'Her Şeye Kadir', vb vb sıfatlar taşıyordu. Bu fenomenlerle bağlantılı olarak, gecenin çok erken saatlerinde sürekli kendini gösteren görüntülere, Tanrı ile benim aramdaki kopmaz bağlantının sonucu olarak, dünyanın yaklaşan sonu nosyonu hâkim oluyordu.[5]

4. Bu demektir ki, inananı deliden ayırma meselesinde bizden makul olmamız bekleniyor. Freud Schreber vakasına ilişkin anlatımını şöyle noktalıyor: "Benim teorimde kabul ettiğimden daha fazla sanrı olup olmadığı ve Schreber'in sanrısında diğer insanların henüz kabul etmeye yanaşmadığından daha fazla gerçek olup olmadığına karar vermek gelecek kuşaklara kalıyor" ("Psycho-analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia [Dementia Paranoides]" [1911], *Standard Edition*, çev. James Strachey, c. 12 [Londra: Hogarth Press, 1958], s. 79).

5. Daniel Paul Schreber, *Memoirs of My Nervous Illness*, çev. ve der., Ida Macal-

Schreber çoğu kişinin kaçınacağı bir hataya düşüyor. Tanrı, Schreber'in ışınların cinsel ilerleyişine direnmesi (ya da boyun eğmesi) yüzünden dünyanın sonunu getirmeyecektir. Ancak Schreber'in sıkıntısının terimleri, inananların bağırlarına bastıkları ve, tıpkı Schreber'in ateistlerin kendisine zulüm ettiklerine ilişkin fantezileri gibi, hatalı değerlendirdikleri bildik terimlerdir –Konukların Efendisi, İyi Çoban, Her Şeye Kadir. Demek istediğim, dinsel pratikleri ayakta tutan kurumlar, (aile hakkındaki çağdaş fikirler gibi) doğal olarak kabul edilmeyen ama buna rağmen her zaman her yerde olan ölüm yüzünden zorunlu olarak görülen belli ortak inançları gerektiren bir gramer sayesinde var olur.[6] Doğum deneyimi milliyet, etniklik ve ırkın kuşaklararası varlık biçimlerini yaratırken, ölümün tanınmasından din sorumludur.

A. SALT BİNYILCI BİR BİLGİSAYAR HATASI MI?[7]

Stanley Oscar Brown Florida'daki işyerinde Kozy Kitten kedi (ve insan) mamasını atıştırmaya başladığında takvimler, Tevrat takvimini mi yoksa Atomik Çağ takvimini[8] mi kullandığınıza bağlı olarak, 5735 ya da 35 yılını gösteriyordu. Brown kedi maması yemenin "kişisel dinsel inancının" bir parçası olduğunu ve bu "Kozy Kitten Kedi/İnsan Mamasının... sağlığına... ve dolayısıyla çalışmadaki performansına çok iyi geldiğini"[9] çünkü "ona enerji verdi-

pine ve Richard Hunter (1903; yeni basım, Londra: W. M. Dawson, 1955), s. 84, vurgular bana ait. Schreber on dokuzuncu yüzyıl sonlarında yüksek mevkiye sahip bir Alman politikacıydı. Kendi iradesi dışında sanrı nöbetleri ardından birkaç yıl akıl hastanesinde kaldı. Schreber "sinirsel hastalığının" [Nervenkranken] kendisini hamile bırakmak isteyen Tanrı'ya (ışınlar) karşı gelmesinin bir sonucu olduğunu düşünüyordu ve deneyimlerini kâğıda dökmüştü. Schreber'in *Memoir*'ı Freud'un cinsel bozuklukların psikozların kökeninde yattığı inancını kanıtlamakta kullandığı bir vaka örneğiydi.

6. Bu görüşlerin geniş bir çevrede kabul edildiği, en azından sınanmak üzere, psikotiklerin mantık dışı tekrarlarıyla kanıtlanabilir/gösterilebilir.

7. Birkaç yıldan beri bilgisayar uzmanları 2000 sayısındaki 00 rakamlarını tanıyamayan yazılımların çökeceği, ve büyük bir bilgisayar felaketinin yaşanacağı uyarısında bulunuyor.

8. http://www.panix.com/-wlinden/catendar.shtm

9. *Brown v. Pena*, 441 F. Sus. 1382 (1977).

ğini"[10] anlatıyordu. Belki İsrailliler buna kızacaktı. Kedi maması, sırf "kedi maması" olduğu için, koşer değildi ama Oscar Brown farklı bir dine inanıyordu ve Kozy Kitten maması onun dininde helaldi. Ne yazık ki, mesai arkadaşları kedi mamasından tiksinen (bir Yahudi olan) Oscar Mayer'a hak veriyorlardı. Patron Brown'a sorunun işyerindeki verimli çalışması değil, kötü davranışı olduğunu söyledi. Brown'a Kozy Kitten mamasını yemekten vazgeçmesi söylendi ama o ilkelerine sadık kaldı ve işinden atıldı. O zaman Brown işe koyuldu; önce Eşit Çalışma Fırsatı Komisyonu'na (EEOC) bir dilekçe yazdı ve dilekçesine yanıt verilmeyince mahkemeye başvurdu.

Kozy Kitten kedi maması, (bazen Halloween partileri ve filmlerde insan ve hayvan kanı görüntüsü vermek için kullanılan) Heinz 57 Ketchup da dahil birçok yiyecek maddesi üreten H. J. Heinz Corporation tarafından üretiliyor. Brown bir Heinz ürünü yediği için değil, üzerinde "kedi maması" etiketi bulunan bir Heinz ürünü yediği için işinden atıldı. Ama etikette bir yanlış olmalıydı. Stanley Oscar Brown, bir insan, bu ürünü büyük bir iştahla yiyordu ve bu yüzden EEOC'ye yazdığı dilekçede üründen "Kozy Kitten İnsan/Kedi Maması" diye söz etmişti. Ayrıca "Kozy Kitten"ı kısmen bir [tüzel -çev.] kişi gibi düşünmüş de olabilirdi. Kozy Kitten Corporation, H. J. Heinz Corporation'ın bir parçası ve bir şirket bir kişi demektir. ABD hükümetine göre, " 'kişi' terimi bir ya da daha fazla bireyi, hükümetleri, hükümet birimlerini, politik örgütleri, sendikaları, ortaklıkları, dernekleri, şirketleri, yasal temsilcileri, limited şirketleri, borsa şirketlerini, tröstleri, sivil örgütleri, mutemetleri, 11. Madde kapsamına giren davalardaki kayyımları ya da alıcıları kapsar."[11] Eğer bir şirket bir kişi olabiliyorsa, Kozy Kitten Corporation da bir kişidir. Bu demektir ki, Kozy Kitten hem yiyecek hem de bir kişidir, belki bu yüzden Brown ona "insan maması" demiştir ama yine de Brown'ın amaçları açısından mahkemenin Kozy Kitten'ı bir kişi olarak düşünmemiş olması iyi bir şeydi. Eğer Brown'ın davasına bakan mahkeme bir an için bile Brown'ın kedi

10. *Brown* at 1384.
11. 42 U.S.C. Chapter 21, 2000e.

maması yerine bir kişiyi yediğini düşünmüş olsa o zaman Brown'ı ağır cezaya sevk ederdi. Bunun yerine mahkeme Brown'ın "başvurusunu önemsiz" buldu ve kedi maması yemenin yasanın koruması altındaki bir dinsel eylem olmadığına karar verdi. Ama Brown kedi maması yemesinin belli bir dinsel diyet kuralı gereği olduğunu gösterebilmiş olsaydı, sevdiği yemeği yasal olarak da yeme şansı elde etmiş olacaktı. Kedi maması yiyerek insanları iğrendiren birini işten atmak gayet yerindedir ama sadece gerekçe dinsel değil, seküler tiksinti olduğunda.

Bu arada, eğer bir kişi dinsel inançları gereği davranıyorsa, kimse onu işten atmakla tehdit edemez. Brown o zaman John Locke'tan bir alıntı yapabilir ve yargıçlar "kimseyi dinini değiştirmeye zorlayamaz... çünkü şimdiye kadar hiçbir insan, ister prens isterse uyruk olsun, hangi inancı ya da ibadet biçimini benimseyeceğini söyleyen bir başkasının seçimine göre kendi kurtuluş yolunu körü körüne terk etmemiştir"[12] diyebilirdi. 1964 tarihli Sivil Haklar Yasası'nın VII. Başlığı aynı şeyleri söyler: "Bir işverenin, ırkı, rengi, dini, cinsiyeti ya da milli kökeni nedeniyle bir kişiyi işe almaması ya da işten atması ya da ücret, çalışma koşulları ya da hakları bakımından ayrıma tabi tutması yasadışı bir uygulamadır." Bu mantığı izleyen Brown kendi hoşgörü mektubunu kaleme aldı ve onu Florida EEOC'ye sundu.

La Prime 1-358-557'nin otuz yıl öncesinde, Galactic Mileau takviminden Gregoryen takvimindeki yılları çıkarınca ortaya çıkan tarihte, Brown cesaretini kıran bir yanıt aldı. Miami Bölge Müdürlüğü, Brown'ın "genelde bir din olarak kabul edilen bir dinsel inanç kurma koşullarını yerine getirmemiş"[13] olduğunu belirtiyordu. Belki Stanley Brown bir Hıristiyan'dı ve mahkeme Hıristiyanların Kozy Kitten kedi/insan maması yemeleri gerektiğine ilişkin hiçbir kanıt bulamamıştı, ya da Brown muhtemelen hiçbir dine inanmıyordu. Belki de Brown, kedi mamasını yiyerek ve dindar pozlar takınarak, sadece vakit öldürüyordu.

12. "Letter on Toleration," daktilo eden William Popple, gopher://vt.edu:10010/02/116/2.
13. Brown at 1384.

B. DİNSEL FARKLAR

Bu bölümde ABD anayasa ve yasalarında dinin daha önce bölümlerde tartıştığımız soy temelli çeşitli grup biçimlerinden hangi anlamda farklılık gösterdiğini ele alıyorum. Dinin çeşitli uygulamalarıyla yasal statüsü arasındaki bağı kurmak için çağdaş düşünürlerin ve tarafların kaleme aldığı din konusundaki çağdaş yasal söylem, ana metinler ve mevcut anlayışlardan hareket ediyorum. Cinsiyet, ırk, etnik köken ve milliyet temelinde ayrımcılık davalarında konu bir varlık biçiminin nominal *kimliği* iken, dinsel davalarda ve metinlerde vurgulanan şeyin *davranışlar* olduğunu görerek, dinsel bağlılıkların kuşaklararası olma özelliği gösteren bağlılıklardan hangi anlamda farklı olduğunu anlayabiliriz.

ABD ceza yasasında "hassas konular" listesinde yalnızca din kişinin kolaylıkla kimliğinin bir parçası olarak taşımayabileceği bir şeydir. Kişinin ırkı, rengi, cinsiyeti ya da milli kökeni müphem olabilir ama insanları bunların hiçbiriyle bir alakanız olmadığına inandıramazsınız. Sınıflandırmalar sınırlı ve tartışmalı olduğunda bile, taraflar bu kimliklerden hiçbirini taşımadığını ileri sürmez; söylenen kimliklerinin hükümetin ya da yurttaşların tanıdığından başka bir kimlik olduğudur. Çek Cumhuriyeti yurttaşlığına kabul edilmeyen Romanlar, Roman olmadıklarını, milliyetlerinin olmadığını söylemediler; Romanlara Çek yurttaşı statüsü tanınması gerektiğini iddia ettiler.

Mustafa Halefi ırkını gösteren kaydın değişmesi için dava açtığında bir ırkının olmadığını iddia etmiyordu.[14] İddiası hükümetin ırkını yanlış belirtmiş olduğuydu. Aynı şekilde, transseksüeller bir cinsiyetleri olmadığı için değil hangi cinse ait olduklarına ilişkin sorular olduğu için dava açıyor ve haklarında dava açılıyor. Örneğin, "Marlene T." olarak doğmuş olan Michael T. eski "karısı" tarafından "aslında bir dişi" olduğu iddiası üzerine açılan bir davada yargılanıyordu.[15] Evliliğin "hileli" olmasına ve New York eyaleti İç

14. 4. Bölüm ırk kavramının varoluşuna karşı argümanları değerlendiriyordu ama o bölümde de görüldüğü gibi, bu görüşler hegemonik, inandırıcı ya da yasal olarak tanınmış değildir.

15. *Karin T. v. Michael T.* 484 NYS 2d 780, 782 (1985).

İlişkiler Hukuku'nun ebeveynleri yalnızca "biyolojik terimlerle" tanımlamasına rağmen, mahkeme Michael T.'nin nafaka ödeme sorumluluğu olduğuna hükmetti. Mahkeme, davanın karışıklığı yüzünden, Michael'ın bir cinsiyetinin olmadığını değil, bir cinsiyetinin olduğu, "aslında bir dişi" olduğu kararına varmıştı; ama bu belirtilen cinsiyet onun çocuğun babası olarak tanıyan aleyhine verilmiş mahkeme kararıyla bariz bir çelişki içindeydi: "Bu çocuklar kesinlikle, biyolojik anlamda, yukarıda sözü edilen Anlaşma'ya imza atan bu davalının eylemleri sonucu ortaya çıkmıştır... Bu Mahkeme, bu davanın az rastlanır olgularını dikkate alarak, davalının gerçekte böyle bir sorumluluk yüklenebilecek bir 'ebeveyn' olduğuna hükmetmiştir."[16] Yine de, mahkeme Michael'ın cinsiyetini normalde anlaşılan biyolojik temelinden koparmakla birlikte, karar hiçbir şekilde Michael'ın ya da Marlene'in bir cinsiyetinin olmadığını söylemiyor.

İnsanlar VII. Madde'de geçen diğer varlık biçimlerine doğarken, dinleri bir seçim konusu olabilir ya da sonradan kabul edilebilir. Diğer bağlılıkların tersine ABD Anayasası'nın Birinci Maddesi yalnızca kişinin bir dininin olması hakkını korur, bir ırk, renk, milli köken ya da cinsiyetinin olmasına ilişkin benzer bir haktan söz etmez. Bunları Anayasa'ya sokmak, kişinin nefes alma hakkının olduğunu söylemek gibi bir şeydir; sanki kişinin nefes alma hakkı neyse, iradesi dışında, basitçe sahip olduğu bir şey gibi görünen ırk, renk, milli köken ya da cinsiyet hakkı da odur. İnsanlar şu ya da bu cinsiyeti seçme haklarının olduğunu, milli kökenlerinin şu ya da bu ülkeye dayandığını ya da şu ya da bu ırka ait olduklarını iddia edebilirler ama kimse genel olarak cinsiyetlenmiş, milliyetlenmiş ya da ırklanmış bir kişi olduğu temelinde bir pratiğe hakkı olduğunu iddia etmez. Helen Reddy'nin 1970'lerde Top 40'a giren bir şarkısı "Ben bir kadınım, öfkemi duy" diyordu, "ben toplumsal cinsiyetlendim..." demiyordu.

Diğer varlık biçimlerinden farklı olarak din soy söylemlerine

16. *Karin T.* at 784. Michael, Karin'in kocasının çocuklarını yetiştirmeyi kabul ederek, eyaletin tanımadığı bir yasal statü olan, yasal bir ebeveyn sorumluluğu üstlendiğinde, mahkemenin tanıyacağı bir biyolojik statüyü, bir "ebeveyn" statüsünü almış oluyordu.

bağlı kalmak zorunda değildir. Kişinin milliyeti ya da ırkına ilişkin kuşkuları gidermek için soy sınavından geçmesinden farklı olarak, "Ana-babanızın dini nedir?" sorusu bir çocuğun dinini belirleyici bir soru değildir. Kişi gerçekten bir Hıristiyan olup olmadığı meselesinde sıkıştırıldığında, "anam-babam Hıristiyan" demesi durumu kurtarmaz. Hare Krishna'nın müritlerinden önemli bir kısmının ana-babası Hıristiyandır. Bu çocuklar Hıristiyan değil, Hare Krishna'nın dinlerinden döndürdüğü kişilerdir. Kişinin dinsel statüsü açısından "Ben Tanrı'yı çamaşırhanede buldum" iddiası ana-babasının dininden daha iyi kanıt sayılacaktır.[17] Hıristiyanlık tarihi, Kilise tarihinin çoğu açısından, bedenden bağımsız olduğu düşünülen ve bu yüzden ana-babaya bağlı olmayan bireyin ruhu için verilen kavganın bir tarihidir. Her ruh ayrı olarak ve inananın aktif katılımıyla kurtarılmalıydı çünkü ruhun nihai statüsü miras alınmış olmadığı gibi zaten kurulmuş da değildir.

Hıristiyanlar, taşıyıcısının aktif olarak seçmediği bir Hıristiyan varlık biçiminin dezavantajlarına karşılık erken ölüm halinde henüz bilinçli olmayan bir ruhu kurtarmanın avantajlarına ağırlık vererek, bebeklerin vaftiz edilmesini savunur.[18] Bu hararetli tartışmalar yapılırken kimse çocuğun vaftiz edilmesi gerekliliğini basitçe dinin ona ana-babasından miras kaldığına dayanarak savunmaz. Hıristiyanlıktaki misyonerlik tutkusu tam da bu dinin bedenle ve soyla ilgisinin olmadığı için ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlığın bakış açısından, Hıristiyan ana-babaların çocukları Müslüman ya da Yahudi ana-babaların çocuklarından az ya da çok kurtarılmaya hazır ya da değer değildir.

Kuşaklararasılığın dinsel bağlılığı belirlemeyişi Hıristiyanlık için açık bir gerçektir ama bu Musevilik, Konfüçyüsçülük ve Hinduizm için her zaman doğru değildir. Örneğin, ABD ve Kanada'da Ortodoks Rabbiler Birliği Başkanı Reformcu ve Muhafazakâr Yahudi sinagoglarının aslında Yahudi olmadıklarını ilan etmiştir. Ama

17. Ben bu beyanların gerçek olduğunu, kişinin ana-babasının Hıristiyan olduğunu ve Tanrı'yı çamaşırhanede bulduğunu, varsayıyorum.
18. Kurt Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?*, çev. G. R. Beasley-Murray (Londra: SCM Press, 1963); Jochim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland* (Naperville: A. R. Allenson, 1963).

bu arada da Yahudi cemaatini onların bireysel kimlikleri açısından bunun bir sorun yaratmadığı konusunda temin etmiştir: "Yahudi bir anneden olma her insan bir Yahudidir. Bizim tek söylediğimiz, Reformcu ve Muhafazakâr öğretiler, onların Museviliği, Musevilik değildir, çünkü yalnızca tek bir Musevilik vardır."[19]

Hindu olmak için Hindu bir ataya sahip olmak gerekir çünkü, Musevilik ve Konfüçyüsçülük gibi, Hinduizm bir milli varlık biçimiyle ilişkilidir.[20] Yahudiler İsrailoğullarıydı.[21] Hinduizm Hindistan'nın milli köklerinden ayrı düşünülmeyen bir dindir. "Hindu kime denir?" sorusuna verilen "Kısa Yanıtlar" arasında şu kriter vardır: "Ülke vatandaşı olup olmadığına bakmaksızın Hindistan'ı Dharmasbhumi'si, yani Dininin Toprağı sayan herkes bir Hindu'dur." Bu söylenenlerden anlaşıldığı kadarıyla, yazar, örneğin, Kanada vatandaşlığını kabul eden Hindistan kökenlileri ya da sadece Hindu olmaya karar vermiş Hintli olmayan Kanadalıları kastediyor. Musevilikte olduğu gibi, burada da din özellikle ayrıksı olarak

19. Rabbi Hirsh Ginsberg, aktaran Lynn Cohn, "Infighting," *Detroit Jewish News,* 4 Nisan 1997, s. 3.

20. Partha Chatterjee, *Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993) adlı çalışmasında Hinduizmin özel olarak Hindistan milliyetçiliğinin oluşumuyla uyum içinde geliştiğini anlatır. İslami varlık biçimleri de milliyetle benzer bir ikili ilişki içindedir; Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göç ettiği yedinci yüzyılda İslamiyet özel olarak milli varlık biçimleri ve politik çatışmalar içinden geçerek doğmuştur. Kur'an ayrıca İsrailoğullarına kadar uzanan kuşaklararası bağlara da atıfta bulunur: "Sizi O seçti; din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yüklemedi; babanız İbrahim'in dininde (olduğu gibi). Peygamberin size şahit olması, sizin de insanlara şahit olmanız için, O, gerek bundan önce (ki kitaplarda), gerekse bu (Kur'anda) size 'Müslümanlar' adını verdi. (Kur'an, 22:77 [İngilizce kaynak yerine, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Suudi Arabistan Krallığı, Medine-i Münevvere; gözden geçirip yayıma hazırlayan, Dr. Abdullah Mubeşşir Al-Terazi, kullanılmıştır]). Fethedilen topraklarda Kur'an temelindeki vergilenme açık finansal teşvikler sağladığı için, Osmanlı İmparatorluğu döneminde İslam'ı kabul etme sık görülen bir şeydi.

21. İsrail toprağında yaşamayan on iki kavmin tamamı daha sonra "Yahudiler" olarak bilindi; bu ad Yuda kavminden geliyordu. Yuda kavmi tapınağın ikinci yıkılışı ve Davud'un yenilmesi ardından bütün İsrailoğullarının göç ettiği toprakları fethetmişti: " 'Yahudi' adı İsrail Toprağı dışında ortak bir kullanım haline gelirken, bu topraklardaki İbranice konuşan Yahudiler kendilerine özellikle 'İsrail' diyorlardı." Yuda Iskariyot'un İsa'nın ölümünden sorumlu tutulan biri oluşu "Yahudi"nin şeytanla eş tutulmasına yeni bir dayanak oluşturuyordu; "Yuda şeytanla bağlantılıydı (Luke 22:3) ve sonuç Şeytan-Yahudi-Yuda günah üçgeniydi" (*Encyclopedia Judaica*, s.v. "Jew").

bir milli varlık biçimi üzerinde yayılabilir geleceğe yönelik kutsal/dünyevi ayrımları dizisidir.[22] Bir başka kriter şudur: "Kim ki kendisini kurucusu, ilk peygamberi Hindistan'da doğmuş dinin müridi olarak adlandırır, o bir Hindu'dur." Ve nihayet, " 'Hinduizm'in bir din değil, sadece bir kültürel miras olduğu inancıyla, onun yörüngesindeki dinleri tanıyan ve onlara saygı duyan kişi bir Hindu'dur."[23] Soy yoluyla dinin ve milliyetin uyum içinde olduğunu vurgulayan *Baba, Ben Hindu muyum?* adlı popüler metnin yazarı "Hinduizm din değiştirmeye inanır mı?" sorusuna şöyle yanıt verir: "Asla. Hakiki bir Hindu hiçbir zaman kimseye dinini değiştirtmez. Tam tersine, Gita herkesi içine doğduğu dini izlemeye davet eder. BİR İNSAN HİNDU OLARAK DOĞAR, ASLA HİNDUİZME DÖNDÜRÜLEMEZ."[24] İnsanların Hindu ya da Yahudi olarak tartışılmaz kimlikleriyle bu kimliklerin çağrıştırdığı ritüeller ve doktrin üzerine teolojik tartışmalar arasındaki bir ayrımı mümkün kılan işte hem Yahudi hem de Hindu varlık biçimlerinin bu milli karakteridir.[25]

Milli kimliklere paralel olarak düzenlenen dinsel pratikler üzerine süren tartışmalar grubu dağıtmadan bir sonuca vardırılabilir belki ancak özgün bir doktrine inancı üyelik kriteri yapan dinsel gruplar düzenli olarak küçük gruplara bölünür ve aforoz uygular. Bu yüzden, tahmin edilebileceği gibi, kuşaklararası sürekliliği sek-

22. Yahudiler arasındaki uzlaşmaz karşıtlıklardan biri özellikle bu bir politik proje olarak İsrail'in statüsü sorunuyla ilgilidir. Hasidizm, Siyonizmin, Torah'ın bir millet olarak İsrail'in birleşmesi öncesinde bir Mesih'in geleceğine ilişkin buyruğunun özünü zedelediğine inanır. Buna rağmen, öteki anti-Siyonist Yahudiler'in de inandığı gibi, Yahudilerin orijininin karizmatik bir lider yerine politik bir kan bağı sistemine dayanması kimliğin her zaman bir milletin izlerini taşıyacağı anlamına gelir; bunu şimdiden ya da II. Dünya Savaşı'ndan olmasa bile, İbranice orijin hikâyesinden çıkarabiliriz.

23. Her Holiness Majadevi Jagadguru Mate, *Who Is a Hindu?* (Bandalore: Viswakalyana Mission, 1989), s. 152. Hint kimliğine ilişkin daha ayrıntılı bir anlatım için, bkz., Chatterjee, *The Nation and Its Fragments.*

24. E D. Viswanathan. *Daddy Am I a Hindu?* (Bombay: Bharatiya Vidya Ilhavan, 1988), s. 4, büyük harfler orijinalde.

25. Yukarıda Yudaizm ve Hinduizme özgü üyelik kriterlerinin hazırlık niteliğindeki tartışmaların hiçbiri kesin kurallar dizisi belirlemekten çok, aidiyet için doğum şart olduğu müddetçe, bu grupların bir millet biçimi aldığını göstermektir, buna karşın bireysel seçime bağlı olan ve kutsal bir gelecek vizyonlarına göre belli ritüellerin yerine getirilmesini bekleyen gruplar dinseldir.

teye uğratacağı için, Yahudi olmayan biriyle evlenme Yahudiler için aile üyeliğinden "atılma" gerekçesidir. Katolikler ve diğer Hıristiyan hizipler için cemaat dışından biriyle evlenme –ritüelin bir ihlali– basitçe aforoz nedenidir ama ailesinin böyle bir şey yapması gerektiğini belirten bir öğreti yoktur. Kendine özgü Hırisiyanlar arasındaki iç çekişmeler Augustine'in Donatist sapkınlar dediği bir biçim almıştır. Eğer kişi Hıristiyanlığı doğru bir biçimde uygulamıyorsa, o kişi sadece kendisine Hıristiyan der ama gerçek anlamda Hıristiyan değildir. Hindular ve Yahudiler için, sapkınlar hâlâ Hindu ve Yahudidir ama inançlarını yanlış biçimlerde uygulamaktadır.

Bireylerin gereklerini yerine getirmediği bir dine kabulü bir paradoks ortaya çıkarır: Pratikleriyle o dinin ayrılmaz parçası kabul edilen belirli anahtar ritüeller arasında en ufak bir ilişkisi olmayan bireylerin resmen üye olduklarını iddia etmenin ne anlamı vardır? Yanıt İsrail'in ilk Rabbi'sinden gelir: "Bu kadar *sinat chinam*, nedensiz Yahudi düşmanlığı ile dolu bir dünyada, hiçbir neden olmasa bile bizim *ahavat chinam*, her Yahudiyi sev, ile karşılık vermemiz gerekir."[26] Rabbi'nin bütün Yahudilere açtığı kucağın belirgin genişliği, aynı zamanda, soya bağlı olduğu kadar dinsel de olan Yahudi varlık biçiminin çağrıştırdığı "Seçilmiş Halk Olma"nın özel olarak milliyetçi ateşini körükleyen zararlı bir ayrımı da zorunlu hale getirir. Özellikle bir grubun ideolojik boyutları ihmal edildiğinde, kimlik aşkına kimliğe –soy grubunun kalite işareti olarak– biçimsel çağrılar gündeme gelir.[27]

---

26. Aktaran, Rabbi Mitchell Wohlberg, "It's Apparent: We're All God's Children," *Detroit Jewish News*, 11 Nisan 1997, s. 30.

27. Tanımı kontrol edecek grup üzerine İsrail'de uzun süredir var olan tartışma Yahudiliğin kuşaklararası politik toplumlarla bağını gösterir. Özel olarak Yahudiliğe Ortodoks dönmeler değil Reform'un tanınması da, ana-soyluluk değil baba-soyluluk da bölgedeki Filistinliler tarafından "aydınlanmış" olarak görülmeyecekti çünkü basit bir "Yahudi devleti" formülasyonu değildir aranan.

C. YARI-"MİLLİ" DİNLER

Katı teolojik ilkelerin kişinin belli bir dine doğduğunu belirtmediği zaman bile soy bağı sıklıkla kişinin dinsel sıfatının belirlenmesini etkiler. Yani, görünen o ki, Musevilik ve Hinduizm, dinsel biçimin aynı zamanda soysal bir biçim de olduğu gibi hatalı bir inanışa yol açabilecek şekilde milliyetçi izlenimler bırakan tek din değildir. Milli ve dini bağlılıklar, (kurucuların çoğunun Deist olmasına ve Hıristiyanlık ve uylaşımlarını aptallık olarak görmelerine rağmen) ABD'nin bir Hristiyan ülke olduğu iddia edildiğinde olduğu gibi, sıklıkla örtüşür.[28] Dini ve milli kimliklerin örtüşmesi özellikle bir milli adla özdeş dinlerde bariz olarak görülebilir; örneğin, Rus Ortodoks, Sırp Ortodoks, Yunan Ortodoks, Roman Katolik ve Anglikan. Dinler aynı zamanda, belli partiler ulus-aşırı bir dinle bağlantılarını gündeme getirerek geliştiğinde, politik bir kisveye bürünür. Nasıl "Kanada viskisi" kavramı ve etiketi viskinin analitik olarak bir milliyetin parçası olduğu anlamına gelmiyorsa, politik kampanyalarda dini retoriğin mevcudiyeti dinlerin içkin olarak özgün politik toplumlarla bağlantılı olduğu anlamına gelmez. Bir politik toplum yukarıdan (örn., Konstantin'in Roması) ya da aşağıdan (örn., Humeyni'nin İranı) tikel bir dini almış olabilir ama bu her zaman dinlerin politik toplum tarafından özümlenmesiyle, tersi değil, sonuçlanır. İran Müslüman oldu, İslam İranlı olmadı. O halde, politik toplumlarda, dinler birçok noktada kendisine karşıt milli devlet tarafından özümlenmiş olabilir. Birinci Pontius Pilate İsa Mesih'i çarmıha gerdirdi, sonra zıtlar birleşerek "Roman" Katolizmini oluşturdular. Luther bir suçluydu, sonra Almanya'da hukuk Lutherci oldu.

28. Deist Thomas Paine'in inancına göre, basit gürültü kontrol kaygıları kiliselerin çan kullanma haklarına ağır basmıştır; bu din "hakkı"na saygının çağdaş yasal pratiklere saygının çok gerisinde kaldığını gösterir: "Kilise çanlarına gelince, bunlar kamusal bir sıkıntı konusu olmuştur. Eğer bir meslek grubunun çanları varsa ve başkası aynı türden başka bir gürültülü enstrüman kullanıyorsa, bazısı top sesi duymak ister, bazısı davul bazısı da trompet vb., ta ki ortalık tamamen karışıncaya kadar" ("Citizen Representative," Worship and Church Bells, http://www.infidels.org/library/historical/thomas-painelworship-and-church.htm).

Nasıl ki Yahudilerin tek başına soy sayesinde Yahudi kalma becerileri Musevilerin temel öğretilerinin bu varlık biçimi açısından dinsel anlamını zaafa uğratıyorsa, bir politik toplum din kisvesine büründüğünde, bu basit bağlılık biçiminin kendisi o dinin tinsel imkânlarını azaltır. Kierkegaard dinlerin nasıl dünyevileştiğini, kendini adama olmaktan çıkıp nasıl bayağı prestij ve alışkanlık meseleleri haline geldiğini anlatırken haklı olarak şunları söyler:

> Bir Holger Danske ya da bir Martin Luther artık akıllarda iyi bir çağrışım yapmıyor; onların devri geçti ve temelde bir insanın değerli bütün şeylerin en iyisini ve ilk elden olanını satın almak yerine ucuz, ikinci el şeylere özlem duymasına neden olan bireyin tembelliğidir yalnızca.[29]

Dindar insanlar bir araya gelip bir grup, örneğin bir cemaat ya da özel bir tarikat oluşturduklarında, Kierkegaard'a göre, bu gruplar ilk müminlerin muhtemelen izlemiş olduğu bir ibadet biçiminin verdiği manevi doyumla ilgilerini yitirerek, kendilerine özgü ayrı bir hayat tarzı benimser.

Hıristiyanların "toplum ardına toplum kurma" eğiliminden[30] bahseden Kierkegaard'ın, üç kişiden biri dördüncü bir kişiye saldırıp soymaya kalkışınca o üç kişi tarafından yakalanıp dövüldüğü sokak kavgası komikliğini anlatırken, aklına Pirütenler gelmiş olabilirdi: "Öç alanlar, aslında, saldırganlarla tamı tamına aynı kuralları uygulamıştır."[31] Ya da belki de Kierkegaard Roman Katolik Hırvatlar ve Sırp Ortodoks Hıristiyanlar'ı önceden görmüştü; onların torunları Osmanlı İmparatorluğu'nun din değiştirme teşviklerine direnmiş ve sonra dinlerinden dolayı Müslümanları (eski Hıristiyanların torunlarını) cezalandırmıştı. Sokak kavgasına katılanlar

29. Çev., Alexander Dru, "The Present Age," *The Present Age and Of the Difference between a Genius and an Apostle* (New York: Harper and Row, 1962), s. 58.
30. A.g.y.,
31. A.g.y., s.55.

gibi Roman Katolikler, Kierkegaard'ın dediği gibi, "durumdaki komikliği" görmez.

> İntikamcılardan birinin yolunu kestim ve davranışının ne kadar mantıksız olduğunu argümanlarla açıklamaya çalıştım; ama onun açısından sorunu tartışmak imkânsız görünüyordu: Sadece serserinin üç kişinin ona yaptığını hak ettiğini tekrarlayabiliyordu.[32]

Hırvat Müslümanların evlerini ellerinden alan Hırvat Katolikler entelektüel olarak durumun birkaç yüzyıl öncesinde yaşanmış el koymalarla paralelliğini anlar. Ama bu kavrayış sadece kendilerine karşı yapılan fiili haksızlığa öfke duymalarına ve daha önce Müslümanların ellerindeki bölgelerin kontrolünü gerektiren askeri müdahalenin zorunluluğunu savunmaya geçmelerine neden olur.

Biz Kierkegaard'ın dinsel (milli) toplumlarla kavgaya tutuşan dinsel (milli) toplumların "şimdiki çağı"nda yaşıyoruz hâlâ. Kierkegaard'ın hakiki din tanımı olan bireyin dinsel eylemliliği imkânsız görünüyor:

> Şimdiye kadar Hıristiyan dünyanın diyalektiği temsile yöneliktir (çoğunluk kendisini dinin temsilcisi görür ve temsil ettiği şeyin çoğunluk olduğu bilinciyle kendini özgürleştirir, bir tür özbilinçtir bu).[33]

Dinle grup bağlılığı ve grup temsili hakkındaki fikirler arasındaki biçimsel farklılık, Kierkeegard'a göre, dinin bireylerle daha yüksek bir güç arasında tikel bir ilişkiyi mümkün kılarken, fikirlerin şimdiki zaman, dünyevi olan, *mundus* yani "yeryüzü"nden gelenle ilgili olmasıdır. Gerçek anlamda bir dinsel pratik kişiyi, her zaman bir tarihsel dönem olan ve dolayısıyla her zaman tikel bir politik düzenle sınırlanmış "şimdiki zaman"ın dışına çıkarır. (Bunun en bariz tezahürü takvimlerin dayattığı zaman ölçüsüdür.)[34]

---

32. A.g.y.,
33. A.g.y., s.52.
34. Heidegger şöyle diyor: "*Dasein'ın tarihselliğini analiz ederken, bu kendiliğin 'zaman içinde durduğu' için 'zamana bağlı' olmadığını, tam tersine, o ancak Oluşunun temelinde zamana bağlı olduğu için tarihsel olarak var olduğunu ve böyle var olabileceğini göstermeye çalışacağız.* Buna rağmen, Dasein aynı zamanda 'zaman içinde' Oluş anlamında 'zamana bağlı' olmak zorundadır. Gelişmiş bir ta-

Dindar bireylerin pratikleri kurumsallaşırken, bu pratikler içinde yaşadığımız çağın uylaşımlarına göre biçimlenir; ve Hayden White ve Hegel'in eserlerini hatırlayacak olursak, takvim sistemi bütün ülkelerde tektipleştirilmiş olduğunda bile, içinde yaşadığımız çağ özel olarak milli bir çağ ve zamandır. 1582 yılında Papa XIII. Gregory tarafından gündeme getirilen mevcut Gregoryen takvim Kilise'nin benimsediği ve 0 tarihinin İsa'nın doğumuna denk düşecek şekilde belirlendiği Jülyen takviminin değiştirilmesinin bir ürünüydü. Gregoryen takvimi Katolikler tarafından hemen benimsendi ama Protestanlar tereddütlüydü.[35] Özel bir dinsel anlamı olan yedi günlük hafta takvimin anlamından çok aldığı biçimi ortaya seriyordu; bu biçim politik toplumun talepleriyle uyumlu kuşaklararası bir zaman çizgisini temsil ediyordu. Kilise yeni bir takvim ilan edebilirdi ama böyle bir takvimin hayat bulması dini değil, politik liderlerin kararlarına bağlıydı.

Şimdiki çağ, takvimindeki sıfır noktasıyla geçmişe demir atar. Bir takvim bir grubu zaman içinde tespit eder ama dinsel itki insanları grubun ötesine taşır. Geçmiş kişinin grubunun doğuşunu belirler ve ağırlıklı olarak politiktir ancak gelecek tasavvuru bireyin ölümünü canlandırır ve dinsel üyelik biçimleriyle ilişki içinde çok daha tutarlı olarak anlatılabilir. Politik-milli topluluk bireylerinden grup için, ölüm de dahil, fedakârlık isterken, bir din gruptan ayrı ayrı her ruhun iyiliği için fedakârlık ister. Asker ülkesi için ölür, çocuk kendi ruhu için vaftiz edilir. İsa cemaatine kuşaklararası politik devlet biçimine dayanan serveti kendini Tanrı'ya adamanın verdiği huzurla mübadele etmelerini buyurur. Guyana'da Jim Jones'un mü-

---

rih yazımı olmaksızın bile, olgusal Dasein bir takvime ve bir saate ihtiyaç duyar ve bunları kullanır... Böylelikle her Dasein'ın şimdi yorumladığı ve ifade ettiği zaman, bu haliyle zaten, Dasein'ın esrik dünyada-Oluşu temelinde, *bir kamusal karakterde* verilidir" (çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, *Being and Time* [1926] [Harper and Row, 1962], s. 428-29, 463-64, vurgular orijinalde).

35. "Büyük Britanya ve kolonileri 1752 yılına kadar yeni takvimi benimsemedi... Bu takvim Bolşevik Devrimi'ne kadar Rusya'da kabul edilmedi" (Anthony Aveni, *Empires of Time: Calendar, Clocks, and Cultures* [New York ve Tokyo: Kodansha, 1989], s. 117-18). Yeni takvimin amacı Paskalya zamanını tutarlı olarak belirlemekti; bu, Doğu ve Batı Kutsal Roma imparatorluklarını birleştirmenin bir aracı olarak, ilk kez 325 yılında İznik Konsülü tarafından izlenmeye başlanmıştır (A.g.y., s.115).

ritleri ve San Diego'daki Heaven's Gate cemaati, tıpkı Hıristiyan ve Müslüman şehitlerin kendi ruhlarının kurtuluşu uğruna yaptıkları gibi, birey olarak cennete gidebilmek için toplu intiharı seçmiştir.

Dinsel köktenciliğin binyılcı karakteri de, geçmişi kutlamaktan çok, kökleri geleceğe yönelik eyleme dayanan bir anlayış sergiler. Tanrı'nın takdiri kişinin kaderini belirler, ve geçmiş hiç de bu kadar önemli değildir.[36] Bir milli devlet kuşakları aşan bir dinsel söylemi benimsediğinde, Kierkegaard'ın iddiasına göre, o dinsel pratik gerçek anlamda dinsel olmaktan çıkar:

> Hiçbir toplum ya da birlik bu soyut [düzleştirici] gücü elinde tutamaz çünkü bir birlik bizatihi düzleştirici sürecin hizmetindedir. Farklı milliyetlerin bireyselliği de o gücü elinde tutamaz çünkü daha yüksek bir düzeyde soyut düzleştirme süreci katıksız ve yalın halde insanlığın bir negatif temsilidir. Bireyin din tarafından seçilmiş biri olmaktan çıkmasıyla doğan sürtünmenin ürettiği soyut düzleştirme süreci, insan soyunun bu içten içe yanması, bir ticaret rüzgârı gibi sürecek ve her şeyi tüketecektir.[37]

Doğuştan bir topluma (bir millete) üyeliğin acımasız gerçeği yüzünden kişinin manevi dünyası bir kere somutluk kazandığında, içeriği bir daha geriye dönmemek üzere ayrıksılığını yitirir. Kişinin bir gruba ait oluşu yüzünden benimsenen bir din, bireyin bağışlanmasına imkân vermekten çok, bireyi millet düzlemine çıkarır, dolayısıyla kişinin biricik olan ilahi tefekkür ya da ibadet imkânını yok eder.

---

36. John Garvey Sih, Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman köktencilerinin yazılarında felaketlerle dolu bir gelecek için bir yaratıcının hemen uygulamaya geçirilmesi gereken planlarına ortak bir vurgu yapıldığına işaret eder; "Fundamentalism and Politics," Martin Marty ve Scott Appleby, der., *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economics, and Militance* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1993), s. 18.

37. Kierkegaard, *The Present Age,* s. 55-56, vurgular orijinalde.

E. BİREYE KARŞI DİN

Ama şimdi dini tahrip edenin sırf milli dinler olup olmadığını, ya da genelde bireysel eylemlere imkân veren bir dinin olup olmadığını sormak zorundayız. Görünen o ki, Kierkegaard dini içinde yaşadığı burjuva romantik çağın ruhuna uyacak şekilde romantikleştirir ama dinlerin Kierkegaard'ın kutladığı bireyle pek alakası yoktur. Bir millet gibi, bir din de her zaman Kierkegaard'ın mahkûm ettiği kurumsal bir yapı gerektirir. Kozy Kitten kedi maması yiyen adam davasında mahkemenin hükme bağladığı gibi, bir "kişisel din" imkânsızdır:

> Beşinci Sirküler, bir inancın din olup olmadığını belirlemede kullanılacak belli başlı üç unsur belirlemiştir: "Bir inancın dinsel niteliği (1) o inancın 'insan'ın doğası ya da evrendeki yerine ilişkin bir teoriye dayanıp dayanmadığına," (2) salt kişisel bir tercih olmayıp kurumsal bir nitelik taşımasına ve (3) samimi olup olmamasına bağlıdır.[38]

Mahkeme bu kriterleri kullanmış ve "Davacının Kozy Kitten kedi mamasına ilişkin 'kişisel dinsel inancının' bu haliyle ancak bir kişisel tercih olarak açıklanabileceğine ve bu nedenle Anayasa, ya da, mantıksal bir uzantısı olarak, 42 U.S.C. 2000e tarafından korumaya alınan din tanımının parametreleri dışında kaldığına karar vermiştir." Bu demektir ki, eğer Kozy Kitten yemek yargıç King'in üç kriterine uyan bir dinin parçası olsaydı, King pekâlâ Brown lehine karar alabilecekti.

Din sayılabilmesi için, bir pratikler dizisinin esrarengiz [weird] –dinsel pratikleri tuhaf hareketlerden ayıran, saf ve kirli, kutsal ve dünyevi sınıflandırmalarının fenomolojisi için konuşma dilinde kullanılan bir sözcük– olmanın ötesine geçmesi gerekir. Çoğu insan çoğu zaman dinsel ritüelleri gözetmez. Bu ritüelleri diğerlerinden ayıran, onları kutsal kılan da budur. Bir yasayı çiğneyen ya da korunmaya layık bulunan dinsel pratikler, izleyenlerinin dünyayı ve davranışları alışılmadık biçimlerde sınıflandırmasını gerektiren pratiklerdir:

38. *Brown*, not 9.

> Dört ayaklı bütün kanatlı böcekler sana helal değildir. Ama dört ayaklı kanatlı böcekler içinden zıplamasına yarayan, ayakları üzerinde eklemli bacakları olanları yiyebilirsin. Bunlar içinden, türüne göre çekirgeyi, türüne göre kel çekirgeyi, türüne göre cırcır böceğini, türüne göre yeşil çekirgeyi yiyebilirsin. Ama dört ayaklı bütün öteki böcekler haramdır.[39]

Buyruk böceklere, din dışında gözetilmeyecek, bir dikkat gösterilmesini emreder. Aynı zamanda, pratiğin dinsel olabilmesi için belli eylemliliklere "özel ilgi"den fazlasını göstermek zorunludur. Eğer birçok insan belli yasaklara uyuyorsa, o zaman bu kuralların dini olduğu düşünülür; eğer bir tek insan uyuyorsa, bunun adı deliliktir. Yukarıda Leviticus'tan aktardığım pasaj, bu öğle yemeğinde böcekleri böyle sınıflandırmak için Stanley Brown'ın ortaya attığı bir fikir olsaydı, hemen obsesif-kompulsif bir davranış sınıfına girebilirdi. Düşünün, her sabah kalkar kalkmaz "Tanrı'ya şükürler olsun ki kadın değilim" deme ihtiyacı duyan bir erkeğe ne gözle bakılırdı? Eğer bu erkek her sabah bu sözleri söylemeden hiçbir şey yapamıyorsa, bu sözler ne anlama gelir? Belli Yahudi yorumlara göre gerekli olan bu tür dualar arkaik, babaerkil ve hakaret niteliğindedir. Ama bu duaları okuyan kişinin çılgın değil "dindar" –belki bağnaz– olduğu düşünülür.

'Religion' [Din] sözcüğü Latince bağlamak anlamına gelen *ligare*'den, ve tekrar, yeniden anlamdaki önek olan *re-*'den gelir.[40] İnsanlar kurtuluş hakkında kendilerine özgü fikirler taşıyabilir, örneğin kurtuluş kedi maması yemekten geçer diyebilir ama bu fikirler din değil, kendi fikirleridir o kadar. Kişisel âdetlerin özgünlüklerini dinsel ritüellerin özgünlüklerinden ayıran şey, ritüellerin kişiler için bağlayıcı olması ve kişileri başkalarına bağlamasıdır; bir grup insan ötekilerin de bunların ayrıksı ve zorunlu olduğunu düşündükleri bilinciyle söz konusu pratikleri izler.[41]

---

39. Leviticus 11:20.
40. Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, 2. baskı. (New York: Macmillan, 1959), s. 345.
41. "Benim 'Seinfeld'i dinsel olarak seyrettiğim" gibi insanlar belli alışkanlıklara 'dinsel' dediklerinde, anlam, insanların genelde kiliseye gitmeye değil de televizyon seyretmeye yakıştırdıkları seçme şansı yokmuş, yapmak zorundaymış gibi,

Göründüğü kadarıyla Kierkegaard, aklındaki bireysel inançla grup zihniyeti arasındaki gerilimin dinle (bireysel özgürlük açısından) millet (grup pratiği açısından) değil, dinin kendi içinde olduğunu fark etmemiştir:

> Sadece gelip geçici bir heves uğruna birkaç kişi bir araya gelir ve düşünülenler yapılır; demek ki bunu yapmaya cesaretleri vardır. Bu nedenle üstün meziyetleri olan bir kişi bile düşünmeden yapamaz çünkü çok geçmeden gayet sıradan bir takım meselelerin küçük bir parçası olduğunun bilincine varır ve böylelikle dinin sonsuz özgürlüğüne erişemez.[42]

Dinin bu sonsuz özgürlüğü nedir? Özel olarak dini olan özel bir esrime olabilir mi? 'Ecstasy' [Esrime] Yunanca "durmak" anlamındaki *stenai* ve "dış" anlamındaki *ec–* önekinin birleşmesiyle oluşmuştur ve "dışında [durmak]" demektir.[43] Esrime bir başkalık deneyimi, bir tür bedenin dışına çıkma deneyimiyle gelen ötekilerden ayrı durma anlamına gelir; bu deneyim zaman içinde kendini tek bir insan grubunun birlikteliğine yerleştiren kuşaklararası topluluğu sekteye uğratır. 1. ve 2. Bölüm'lerde erken dönem Hıristiyanlığın maddecilik ve aile karşıtı söylemlerine değinmiştik. Diğer dinlerin de benzer esrik değerleri vardır. Örneğin, Budistlerin "Nirvana"ya erişme arzusu ayrı bir eylem biçimini zorunlu kılar; bu eylem biçimi ne pozitif ne de negatif bir değer üretir; sonuçta varılan yer sadece dünyadan "kopuştur."[44] İsa'nın dindar bir hayat için aileden uzaklaşma, politik yapıdan ayrılma yönündeki buyrukları bir meydan okumadır. Dinsel bünye, esrik cemaat ve bedenin dışına çıkmakta, politik bünyenin böylesine kolayca yeniden üretir göründüğü metonominin kurallarını ihlal eden ne tür bir paradoks vardır?

---

bir inanç topluluğunun bir üyesi olarak yaptıkları bir eylem olarak 'din'in yaygın kullanımına tutunmuştur.

42. Kierkegaard, *The Present Age*, s. 53.

43. Partridge, *Origins*, s. 663.

44. Charles Keyes, "Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism" *Fundamentalisms and the State*, der. Marty ve Appleby, s. 371.

F. DİN VE ÖTEKİ HAKLAR

ABD Anayasası'nın birinci maddesi ilk on madde içinden bir madde olarak kabul edilmiştir ve genel olarak Haklar Beyannamesi olarak bilinir.[45] Haklar Beyannamesi egemenin otoritesiyle uyruklarının "liberal" diye bilinegelen negatif özgürlüğü arasındaki bir dengenin örneği olarak görülebilir. Bağımsızlık Bildirgesi ve Haklar Beyannamesi'nin dili insanların insan olmalarıyla sahip oldukları "devredilemez haklar"dan bahseder. Anayasa, böylesi bir ittifakın zorunlu gördüğü türden bireyle biçimsel [formel] bir gerilim içinde olan belli bir politik birlik yaratır. 5. Bölüm'de tartıştığımız, neyin politika-öncesi bir bireysel hak sayılacağını ilan eden devletin açmazlarına ek olarak, dinin özgürce yaşanması hakkı da içinden çıkılmaz başka sorunları beraberinde getirir. Dini yaşama konusunda bu hakkı düzenleyen kararlarında Yargıç Scalia ve başka yargıçların belirtmiş oldukları gibi, hükümet din özgürlüğünü korumaya gelince bir açmazla karşı karşıya kalır. Meşhur peyote [-uyuşturucu etkisi olan ve ilaç olarak da kullanılan bir tür kaktüs –çev.] çiğ-

45. Metinde bahsi geçen mahkeme kararlarından başka, Birinci Madde'nin dinsel Özgür Yaşama Maddesi'nin yorumlarına ilişkin anlatımım şu davalara dayanıyor: Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints'in, bu eyalet yasalarının Tanrı'nın maksatlarına inandığı temelinde gerekçelendirilen, Utah'ın evlilik yasalarına uymakla yükümlü olduğunu karara bağlayan *Romney v. United States,* 136 U.S. 1 (1889); dinsel pratiklerin dinsel inançlarla eşanlamlı olduğunu ve devletin koruyucu müdahalelerine layık olduğunu karara bağlayan *Cantwell v. Connecticut,* 310 U.S. 296 (1940); öğrencileri özel Katolik okullarına taşıyan otobüslere sağlanan kamu desteğinin kuruluş ilkelerine aykırı olmadığını karara bağlayan *Everson v. Board of Education,* 330 U.S. 1 (1946); işçilerin Sebt günlerine göre davrandıkları için işlerinden atıldığında tazminata hakkından yoksun bırakılamayacağını karara bağlayan *Sherbert v. Verner,* 374 U. S. 398 (1963); dinsel örgütlere vergi muafiyetinin kuruluş ilkelerine aykırı olmadığını karara bağlayan *Walz v. Tax Commission,* 397 U.S. 664 (1969); Amish üyelerinin çocuklarını devlet okullarına göndermeye zorlanamayacağını karara bağlayan *Wisconsin v. Yoder,* 406 U.S. 205 (1972); kilise rahiplerinin politik görevler üstlenebileceğini karara bağlayan *McDaniel v. Paty* 435 U.S. 618 (1978); cuma ve cumartesi günleri çalışmayı reddettiği için işinden atılan bir Seventh-day Adventist'in işsizlik parasının ödenmemesinin anayasaya aykırı olduğunu karara bağlayan *Unemployment Appeals Commission of Florida,* 480 U.S. 136 (1986); işverenlerin bir işçinin dinsel pratiklerine göre "makul düzenlemeler" yapması gerektiğini ama bunun işverenlerin her şeyi o dinsel pratiğe göre yeniden düzenlemeleri anlamına gelmediğini karara bağlayan *Ansonia Board of Education v. Philbrook,* 479 U.S. 60 (1986).

neyen Yerli Amerikalılar davasını alalım; bu insanlar yasadışı uyuşturucu kullanmaktan dolayı işlerinden atılmış ve işsizlik yardımından mahrum edilmişti.[46] Eğer hükümet işsizlik yardımlarından mahrum edilmeyi desteklerse, din temelli bir ayrım yapıyor demektir. Katoliklerin kutsal bir ayin olarak şarap içmelerine izin veren[47] ama Yerli Amerikalıların dinsel törenlerinde peyote çiğnemelerini yasaklayan madde, görülüyor ki, bir dinin yerleşmesine yardım ederken ötekini cezalandırıyor. Ama eğer hükümet maddenin bu insanları işten atma yetkisi verip vermediğini sorgularsa, yine din temelli bir ayrım yapıyor olacaktır. Yerli Amerikalılara peyote çiğneme izni verirken aynı pratikten dolayı ateistleri hapse atmak ateistlere ve sadece peyote çiğnemek isteyenlere karşı ayrım yapmaktır.

Başka bir ifadeyle, Birinci Madde hükümete "Dini boş ver!" diyor. Bu kural dikkate alındığı anda ihlal edilir. Mahkeme koruma amacıyla bir pratiğe "dinsel" diyerek dikkat çektiğinde ve Mahkeme devletin bir dini kurma gayreti karşısında titizlik gösterirken, hükümet dinsel pratiklere müdahale eder.[48] Özgür Yaşama Maddesi içkin olarak Kuruluş Maddesi'yle çelişir: "Özgür Yaşama Madde-

46. *Employment Div., Department of Human Resources of Ore. v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990).

47. Yasak döneminde bile, Kongre komünyonlarda kutsal şarap tüketimine izin vermişti.

48. Scalia'nın *Smith* davasındaki kararı açık olarak dinsel gerekçelere dayanarak belli pratikleri yapma hakkına sınır getirmişti. Ama bu 4'e karşı 5 oyla kabul edilen bir karardı ve daha sonra alt mahkemelerde uygulanmış olmakla birlikte bütün Yüksek Mahkeme kararlarında bir içtihat olarak alınmamıştır. Souter ve Breyer gibi yargıçlar, özellikle O'Connor Smith davasında kullanılan gerekçeler ve prosedür hakkındaki kaygılarını dile getirmiştir. *City of Bourne v. S. F. Flores, Archbishop of San Antonio* (1997) davasında O'Connor şöyle bir muhalefet şerhi koymuştur: "[Smith davasında] Özgür Yaşama Maddesi'nin, sadece haksız muamele için dinsel pratiği gerekçe gösteren yasalara karşı önlem alan ayrımcılık karşıtı bir ilke olmadığını savunan Mahkeme kararlarına katılmıyorum... Bana göre, Madde en iyi dinsel pratiklere katılma ve hükümet müdahalelerine maruz kalmaksızın bunları yerine getirme hakkının olumlayıcı bir garantisi olarak anlaşılır." O'Connor maddenin *stare deciris* değerini reddeder çünkü "Smith kararı bariz olarak yanlış [ve]... yeni bir karardır." Israrla bu soruları gündeme getiren yargıçlar mahkemelerin karara karşı gelmesine imkân hazırlamıştır (Aynı sorular aynı yargıçlar tarafından *Church of Lukumi Babatu Aye, Inc. v. Hialeah*, 508 U.S. 520 [1993] davasında, Mahkeme'nin Lukumi Kilisesi'nde Santerian cemaatinin hayvan kurban etmesini yasaklayan bir yasaya uyması üzerine de gündeme getirilmişti).

si..., tanım gereği, dinin yaşanmasını özel bir hak olarak tanır."[49] Eğer mahkemeler dinsel pratikler için özel koruyucu önlemler almıyorsa, Birinci Madde'yi destekliyor görünürler; eğer alıyorlarsa, o zaman da dinsel olana dinsel-olmayan karşısında bir öncelik tanıyorlar demektir ve bu da Kuruluş Maddesi'ni ihlal eder: "Mahkeme, dini gerekçelerle bir yurttaşı genel bir yükümlülükten muaf tutmanın Kuruluş Maddesi'nin ruhuna aykırı düşebileceği tehlikesini göz ardı edemez."[50] Bu ikileme yanıt oluşturan mevcut popüler uzlaşmaya göre, dinin kamusal, yasal hayatta oynayacağı meşru bir rol vardır. Stephen Carter tarafından kaleme alınmış kapsamlı bir tezde ifade edildiği gibi, bu konudaki çekince şudur: Dinsel akıl yürütme ahlâki düşünceye karşı birçok yaklaşım içinden sadece biridir.[51] Mahkemeler sadece dinin özgürce yaşanmasını korumakla kalmamalı, belli yasama alanlarında dinsel haklılaştırmaların meşruiyetini de tanımalıdır. Carter'ın tespitlerine göre, insanlar dinsel eğitim sorunlarını kamusal politikanın alanına taşımaktadır. Bu, yasal etkileri farklı dinlere sahip insanlar açısından oransız yükler getirmediği müddetçe, kendiliğinden bir sorun oluşturmaz.[52]

Özgür Yaşama·Maddesi'yle Kuruluş Maddesi arasında denge sağlamaktaki bu özel olarak kafa karıştırıcı sorunun nedeni, hükümetin Haklar Beyannamesi'nde belirtilen gücüne getirilen herhangi bir başka kısıtlama değildir. Neden, dini yaşama hakkının hayata geçirilebilmesi için bir grubu şart koşan tek hak oluşudur. Bütün haklar onları ilan eden hükümete bağlı olduğu halde, din hakkı ayrıca bireyin tercihleri değil geniş bir grubun tanınmasını şart koşar.

49. *Thomas v. Review Bd. of Indiana, Employment Security Div.*, 450 U.S. 707, 713 (1981), aktaran *Church of Lukumi.*

50. *Wisconsin v. Yoder,* 406 U.S. 205, 220-1 (1972).

51. *Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize American Devotion* (New York: Basic, 1993).

52. Scalia çoğunlukların azınlıkların dinsel pratiklerine ters düşmesinin olası sonuçlarını kabul eder ama bunların aksi durumda doğacak tehlikelerden daha az olduğunu söyler: "Gayet haklı olarak denebilir ki, düzenlemeleri politik sürece terk etmek geniş bir kesimin ilgilenmediği dinsel pratiklerin görece zararına sonuçlar doğuracaktır; ama demokratik yönetimin kaçınılmaz sonuçları her bir vicdanın kendi başına yasa olduğu ya da yargıçların bütün dinsel inançların merkeziliği karşısında bütün yasaların toplumsal önemine ağırlık verdiği bir sisteme tercih edilmelidir" (*Smith* at 890).

Kuruluş Maddesi ile Özgür Yaşama Maddesi arasındaki içkin gerilime ek olarak, Birinci Madde bir bireyin bir grup olma "hakkını" güvenceye alır. Bir birey şu ya da bu grubun kurallarına göre ibadet etmeye karar verebilir ve şu ya da bu ilkeye göre sivil itaatsizlik hakkını kullanabilir ama bir birey olarak birey din olamaz. Kierkegaard'ın "özgür düşünce"–kurumsallaşmış bir gruba ait olan bireyde olmayan şey– isteği, yasa karşısında, sadece bir "kişisel tercih"tir. Dinin bireysel bir hak olduğu fikri dini mümkün kılan grup biçimini karanlıkta bırakır.

İfade özgürlüğü, silah taşıma, keyfi polis aramalarına karşı kişinin evinin korunması hakkı, devlet tarafından acımasızca ve alışık olunmayan biçimlerde cezalandırılmaya karşı korunma hakkı ve benzerleri; bütün bunlar kişin bir birey olarak sahip olduğu haklardır. İnsanlar hükümetin bu hakları nereye kadar koruması gerektiği konusunda fikir ayrılığına düşer ve politik güçlerini yoğunlaştırmak için çıkar grupları oluşturur. Kürtaj kliniğinden yararlanma koşullarını düzenleyen yasalar Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği ile Kurtarma Operasyonu hareketini karşı karşıya getirebilir. Silah kontrolüne ilişkin düzenlemeler Ulusal Ateşli Silahlar Birliği'nin Silah Kontrol hareketinin görüşleri karşısında tezler ileri sürmesine yol açabilir. Bu gruplar kendi konumlarının herhangi bir gruba üye olmaları nedeniyle değil, devlet ve birey hakkındaki argümanların anayasal gücü nedeniyle korunması gerektiğini iddia ediyor. Peyote çiğneme hakkı, iflas işlemleri sürerken parayı Mormon Kilisesi'ne bağışlamak, aksi halde korumaya alınmış olan kilise mülkü üzerinde inşaat yapmak kendi başına bu fiillerin herhangi birini yapma –peyote çiğneme, para bağışlama ya da bina dikme– hakkından doğmaz. Bunlar dava konusu olur çünkü bu eylemlilikler, eğer bir dinin gereklerini yerine getirmek için yapıldıkları gösterilebilirse, başka bir ifadeyle, eğer bu pratikler kişinin bir dini gruba üyeliğinden geliyorsa, hükümet müdahalesine karşı korunuyor olabilir. Genelde, borçluların ilk taahhütlerine uymaları gerekir; alacaklıların bireysel mülkiyet haklarına ilişkin bazı kurallar, borçluların aktiflerini arkadaşları ya da öteki aile üyelerine devrini engeller ve borçluların önemli satışlar yapmaları yasaklar. Alışılmış iflas

davalarında borçlu taraf parasını Lion's Club ya da American Cancer Society'ye bağışlama hakkına sahip değildir. Ama Bruce ve Nancy Young, Crystal Evangelical Free Church'e 13, 450 dolar bağışladığı ve iflas hükümleri gereği aktiflerine ipotek koyduran alacaklılar tarafından mahkemeye verildiğinde, ABD Genel Savcılık bürosu çiftin yaptığı bağışın anayasanın koruması altında olduğuna karar vermişti.[53] Saydığımız örnekler içinde sadece, kişilerin kendi silahlarını taşıma ve bulundurma hakkının garantisi olarak yorumlanan, İkinci Madde kişinin bir yurttaş olması nedeniyle uygulanabilir ama öteki pratikler insanların bir dinsel grubun üyeleri olmaları nedeniyle korumaya alınmıştır.

Mahkemeler dinsel eylemliliklere seküler pratiklerde tanınmayan haklar verdiklerini kabul etmektedir. Buna ilişkin ileri sürdükleri gerekçelerden biri şudur: Eğer başka türlü davranırlarsa öbür dünyada "cehenneme gideceklerine" ya da benzer bir cezaya çarptırılacaklarına dair güçlü bir inanç besledikleri için belli bir biçimde davranan insanları cezalandırmak adil değildir: "Din, gelecekteki ödüllere ve cezalara göre belirlenmiş bir yaptırımı olan, ahlâk kurallarıdır."[54] Böylesi inançlara saygı duyulmasının nedeni evren hakkındaki ontolojik olgular değil, sadece insanların bunlara inanıyor olmasıdır. Mahkemeler eğer bir Quaker duruşma salonunda şapka giymezse kesinlikle cehennemde yanacağını hükme bağlamıyor. Duruşma salonunda şapka takmayı yasaklayan seküler kurallar varken bu davranışı korumaya alan kararlar şunu söylüyor: Eğer biri gerçekten giyime dinsel bir önem atfediyorsa, o kişiyi ya duruşma salonunun belli kurallarına uyma ya da ebediyen lanetlenme arasında bir seçime zorlamak adil değildir, kişinin din hakkının bir ihlalidir. Kişinin davranışına yön veren potansiyel olarak yanlış inançlar beslemeye hakkı olmalıdır. Bazı dinsel gereklilikler karşılıklı olarak birbirini dışladığından, mahkemeler Sebt gününün ontolojik olarak cuma, cumartesi ve pazar olmadığını kabul eder ama

53. Gustav Niebuhr, "Justice Department Withdraws Brief in Tithing Case," *New York Times*, Eylül 16, 1993, B 18.
54. *McAlister v. Marshall*, Pa., 6 Bin. 338,350, 6 Am Dec. 458, aktaran, *Words and Phrases*, c. 36 (St. Paul: West Publishing, 1940), s. 461.

yine de yargıçlar bu günlerden birinin kutsal gün olduğuna dair güçlü bir inanç besleyen kişiden yana görüş belirtmeye isteklidir. Dinsel hakları koruyan bir devlet açısından bakıldığında, yargıçların böyle yapmak dışında bir seçeneği yoktur. Hükümetin bütün dinlere eşit muamele yapabilmesinin tek yolu mahkemelerin sekter olmayan bir perspektif savunmasıdır.[55]

G. DİNSEL DAVRANIŞ VE ÖTEKİ SINIFLANDIRMALAR

Din özgürlüğünün Anayasa'da ayrı bir yeri vardır ama kişinin dinsel varlık biçimi, sivil hakları koruyan temel yasaların yorumunda da eşit olarak özgün bir yer tutar. Din tipik bir bireysel hak değildir ve iç içe geçtiği öteki grup türlerinden farklı korumaları gerektirir. ABD yasalarına göre, kişinin belli bir cinsiyete, ulusa ya da ırka ait olması normal olmayan davranışlarına yasal koruma sağlamaz. Kişi, bir kadın olarak dişiliğine ilişkin belli fikirleri nedeniyle yüksek kalorili yiyeceklerden sakınması gerektiğine dayanarak hapishane yönetiminin kadınlar koğuşuna domuz eti içermeyen yiyecekler sağlamak zorunda olduğunu iddia edemez. Birçok kadının bu güzellik normlarına kulak asmaması ya da domuz etinin gerçekten şişmanlatıcı olmaması kıyaslamayı reddetmenin gerekçeleri olamaz.[56] Mahkemeler belli pratiklerle kişinin öbür dünyaya ilişkin beklentileri arasındaki bağlantılara ilişkin iddiaların doğru olup olmadığını nesnel olarak değerlendiren mesleklerden uzak durmakla

55. Kuşkusuz, sıra belli davranışlara, özellikle de cinsellikle ilgili davranışlara gelince, mahkemeler geçmişte, çokeşlilik yasağından eşcinsellik yasalarına kadar, çeşitli yasaklar getiren kararların gerekçelerini özel olarak Hıristiyan öğretisine dayandırıyordu. Mahkemeler, en çok baktıkları davalar dinsel özgürlük sorunlarıyla ilgili olduğunda kuruluş ilkelerine karşı kararlar alır ama doğrudan Birinci Madde'den söz etmeyen bu kararlar, mantık çizgilerini desteklemek için çok büyük bir ihtimalle Hıristiyan retoriğe bağlı kalır. Yasanın yorumu açısından Hıristiyanlığın meşru kullanımına ilişkin bir argüman için, bkz., Sidney Buchanan, "Morality, Sex, and the Constitution: A Christian Perspective," *University of Dayton Law Review,* 10 (1985), s. 541-62.

56. Kimse gebelikle ilgili yapılan ayrımcılığın kişinin bir kadın olarak medeni haklarının ihlali olduğunu bile iddia edemez. Çocuk bakımının getirdiği bu eylemlilikler, medeni kanun ve Yüksek Mahkeme kararlarının hassasiyet gösterilmesi gereken bir sınıf olarak görmediği "hamile kişiler" sınıfına ilişkindir.

kalmaz, bu pratiklerin uygulayıcılarının kendi içinde çelişen değerlendirmelerine de gözlerini kapatır. Yahudi ya da Müslüman olduğunu söyleyen herkesin domuz eti yememek gibi bir tutumu olmadığı gibi, bu davranışın nedeni diyet kurallarına ilişkin belli bir yorum da olabilir. Yahudiler ve Müslümanlar arasında bile kimse domuz etinden sakınmanın Tanrı'nın gerçekten ilgilendiği bir şey olup olmadığını bilemez. Bu bilgi için kişinin salt ibadet eden biri olmayı tercih etmesi yetmez, (bir) tanrı olması gerekir. Yazılı metinlerin takdir yetkisi yoktur. Tevrat baba soyluluğu ve hayvan kurban edilmesini buyurur[57] ama hiçbir örgütlü Yahudi cemaati günümüzde bu pratikleri yerine getirmez. Mahkemeler belli pratiklerin bir dinin uygulanmasıyla anlamlı bir ilişki içinde olup olmadığını araştırmaz:

> Yargıçlar açısından, uygulama özgürlüğü alanında bir "zorlayıcı çıkar" testini uygulamadan önce dinsel inançların "merkeziliğini" çözmek yerine, ifade özgürlüğü alanında "zorlayıcı çıkar" testini uygulamadan önce fikirlerin "önemini" belirlemek daha uygun olacaktır... Tekrar tekrar ve birçok farklı bağlamda, mahkemelerin bir dinde belli bir inancın yerini ya da dinsel bir iddianın akla yatkınlığını belirlemeye kalkışmamaları uyarısında bulunduk.[58]

ABD mahkemeleri kutsal kitaptaki bir buyruğun gerçek anlamını tartışacak Tevrat âlimlerinden oluşmamıştır. Yargıçlar yalnızca bir cemaatin belli bir kısmının inandığı bu pratiklerin o dinin uygulamasıyla ilişkili olduğunun gösterilmesini bekler.

Anayasa ve yasalardaki cinsiyet, milli köken ya da ırk temelinde ayrımcılık karşıtı önlemler görünürde *bireyler* arasındaki salt biçimsel ve akıldışı ayrımları ortadan kaldırma amacına hizmet eder. Bazı dinsel ayrımlar salt öteki kişinin statüsüne dayanarak da yapılabilir: "Katolik işçi çalıştırmam çünkü Katoliklerden nefret ederim." Böyle bir şey ırk, renk, cinsiyet ve milli köken temelli ayrımları yasaklayan aynı yasa tarafından yasaklanmıştır. Böylesi davalara son derece az rastlanır. Dinle ilgili tartışmalı davalar bireyin

57. Örneğin, Leviticus, 4-12.
58. *Smith*, 887.

resmi statüsü nedeniyle değil, o varlık biçiminin getirdiği pratikler nedeniyle ortaya çıkan davalardır; bu durumda, işveren şöyle der: "Benim Yerli Amerikalılarla bir alıp veremediğim yok, ben yalnızca peyote kullanan personel istemiyorum." Irk, renk, milli kökenler ve cinsiyet başvurularıyla din arasındaki fark şuradan gelir: Birinciler, kendi başına o kişi hakkında hiçbir önemli, mesleki bilgi vermeyen değiştirilemez kimliklere sahip oldukları düşündüğümüz bireyleri korur.[59] Bu yüzden bu kimlikler, örneğin, istihdam kararları verilirken dikkate alınmamalıdır. Dinsel ayrımla ilgili davalarda tersi geçerlidir. Dinsel koruma davaları, kişilerin kim olduklarının önemi olmadığını ve işini yapanların varlık biçimleri yüzünden çalıştırılmadığı, atıldığı ya da etkilendiğini savunmak yerine, dinsel statünün kendi başına kovuşturulan mesele açısından merkezi bir önem taşıdığını iddia eder; yani, o dinsel bağlılık açısından yasaların ya da ayrımcılık maddesinin geçerli olup olmayacağı, kişi belli bir varlık biçimine sahipse, hukukun ve kriterlerin uygulanmasının kuşkulu olup olmayacağı üzerinde durulur. Dinsel ayrım iddialarıyla ilgili davalar açısından, kişinin kağıt üzerindeki kimliği koruyucu yasal önlemler açısından tali değil asli bir meseledir. Özgür Yaşama Maddesi ya da sivil haklar hukukundaki ilgili koruyucu önlemleri gündeme getiren, kişinin çeşitli nedenlerle domuz eti yemeyi reddedip reddetmemesi değildir. Mantık şöyle işler: Sadece kişi Yahudi ya da Müslüman olduğundan bu pratikler anlamlıdır ve yasal korumayı hak eder. Dolayısıyla, ırksal kimliklere gösterilen ilgi (olumsuz ya da olumlu) yasal açıdan kuşkulu görülebilir çünkü bu tür ilgiler önyargılar için uydurulmuş boş bahaneler olarak görülür ancak beraberindeki pratiklerin anlamlı statüsü nedeniyle dinsel kimliklerin korumayı hak ettiğine hükmedilir.

Demek ki, dindar bireyleri ayrımcılıktan korumak için ortaya atılan argümanlar diğer VII. Madde davalıları için ortaya atılan argümanlardan çok farklıdır. Bir mahkûmun ibadetine ilişkin ritüelle-

59. Cass Sunstein, cinsel yönsemenin hassasiyet gösterilmesi gereken bir sınıfa dahil edilmesine ilişkin argümanını dile getirirken, bu kararların çizdiği eğriyi ortaya koymuştur. "Sexual Orientation and the Constitution: A Note on the Relationship Between Due Process and Equal Protection," *University of Chicago Law Review* 55 (güz, 1988), s. 1161-79.

ri için, bir dinsel ayrımcılık tarihine bağlı olmaksızın, belli türden koruyucu hakları vardır. Bir mahkûmun sadece (bir Müslüman olarak) dinine bağlanmaya değil belli pratiklere de hakkı vardır; tarihte bu pratikler karşısında hiçbir ayrımcılık yapılmamış ya da bir mahkûmun dinsel farklılığına hiçbir ilgi gösterilmemiş olsa bile bu hak vardır. Mahkeme kararlarında, ırk ve cinsiyet temelli ayrımcılık meselelerinde bile, mevcut eğilim farklılık argümanlarını reddetmektir.[60] Farklılığı olumlamanın getireceği faydalar hakkında argümanları benimsemek yerine mahkemeler ve bazı eyaletler, göründüğü kadarıyla, daha dar bir varlık biçimi görüşüne, istihdam ya da eğitim kurumları açısından ırkın ve cinsiyetin anlamını hesaba katmayan bir görüşe geri çekiliyor. Seçim haklarıyla ilgili davalardaki eğilim devletin seçmen bölgelerinin ırk esasına göre çizilmesini onaylaması ya da yasaklaması yönünde değil, "ırka karşı tarafsız" kalma yönündedir.

H. DİN VE DEMOKRASİ

Smith davasına kadar, dinsel eylemlilikleri koruyan kararlar belli pratikleri korumaktan dolayı doğacağı tahmin edilen zararın büyüklüğüne göre veriliyordu. Bir kişinin dini inançlarının insan kurban etmeyi gerektirdiği gerekçesi mahkemenin onu cinayetten yargılamasına engel olmayacaktı: "Biz asla bireyin dini inançlarının o bireyi Eyalet'in düzenlemekte özgür olduğu geçerli bir yasanın gereklerine uymaktan muaf tutacağını savunmadık."[61] Dinin devreye girmesiyle sadece yaklaşım kategorik olmaktan çıkıp, örneğin, peyote çiğneyen özgül bireylerin davranışının getireceği zararla dinsel pratikleri kısıtlamanın getireceği zararı dengeleyici bir yaklaşım olma yönünde değişiklik geçiriyordu. Sadece meydan okuma dinsel bir meydan okumaysa mahkemeler bu dengeleyici tutuma girecektir. Eğer ben bir mahkemeye başvurup esrar kullanımını yasaklayan maddenin başkaları için iyi olduğunu ama benim kullanma-

60. *Hopwood v. State of Texas*, 78 F.3d 932 (1996).
61. *Smith*, 878-79.

mı engellemenin kamu sağlığı açısından hiçbir meşru çıkara hizmet etmediğini iddia etsem, yasadışı uyuşturucu kullanmaktan dolayı cezalandırılmaktan yakayı sıyıramazdım. Yasa koyucular yasaların aşırı-kapsayıcı olabileceğini bilir ve mahkemeler esrar kullanamıyor olmamdan dolayı uğrayabileceğim marjinal zararın bu davranışın, ben de dahil, herkes için yasaklanmaması durumunda ortaya çıkabilecek zararlar yanında önemsiz kalacağına ilişkin örtük yargıya saygı gösterir.

Smith kararı, Özgür Yaşama Maddesi'nin gücünden çok şeyi alıp götürmekle birlikte, bu maddenin canını hepten çıkarmamıştır. Daha yakın tarihli bir davanın kriterlerinden birine göre, kâğıt üzerinde tarafsız bir yasanın dinsel özgürlüğü ihlal edip etmediğini değerlendirmek için muafiyetlerin, dini gruplar değil, bazı seküler gruplar için de tanınmış olup olmadığına bakılmalıdır.[62] Hayvanlara eziyet edildiği gerekçesiyle kurbanı yasaklayan karar buna bir örnektir:

> Dinsel nedenlerle öldürme eylemlerinin zorunlu olmadığına, ama çoğu başka öldürmelerin bu yasağın dışında kalmasına hükmedilmiştir. Şehir, kendinden başka dayanağı olmayan bir gerekçeyle, avlanmanın, yiyecek için hayvan kesmenin, böcekler ve haşerenin yok edilmesinin ve ötanazinin gerekli olduğu kararına varmıştır.... çok azından haberdar olduğumuz Florida davalarından birinde, mahkeme 828.12'ye dayanarak tazıların eğitilmesinde canlı tavşanların kullanılmasının zorunlu olmayan bir şey olmadığına karar vermiştir.[63]

Kuşkusuz dinsel amaçlarla bir domuzun boğazını kesmenin bir tavşanı tazılara yedirmekten daha acımasız olduğunu düşünmek için hiçbir neden olmamakla birlikte, mahkemelerin bir tek dinleri hükümetin bir "zorlayıcı devlet çıkarı" göstermek zorunda olduğu gruplar olarak ayrı tuttuğu da bir gerçektir. Eğer tek başına bir birey bir yasanın yetersiz kaldığını gösterirse, bu o yasanın anayasallığını zaafa düşürmez. Ama dinsel pratikleri etkileyen ve "tarafsızlık" ve "genel geçerlilik" testlerini geçemeyen bir yasa... "zorlayı-

62. *Church of Lukumi Babaiu Aye, Inc. v. City of Hialeah,* 508 U.S. 520 (1993).
63. A.g.y.,

cı bir çıkarla haklılaştırılmak ve" Özgür Yaşama Maddesi'nin hayata geçirilmesi açısından "o çıkarın gözetilmesine tam uygun olmak zorundadır."[64] Bu, dinsel pratiklerin dinsel olmayan pratiklerin sahip olmadığı koruyucu haklardan yararlandığı anlamına gelir.

İ. "YENİLENMİŞ" HALİYLE DİNSEL ÖZGÜRLÜK

1993 yılında, Scalia'nın *Smith* davasında verdiği kararla hayal kırıklığına uğrayan Kongre büyük bir çoğunluğu arkasına alarak Religious Freedom Restoration Act'ı (RFRA) [Dinsel Özgürlüğü Yenileme Yasası] kabul etti.[65] RFRA'nın özü en büyük ağırlığı Özgür Yaşama Maddesi'nin hayata geçirilmesine veren Yüksek Mahkeme kararlarını yasalaştırmak ve bunun Kuruluş Maddesi'nin uygulanmasıyla nasıl çelişebileceğine ilişkin kaygıları bir yana bırakmaktı. RFRA'nın yandaşları Scalia'nın kararının dinsel özgürlüğü düzenleyen yasaların yanlış yorumlanması anlamına geldiğine inanıyordu: "Birçok kişi Mahkeme'nin mantığını eleştirdi ve bu eleştiriler sonucu RFRA ortaya çıktı. Kongre... 'hükümetler esas olarak zorlayıcı gerekçeler olmaksızın dini uygulamalara karışmamalıdır' kararı aldı."[66] Kongre, eğitim ve cinsiyet ayrımını düzenleyen bazı yasalarda olduğu gibi, belirlediği kurallardan muaf tutulan özgün bir dinsel etkinlik ayrımı yapmıyordu. Bunun yerine RFRA mahkemelerin, ne zaman Kongre ya da çeşitli eyaletler dinsel etkinliklere dokunan yasalar kabul etse, dinsel gruplar konusunda hassas davranmalarını buyuruyordu. Bu ABD hukukunda dinin yasal korunmasını cinsiyet, milliyet ya da ırkın yasal korunmasından ayıran bir başka kırılmadır. "Dinsel pratikler" mahkemeleri özel olarak birçoğunluğun tercihlerine karşı, *bu aynı çoğunluğun onayladığı yasalara dayanarak*, koruyucu tutum takınmaya çağırıyordu. Kongre, Haklar Beyannamesi'ndeki ek bir maddeyi güçlendirerek, kendi kapsa-

64. A.g.y., Kısım II.
65. Yasa Parlamento'da açık oylamayla, Senato'da ise 97'ye karşı 3 oyla kabul edildi.
66. *City of Boerne* (1997), http://supct.law.cornell.edu/supct/html/95-2074.ZD 1.html.

yıcı yasalar çıkarma yetkisini zayıflatan beklenmedik bir adım atmıştı. Örneğin, belli türden şirketlerin vergi muafiyeti ya da federal hükümetlere iş yapan işletmelerin azınlık üyesi işçiler çalıştırma koşulları gibi, azınlıkları koruyan öteki yasal düzenlemelerin aksine, Kongre belli azınlıkların desteklenmesi doğrultusundaki *temel* amaçlarla çelişen yasa çıkarmakla kalmıyor, çoğunluğun *usule ilişkin* önceliklerine de karşı bir yasa çıkarıyordu.

Haklar Beyannamesi'ndeki Birinci Madde, hükümetlerin aşırı müdahalelerine karşı yurttaşları korumak için konduğu söylenen madde, hükümetlerin olur olmaz her şeye karışmasına yol açan bir düzenleme haline gelmişti. Kendisi çoğunlukla karar alan Kongre, mahkemeleri çeşitli dinsel azınlıkları koruyacak önlemler almaya çağırıyordu. RFRA'nın dayattığı standart Scalia'nınkinden yüksek olmakla birlikte, mantık aynıydı: Hem haklarla ilgilenen Mahkeme hem de çoğunluk esasına dayanan Kongre dinlerin özel olduğunun ve özel koruyucu önlemlere gerek duyduğunun altını çiziyordu. Dinsel üyeliğin (dinsel pratiğin değil) bütünüyle biçimsel doğası başlangıçta bir eylemin ya da bir yasanın Anayasa'ya uygunluğunun denetlenmesini mahkemelere bırakıyordu. Sonuçta ortaya kendi çoğunluk yetkilerine karşı oy kullanan çoğunlukçu bir kurum sayesinde belli bir Kierkegaardcı kafa karışıklığı çıkıyordu. Yine de bu, zorbaca başka zorbalıkların önünü açan zorbaların komikliği olmaktan çok, zorbaca artık zorbalığa izin vermeyen zorbaların ironisidir.

J. DİN VE CİNSİYET

Dini öteki kuşaklararası grup biçimlerinden ayrı gören yaklaşımlara karşı, çeşitli dinlerin evlilik törenleri yanında toplumsal cinsiyeti doğuran ailedeki roller hakkındaki söylemleri de kontrol altına alma gayretlerine dikkat çekilebilir. Göründüğü kadarıyla birçok din bir dereceye kadar bunu yapıyor ama politik toplumun buyruklarıyla diyalektik bir ilişki içinde –kuşaklararasılığı kuşaklarötesi amaçlar için, başlangıçlar ve tekrarlanan üreme çevrimleri fikirleri-

ni geride bırakarak söylemsel bir öte-dünyalılık alanına geçmek için kullanan bir rakip (ama genelde yerleşik) söylemi sürdürmenin bir aracı olarak– yapıyor. Birçok dinsel grubun dinin söylemsel merkezi olarak evlilik kurallarına ağırlık veriyor görünmesi cinsel rollerin içkin olarak dinsel söylem için önemli olduğu değil, tersine seküler otorite peşindeki dinsel hareketlerin gayet zekice politik toplumun temel direğini, yani aidiyet koşullarının aile üzerindeki denetim yoluyla düzenlendiğini fark ettiği anlamına gelir.

Yirminci yüzyılda dinin babaların aile içindeki rollerini kuvvetlendirmek için kullanılması Luther'in eleştirdiği bir eğilimi, ortaçağ kilisesinin evlilik retoriğini politik iktidarın değirmenine su taşımak için kullanma eğilimini pekiştirir. 2. Bölümde savunulduğu gibi, antik dönemde Batıda politik toplumların aileyi düzenlemesi, doğal ya da dinsel bir zorunluluk değil, açıktan açığa politik toplumun çıkarlarına hizmet eden bir şey olarak –oyunlarda, diyaloglarda ve duruşmalarda– tartışılıyordu. Politik toplumla aile arasındaki ikinci tip ilişki, aile otoritesini politik toplumun elinden koparıp almaya çabalayan ortak din adamlarının dili sayesinde ortaya çıkmıştır. Burada ailelerin doğal oldukları ve Tanrı'nın ilahi düzeninin bir parçası olduğu argümanı ileri sürülür. Bundan kısa bir süre sonra, Avrupa'nın politik toplumlarının kendi kalıtsal egemenliklerinin meşruiyetine gerekçe sağlamak üzere doğal aile modelini benimsemesiyle, üçüncü aşamaya geçilir ve böylelikle aile hayatının bütün yönlerini yasal olarak düzenlemeyi sürdüren (Kilise yerine) bir devletin bakış açısından aile doğallaştırılır. Bir milli devlete yurttaşların aidiyetinin doğal olduğuna ilişkin Fransız Devrimi sonrası popülist görüş bu anlayışla çelişmez; tek farkla ki, aile artık baba-erkil bir metonim değil, babayı öldürmüş düşman kardeşlerin bir ittifakıdır; göründüğü kadarıyla bu, ABD dahil, öteki cumhuriyetlere uyan bir imgedir.[67]

67. Bu, Andrew Jackson'ın başkanlığı dönemindeki popülizmini anlatmak için Michael Rogin'in ileri sürdüğü bir argümandır, bkz., *Fathers and Children* (New York: Knopf, 1975). Carol Pateman Locke dönemi İngilteresi için benzer bir argüman sunar ama Lynn Hunt bu yaklaşımı devrimci Fransa ve Fransa Cumhuriyeti'ni betimlemek için benimser, bkz., The *Family Romance of the French Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1992).

Aileyle politik toplum arasındaki ilişkinin dördüncü şekli, Luther ve diğerlerinin evliliği düzenleyen özel bir kilise öğretisine destek vererek devletin meşruiyetine meydan okudukları Reform hareketinin ortaya çıkışıyla başlar. Luther evliliğin asli olarak seküler bir mesele olduğunu ve hükümetlerin bir takım kurallar koyarak bir cemaatin kurumlarına karşı öteki cemaatin kurumlarına ayrıcalık tanımaması gerektiğini savunuyordu:

> Kimse evliliğin, giyinme ve beslenme, mal ve mülk edinme gibi dünyevi gelip geçici otoriteye bağlı dışsal ve dünyevi bir mesele olduğunu ve uyruklar için geçerli birçok imparatorluk yasasının bunu kanıtladığını inkar edemez. I. Korintoslular 7'de olduğu gibi bilince seslendikleri yerler dışında İsa ve havarilerin bu gibi meselelerle ilgilendiğine dair İncil'de de hiçbir örnek görmedim.[68]

Luther'in Kilise'ye yönelttiği önemli eleştirilerin hepsi evliliği (ve keşişler ve rahibeler için perhizi) düzenleyen çeşitli politikaların Papa'nın elinde olan ve zayıf hükümetler tarafından desteklenen haksız bir güç gaspı olduğuna ilişkindir. Reform döneminde, aile aslında asi Hıristiyan teologların etkin bir biçimde politik iktidar kullanma sevdasına düşmüş kilise babalarının eteklerine takılan monarkların meşruiyetini sekteye uğratmak için kullandığı bir kavramdı. Luthercilik sık sık yozlaşan Kilise'nin –otoritesi açısından çok önemli olan– evlilikleri kutsayan son kurum olma ayrıcalığını elinden alıyor ve bunu ana-babaya bırakıyordu. Luther bunu evliliğin doğal olduğunu söyleyerek değil, evliliğin devletin alanına girdiğini iddia ederek yapmıştır.[69] Luther Kilise'nin politik toplumda-

68. "On Marriage Matters" [1530], *Luther's Works*, çev. Frederick Ahrens, c. 46 (Philadelphia: Fortress, 1955), s. 265. Luther, Papa'yı anlatırken şöyler der: "İmparatorlar ve krallar üzerinde dünyevi bir efendiden başka bir şey olmadığını gösterecek biçimde, bütün dünyevi meseleleri kendi meselesi olarak almıştır... Evlilik meselelerinde yargıçlar gibi davranmaya başladığımız andan itibaren çarkın dişlilerine kolumuzu kaptırırız ve bu bizi beden ve mal mülk üzerine yargılar yapacak bir noktaya kadar sürükler ve bu süre zarfında biz çarka kapılmış ve dünyevi meselelerin suyunda boğulmuş oluruz" (A.g.y., s. 265-66). Luther evliliğin özellikle politik nitelikte olduğunu kabul eder ve bunu evlilik düzenlemelerinin aynı zamanda politik toplumun düzenlenmesi olduğu noktasına kadar götürür.

69. Luther, Kilise'yi hiç ilgilenmemeleri gerektiği halde büyük miktarlarda paralar toplamak için kurallar koyan bir rüşvetçiler zinciri olarak anlatır: "Kiliseler üçüncü

ki rolünü azaltmakta başarı sağlamakla birlikte, evliliği ayrı, özel bir alanın parçası olarak doğallaştıran dinsel retoriğin daha esnek olduğu ortaya çıkmıştır.

K. YİRMİNCİ YÜZYIL KÖKTENCİLİĞİ

"Köktenci" dinsel hareketleri anlamanın anahtarı bu dinlerin metinleri, hatta üyelerinin aşırı hevesleri değil, bu hareketlerin amaçlarının ve kurumsal uğraşlarının özel olarak politik karakteridir. Garvey köktenciliği kamçılayan iki politik neden sayar:

> Birincisi, milli kimlikteki bir değişime (ya da bir değişim tehdidine) tepki gösteren hareketlerdir. Bu hareketlere örnek Pakistan'daki Sünni Müslümanlar, Pencap'taki Sih'ler, Ulster'deki Serbest Presbiteryenler ve İsrail'deki hem Gush Emunim hem de haredim'dir. İkincisi kamusal alanı mevcut bir milli devlet içinde genişletmeye çabalayan hükümetlere tepki gösteren hareketlerdir.[70]

Demek ki, genelde köktenci hareketleri körükleyen biçim politik toplumun çizgilerine denk düşer; bu ya bir milli kimlik oluşumuyla çatışır ya da dini liderlerin kontrol etmeyi, seküler etkilerden uzak tutmayı tercih ettiği davranışlar alanını tehdit eder. Kuşaklararasılığın mekanizmalarının politik toplumun böylesine merkezi bir eylemliliği oluşu, devlete meydan okuyan bu dinsel hareketlerin neden özellikle cinsel roller ve öteki aile ilişkileri temalarıyla ilgilendiklerini anlamamıza yardımcı olur. Afganistan'da Taliban, Cezayir'de Müslüman hareketler, Kolorado'daki Promise Keepers hareketi, bunların hepsi kadınların fırsatları, hareketi ve giyim kuşamı üzerine getirilen kısıtlamalar ve erkeklerin ailedeki iktidarının

ve dördüncü dereceden akrabalar arasındaki evlilikleri bile yasaklamıştı. Bu durumda eğer paranız yoksa Tanrı izin vermiş olsa bile siz üçüncü ve dördüncü dereceden kadın akrabanızla evlenemezsiniz... Ama eğer paranız varsa, evlilik izni alabilirsiniz. Bu dolandırıcılar hiçbir zaman kendilerinin olmamış kadınları satılığa çıkarıyor" ("The Estate of Marriage" [1522], Walter Brandt, çev., *Luther's Works*, c. 45., [Philadelphia: Fortress Press, 1955], s. 22).

70. Garvey, "Fundamentalism and Politics," s. 20.

artırılması için dini söylemi kullanır.[71]

Yirminci yüzyıl sonlarında cinsiyet/din söyleminin kullanılmasındaki artış, Fransa ve Britanya kolonileştirme dönemleri boyunca Ortadoğu'da görülenler de dahil, ilk zamanlarında milli davalar için dinsel retoriğin benimsenmesine benzer.[72] Aileyi kontrol etmek her zaman belli politik toplulukların işgale direnmesini ve kimliklerini ortaya koymasını sağlayan bir araç olmuştur. Politik toplumun aidiyet kuralları kıskacını parçalayabilecek toplumsal hareketler ortaya çıkarma yönündeki mevcut çabalar, seküler kavramlarla düşünmeyi reddetme yoluyla uygulanan Lockeçu çıkış seçeneğinin versiyonlarıdır. Ann Mayer İslami köktencilerin dinsel bir çerçeveyi daha önceki sömürgeciliğin kalıntıları olarak algılanan "Batı tarzı hukuk ve yasal kurumlara" meydan okumak için kullandığını anlatır.[73] İran'da ve başka yerlerde olan şey "esas olarak seküler politik ve ekonomik hedefler için savaşan bir devrimin köktencilerin eline geçmesiydi."[74] Keyes'e göre, aynı şey Burma'daki ve şimdi Myanmar'daki "köktencilik" için de doğrudur:

> 1920'ler ve 30'larda Burma'daki milliyetçi hareketler Budizmi yalnızca kolonyal devlete değil aynı zamanda devletin seküler temellerine karşı da radikal muhalefetin ideolojik mantığı doğrultusunda reforma tabi tutulmasını amaçladıkları için, milliyetçi hareketler bariz olarak köktenci bir karakter kazanmıştı.[75]

Araçsal anlatımlar politik hareketlerin nasıl din kisvesine büründüklerine göstermekle birlikte, devlete kökten meydan okuma istekleri için en faydalı olanın seküler bir hareket, politik partiler ya

71. Din/cinsellik söylemi, göründüğü kadarıyla, bu hareketlerin elit kesimini harekete geçiren bir söylemdir ama, en azından 1990'ların başında Mısır ve Cezayir'de, bu hareketlerin halk desteğinin ana kaynağı okul, hastane ve yiyecek dağıtımı gibi gerekli toplumsal hizmetlerin sağlanmasıdır.

72. Nikki Keddie, ve L. Beck, der., *Women in the Muslim World* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

73. "The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan," *Fundamentalisms and the State,* der. Marty ve Appleby, s. 111.

74. A.g.y., s. 115.

75. "Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism," *Fundamentalism and the State,* der. Marty ve Appleby, s. 368.

da başka dini olmayan örgüt ya da kulüpler değil dinsel biçim olduğu gerçeğini kavramaktan uzaktır; ve insan şunu merak etmekten kendini alamıyor: Eğer maneviyat gibi bir güç kaynağı olmasa, dinsel biçim öteki olası protesto (ya da iktidarı pekiştirme) araçlarında olmayan ne verebilir? Bir ihtimal, dünyevi kriterlere göre başlangıçta bu kadar yoksulken bu grupları ayakta tutan enerjiyi sağlayan şeyin bizatihi dinsel biçimin seküler, maddeci, gündelik dünyanın bütün öteki bağlılıklarından farklı olmasıdır.

"Yeni Dünya" şimdiden ele geçirilmiştir. Politik liderlerinin himayesi altında ellerini ovuşturanların yeni sınırları siber-uzay kadar yöresel dini topluluklardır. Bunlar bir çıkış, güçleri yeknesak hale gelmiş toplumsal alana karşı seferber etmenin bir yolunu sağlar. Anlamlı yeni politik toplumlar oluşturmanın muazzam zorlukları vardır. Buna yeltenenler genellikle terörist ya da manyak damgası yer. Ama uzun bir geçmişi olan Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve Hinduizm alanlarını işgal etmek kolaydır (ve ucuza gelir). Yine bu eski dinlerin imajından yararlanarak "yeni" dinler geliştirmek de oldukça kolaydır. Teolojik bir biçim alsalar da, bu dinler politikada eylemliliği yatıştırmaktan çok körükler. Eğer bir zamanlar din halkın afyonu idiyse, şimdi din halkı politik trafik canavarlarına dönüştürüyor.

Aile hakkındaki argümanlar için dinden yararlanma özel olarak hiçbir dinsel metnin içeriğinden kaynaklanmıyor. Bir bütün olarak İncil cinsel rollerden oldukça az bahseder.[76] Hıristiyan metinlerdeki vurgu yoksul ve güçsüzlere yardım, zenginleri kollayan pısırık liderlere meydan okuma –"Hem Tanrı'ya hem de asalaklara hizmet edemezsin"[77]– ceza ve politik husumet normlarına şefkat ve anlayışla kafa tutma üzerinedir.

> "Göze göz, dişe diş" denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbürünü de çevirin... Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyenden yüz

76. Asıl olarak milliyetçi İsrailoğullarına hitap eden Tevrat daha tinsel yönsemeli olan İncil'e göre cinsel roller ve kan bağı kuralları üzerine çok daha fazla şey söyler.
77. Matta 6:24.

> çevirmeyin... "Komşunu sev, düşmanından nefret et" dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin... Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinizi severseniz fazladan ne yapmış olursunuz? Putperestler de öyle yapmıyor mu?[78]

Vergi toplayıcılar ve putperestler İsa'nın, doğrudan karşı gelmemekle birlikte, değerlerini sorguladığı devlete bağlı paragözlerdir. Bütün İncil'de durmaksızın Tanrı'nın yolunu izlemek için aileyle birlikte gelen mülkiyet haklarından feragat etmenin önemi işlenir. Müritlerine "zengin bir kişinin cennete girmesinin ne kadar zor olacağını" anlattığı bölümde İsa "evlerini ya da kardeşlerini ya da babalarını ya da annelerini ya da çocuklarını ya da tarlalarını benim için terk eden herkes bin mislini alacak, ve ebedi hayata kavuşacak" der (Matta 19: 23-27). Bu konuşma ve diğerleri aile biçimini servet kazanmayla eş tutar; İsa aile söz konusu olduğunda alternatif bir hayat tarzı ve veraset biçimi sağlayarak telafiden daha fazlasını yapar.

İbranilerin Tanrısı tek bir topluluk kurma peşinde olanları yerden yere vurur:

> Artık bütün dünyanın tek bir dili ve birkaç sözcüğü vardı. Ve erkekler [Şem'in soyundan gelenler] doğudan göç ettiğinde, Şinar ülkesinde bir ova buldular ve oraya yerleştiler. Ve birbirlerine şöyle söylediler... "Gelin, kendimize bir şehir ve cennete çıkan bir kule inşa edelim, ve kendimize bir isim bulalım, çünkü bütün yeryüzüne dağılacağız." ...Ve Tanrı şöyle dedi: "Bakın, onlar tek halk, ve hepsinin tek bir dili var; ve bu yapacaklarının başlangıcı sadece... Aşağıya inelim ve orada onların dilini karıştıralım, böylece birbirlerinin konuşmasını anlayamasınlar."[79]

İnsanlar tek bir topluluk olarak kalmayı istediler ama İbranilerin Tanrısı onları milletlere böldü. Ama İsa için, milletlere bölünme yapılması değil, üstesinden gelinmesi gereken bir şeydir:

78. Matta 5:38-47.
79. Tekvin 11:1-8.

> Milletlerin hepsi onun önünde toplanacak, O da koyunları keçilerden ayıran bir çoban gibi onları birbirinden ayıracak... Sonra solundakilere şöyle diyecek: "Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis ile onun melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe yollanın! Çünkü açıkmıştım, bana yiyecek vermediniz; susamıştım, bana içecek vermediniz; yabancıydım, beni içeri almadınız; çıplaktım, beni giydirmediniz; hastaydım, zindandaydım, benimle ilgilenmediniz." O vakit onlar da şöyle karşılık verecekler: "Ya Rab, seni ne zaman aç, susamış, yabancı, çıplak, hasta ya da zindanda gördük de sana hizmet etmedik?" Kral da onlara şu cevabı verecek: "Size doğrusunu söyleyeyim, madem ki en basit kardeşlerden biri için bunu yapmadınız, benim için de yapmamış oldunuz." Bunlar sonsuz azaba uğrayacak, doğrular ise sonsuz yaşama kavuşacak.[80]

Burada İsa milletler olarak küçük parçalara bölünme yerine lanetlilerle doğruların aşkın bir bölünmesinden yanadır. Birçok kilise ve dinsel güdülenimli birey bu ilkeler doğrultusunda hareket ederek, devletin yoksullara, yurtlarından sürülmüş göçmenlere, hastalara ve hapistekilere yardım etmesi için faaliyet yürütür ama, paradoksal olarak, İncil'in Hıristiyanlara milli sınırları önemsememelerini ve devletin hapse attıklarına yardım etmelerini buyurmasına rağmen, çeşitli Hıristiyanlar devleti din adına belli değerleri hayata geçirme yönünde başarıyla baskı altına almak için dinden faydalanmaktadır. Bu dini hareketler için mesele artık tek başına kalmak değil, tersine, din adına, Hıristiyanlığın ilk günlerinde muhalefet ettiği devlet aygıtlarını ele geçirmektir.

L. DİN DEVLETİ

Thelemik takvimin[81] yaklaşık BTE 36'yı gösterdiği yıl Oscar Brown neredeyse Golyat'a karşı bir savaş başlatmak üzereydi ama hiç parası yoktu. İşten atılmıştı ve bir avukat tutmak için paraya ihtiyacı vardı. Brown, Lilian zamanından beri birkaç bin yıldır kimsenin konuşmadığı bir dildeki ifadesiyle, "*in forma pauperis* usu-

80. Matta 25:32-47.
81. http:/lwww.panix.com/-wiinden/calendar.shtm

lü"[82] bir hareket yaratmaya kalkıştı. Mahkeme iddiasının "yersiz" olduğu gerekçesiyle Brown'ın savaşı sürdürmeye hakkı olmadığına karar verdi. Yersizlik konusunda mahkeme bir de tanım yaptı: "Yersiz terimi, en azından öznel olduğu söylenebilecek bir kavram olarak, geniş yoruma açıktır." Brown'ın davası sürdükçe, bu yersizliğin ciddi bir mesele olduğunu görürüz: "Örneğin, Sekizinci Sirküler bir aslilik testi geliştirmiştir: 'Böyle bir iddianın esasa dair oluşu haklı bir temelinin ve etkileyici gerçekliğinin olup olmadığına' bağlıdır."[83] Brown'ın iddiası haklı değil, yersiz bulundu. Mahkeme bu karara varırken, Brown'ın kedi mamasının onu iyileştireceği ve daha iyi bir insan yapacağına ikna eden şeyin dinsel inanç olduğu yolundaki düşüncesinin yersizliği ve Yehova şahitlerinin "bayrağı selamlamanın Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmek olduğu" yolundaki inançlarının "etkileyici gerçekliği" ayrımı yapmıştır.[84] Ateistler bu tavizi küçümseyip alaya alabilir ama aynı zamanda herkesin bir kumaş parçasını selamlaması gerekliliğini de alaya alabilir. Dört bacaklı kanatlı çekirgelerle yenmemesi gereken diğer dört bacaklı kanatlı iğrenç yaratıklar arasındaki yapılan fetişleştirici ayrımdan ne daha adil ve doğru ne de daha araçsal ve dünyevi olan, bir bayrağa (ya da onun temsil ettiği millete) bağlılıkla belirlenen, "Meksikalılar" ve "ABD" yurttaşları ayrımı hangi amaca hizmet ediyor acaba?

82. Brown, 1384.
83. A.g.y., aktaran, *Carey v. Settle,* 351 F. 2d 483, 484-5 (1965).
84. *State v. Davis* 120 S.2d 808, 810 (1942).

Sonuç

Politik toplumlar mevcut nüfusla geçmiş ve geleceğin nüfusu arasında, yasalar ve kuşaklararasılık rejimleri yoluyla, bir bağlantı kurmak için doğum pratikleri geliştirdi. Doğumla özgün kuşaklararasılık yasalarının bağlantısı türlerin biyolojik yeniden üreme sürecine ilişkin herhangi bir ontolojik olgudan değil, diyalektik hareket içinde (Hegel'in duyu-kesinliği adını verdiği şeyle kavranan) nesnelerin biçimiyle bir dizi kavramsal eşleşmeden çıkar. Yani, doğum somut ve başka hiçbir şeye indirgenemez bir deneyim olarak yaşanır, öyle ki doğumla bağlantılı her varlık biçimi o biçimin dolayımsızlığı ve zorunluluğu duygusu verir. Bir aidiyet kriteri olarak kuşaklararasılık, biyolojide çok az dayanağı olan birbiriyle ilişkili iki şey –tarih ve kan bağı kuralları– talep eden bir grup biçimi oluş-

turur. Tarih olmaksızın insanlar yeniden üreyebilir ama bıraktıkları miras, soy ağacı çıkarılmış bir köpeğin şeceresinden daha fazla bir anlam ifade etmez. Tıpkı sinekleri sınıflara ayırıp bir tablo çizebildiğimiz gibi bir hayvanın özel olarak atalarının izini de sürebiliriz ama bu tarih olmaz. Aynı şekilde, kan bağı kurallarının yokluğunda, insan türü özel süreklilik biçimleri (örneğin, milletler, ırklar, aileler) bile göstermeyip, Rousseau'nun anlattığı türden vahşiler olarak üreyecektir. Bu durumda doğum kavramı ancak öteki tekdüze biyolojik olaylar kadar zihnimizi meşgul edecektir. Özel grupların yokluğunda, kişinin doğumu ve ölümü politik birlik kuralları açısından uyuma ve uyanmanın halihazırdaki politik anlamı neyse ancak o kadar anlamlı olacaktır.

Doğumun öne çıkışını değerlendirmek için tarih ve kan bağı koşulunu getirmenin amacı ne doğumun mevcut başvurularının hatalı olduğunu ne de insanların tarih ve kan bağı kuralları olmaksızın yaşayabileceklerini iddia etmektir. Aksine, kitap boyunca yürüttüğümüz tartışmalar doğumu politik toplumların kontrol altına alınması açısından böylesine hayati bir pratik haline getiren özgün bağlamları ortaya çıkarıyor. Politik toplumların doğuma gösterdiği özel ilginin altında doğumun doğal oluşu değil, içkin olarak politik oluşu yatıyor. Bu nedenle, kan bağı kurallarının doğayı izlediği iddialarına karşı ortaya sürülen sayısız tarihsel, politik ve teorik argüman bu iddiaları kökünden tehdit eden bir şekil almamıştır. Bu yüzden, söz konusu yerleşik inançları daha iyi özümleyecek ve aşacak bir argüman ileri sürmek zorunludur. Şunun ayrımına varmak çok önemlidir: Aile biçiminin doğal mı yoksa yapay mı olduğuna ilişkin sözde bir bilgi, bu ilişkiler yumağını çözmemize hiç yardımcı olmadığı gibi, bu sorunu dillendirmek de insan hakkında hiçbir şeye ışık tutmayacaktır. Örneğin, pi sayısına (kavramına) ilişkin matematiksel kanıtlar bu matematiksel kendiliğin doğal mı yoksa yapay mı olduğuna ilişkin hipotezlere bağlı değildir. Doğum yasalarının diyalektiğini anlama açısından önemli olan şey doğumun ne yaptığının, yani bir insan kitlesinin tarihle ilişkisini nasıl şekillendirdiğinin ve ataların belirlenmesinde nasıl kullanıldığının, bilinci-

ne varmaktır.[1] Politik toplumun kan bağlarını ilan etmesi birkaç eserinden biridir ve aynı zamanda doğumun belli başlı anlamlarını oluşturan bir alandır.

Politik toplumlar, ana-babalarla çocuklar arasındaki bağları somut hale getirecek biçimde, doğum, tarih ve kan bağı kuralları ilişkisini kurumlaştırır. Göçmen yasaları, kişi adlarını düzenleyen yasalar, yeryüzünün milli devletler arasında paylaştırılması, ırksal kökenlerinin dayandığı yerlere bakarak insan kümelerinin sınıflandırılması ve anneliğin (ve anne soyluluğun) doğal bir şey olarak politik kuruluşu, bütün bunlar doğumun politik toplumların belli varlık biçimlerini oluşturma ve düzenleme sürecinde şekillenmiş yan anlamlarından türetilmiştir.

Kitapta ortaya atılan tezlerin özeti burada dile getirilen ama tam olarak yanıtlanmayan üç soruyu akla getiriyor. Birincisi, doğum neden üyeliği belirleyen bu yoğun yasalar ağının mekânıdır? İkincisi, neden doğumdan gelen dışlamaların özellikle zararlı olduğunda ısrar ediliyor? Ve nihayet, ailesel sınıflandırmalara ilişkin genel geçer kurallara meydan okumak, politik toplumlara ve ilgili bağlılık biçimlerine üyelikte doğumun merkeziliğini ortadan kaldırmak için bir şey yapılabilir mi, yapılabilirse, ne yapılabilir?

1. Yukarıdaki gözlemle ilgili olarak, doğa hakkındaki politik teorik yaklaşımların daha temel bir eleştirisi vardır; bu eleştiriye göre söz konusu yaklaşımlar mantıksal olarak ya da pratikte savunulamaz etik ve ampirik yargılara kaymıştır. Cinsel statüko savunularının altında yatan şu varsayımı düşünün: "X kötüdür çünkü X doğal değildir." Bu mantığın paradigmatik kavramlarının kan bağı rollerinde yatırımının olması tesadüfi değildir ancak bu kalıplarla bir ilişkisi olmayan doğaya karşı meydan okuyucu sözcükleri yer değiştirirsek, bu çıkarsamanın komikliği ortaya çıkar: Su tesisatı, uçaklar ve gökdelenler "doğada" yoktur ama homoseksüelliği "doğaya karşı bir suç" olduğu gerekçesiyle mahkûm eden gruplardan gelen eleştirilere maruz kalmazlar. Dahası, aynı cinsten insanların kendi aralarında ilişkiye girmeleri bu eylemin doğal olmadığı iddiasını çürütür. Nihayet, doğal olarak nitelenebilir insan pratiği yoktur çünkü söylem dışında insan pratiği yoktur. Yukarıdaki X ve doğal olmama örneği için Don Herzog'a teşekkkür ediyorum.

A. NEDEN DOĞUM?

İlk iki bölümde, neden özellikle politik toplumların pragmatik olarak üyeliği belirlemek için doğum kuralını kullandığı sorusunu ortaya atarak, tek başına doğum temelinde birleşme dürtüsünün bütün grup biçimlerinde mevcut olmadığına işaret edildi. Bu noktaya kadar sözü edilen bağlılık temsilleri/tasavvurları tam anlamıyla çözümcü bir politik projeyi, belli bağlılık biçimlerinin soruşturulmasına imkan veren kategoriler örgütlemiş bir projeyi yürütme olarak yorumlanabilir. Bu kategorilere ilişkin nedensel ya da temel soruları deşmekten kaçınan Foucaultcu anlayışa çoğu zaman saygı gösterildi. Doğum ve ölümün çerçevesini çizme, bilgi ve bilinci biçimlendirme açısından tarihsel biçimin önemi (bu gözlemleri bünyeye katma karsışındaki beklenen Foucaultcu direnişe rağmen) dikkate alındı ama sadece belli bir dikkat gerektiren ötekilerin bir yatırımı olarak. Doğruya/hakikate bu tür bir ilgi burada konu edilmemiştir, şimdiye kadar. Ya Foucault ve babası Nietzsche'ye kafa tutarsak? Ya doğuma ilişkin bazı doğruları araştırır ve bir an için böyle bir araştırmanın yersiz olduğunu unutursak?

Nietzsche'nin bir kadında vücut bulan hakikat/doğru perdesinin altına şöyle bir göz atarsak, gözümüze ilk fantazmatik hamile kadın çarpar.[2] Bu kadın hayat ve ölüm gücünü eline almış, (fantazmatik hayatları, doğurabilen bir özne olmaya karşı muazzam sıkıntılar veren yasak değil, başka inkârlar etrafında gelişen kız çocuklarının aksine) oğlan çocuklarının hiçbir zaman olamayacaklarından ya da sahip olamayacaklarından korktukları her şeye muktedir kadındır. Fallik annenin, bir penis olarak bastırılmış ve fetişleştirilmiş bir rahmi vardır. Bu küçük oğlan çocuğunun kendi fallik tutkularının yansıtılmasıdır. Anne, telafi edici erilliğin bir semiyotiği aracılığıyla, Lacancı simgesel düzendeki bir aşağı ötekine dönüştürülmüş ol-

2. Nietzsche şöyle yazar: "Artık perdeler kalktığında hakikatin hakikat kalacağına inanmıyoruz... Doğanın muammalar ve göz boyayan belirsizlikler altında gizlenmesine hizmet eden şaşkınlığa daha fazla saygı duymalıyız. Belki de hakikat bizim nedenlerini görmemize izin vermemek için nedenler sıralayan bir kadındır, kim bilir?" "Contra Wagner," in *The Portable Nietzsche*, çev. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1968), s. 682-83.

sa bile, bilinçdışına hakim olan imgedir. Örneğin, aile yasaları, kolonyalizm ya da savaşı her gördüğümüzde, hamilelik hasedinin yapılarına raslarız. Her küçük faşistin tutkuyla bağlandığı bir anneciği vardır.

2. Bölüm'de bir dipnot var (11. dipnot), buna göre erkek çocuklar açısından toplumsal cinsiyetin gelişmesindeki en erken aşamalardan biri (Ödipus kompleksinden çok önce) onları annelerinden ayıran şeyin erkek çocuklarının asla çocuk doğuramayacak olduğunu fark etmesidir. Bundan önce söylediklerim birçok tartışmalı kuramsal ve ampirik iddia taşıyor. Burada onları savunmak yerine, yirminci yüzyıl sonlarının evrenselcilik karşıtı ortodoks akımlarının belli soruşturma alanlarını tamamen engellemiş (ya da en iyi halde, gayrı meşru ilan etmiş) olabilecekleri temelinde, bir psikanalitik araştırma çağrısı yapılıyor. Her politik toplum kapsama ve dışlama kurallarını doğum başvurularına dayandırır ve her politik toplumun kan bağı kuralları aracılığıyla var olan bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi vardır, ama genelde bazı ufak ayrıntılar değişebilir. Sosyoloji ve antropoloji bu olguların, özellikle değişke yapılarının araştırılması için çok şey yapabilir ancak bebek gelişimi üzerine Hegelci (Lacancı değil) temalara psikanalitik yaklaşım böylesine üst belirlenmiş bir eksende yapılacak çalışmalar için özellikle uygundur. Ne var ki, hümanistler arasında Foucault'dan esinlenmiş olan psikanalitik kurama karşı bir tahammülsüzlüğün ve toplum bilimcilerin psikanalitik kurama gösterdikleri uzun süren direnişin bir sonucu olarak, bu alan gözden düşmektedir. Yine de, politik aidiyette doğum kuralı zaman ve mekânın sonsuz değişkelerine ayak diremektedir. Bu yüzden, tikelden çok evrensel kuramlara yatkın yaklaşımlara dayanabilmek önemli görünüyor ama böyle bir hamlenin son derece zorlayıcı olabileceğini de unutmamak gerekir.

B. DOĞUM SINIFLANDIRMALARINA NEDEN MEYDAN OKUNUYOR?

Bir psikanalitik soruşturma en iyi halde belli çağırma yapılarının yaygın olarak var olma nedenlerinden bazılarını ortaya koyabilir ama psikanalitik kuram politik toplumun başarısızlıklarının anlamını çözümleyemez. Niçin politik toplumun yeniden üreme yasalarının biçimini "başarısızlık" olarak göstermekte ısrar ediliyor? Soy temelindeki varlık biçimlerinde soylu bir hayat tarzı, dünyayla kişinin ilişkisini belirleyici bir tarz bulan cemaatçilere ne diyeceğiz? Heidegger tarafından ileri sürülen ve Arendt tarafından irdelenen doğum anlatılarının umut vaat eden imkânlarına ne diyeceğiz?

Arendt, insan eyleminin pragmatiği olarak genelde 'natality' [Doğumluluk] adını verdiği bir doğum söylemine gönderme yapar. Tikel bir toplulukta doğumdan gelen kimliklerin kaçınılmaz kısıtlamalar yarattığı argümanına karşı Arendt iki karşılık verir. Birincisi, daha çok Heideggerci bir nosyon olan, her şeyin başlangıcı doğum deneyimi belleğin ve başlangıçların kurucusudur: "İnsanı bir bilinç, anımsayan varlık olarak belirleyen temel olgu doğum ya da 'doğumluluk' yani dünyaya doğumla girmemiz gerçeğidir."[3] Doğum gerçeği, öncesinde kişinin bilincinin olmadığı bir noktayı belirler. Arendt'e göre, bu bizim başlangıçlar hakkındaki fikirlerimiz için bir şablon, kişinin bireysel hayat eğrisi ötesindeki olaylar akışının da başlangıçları, orijinleri olduğunu fark ettiğimizde kullanılan bir model sağlar. Birey olarak insanın hayat döngüsü, bizden önce gelenler aynı anda hem "daha genç" hem de "daha yaşlı" göründüğünden, tarihe eklenmiş bir yapıdır. Onlar daha gençtir çünkü biz sonra geldik. Eğer biz tarihin sonunda olsaydık, onlar başlangıçta, ilk yanlış adımlarını atmak üzere olacaklardı. Bizim aklı başında yetişkinler olduğumuz sırada onlar emekleyen bebekler olacaktı. Ama onlar aynı zamanda daha yaşlıdır çünkü ilk onlar buradaydı. Bu paradoks kuşaklararası oluşun paradoksudur. Çocuk hem artzamanlı olarak daha yaşlı hem de eşzamanlı olarak daha gençtir.

3. Arendt, *Love and St. Augustine,* der. Joanna Scott (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1996), s. 51.

Çocuk ana-babadan sonra da yaşayacaktır ve bu yüzden kronolojik olarak onların sonrasını görür ama tikel herhangi bir noktada anababanın doğum tarihi onları çocuktan daha yaşlı kılar.

Bu anlatıma göre, şimdiki zaman bir öncekinin isteklerinin hayata geçirilmesi olarak yaşanır, tıpkı bir yetişkinin çocukluk arzularını gerçekleştirmeyi amaçlaması gibi. Ahlâk kurallarının kıskacına yakalanmış bireyin aksine, bir politik toplumda tarih içindeki her bir nokta hem kendinden önceki noktaların vardığı yer hem de başka bir kuşağın geçmişi olmanın kıyısıdır: " 'Kuşakların birbiri ardına dizilişindeki bu başlangıçların anımsanabilir sürekliliği hiçbir zaman sona eremez bir tarihin teminatıdır çünkü bu özleri başlangıç olan başlayanların tarihidir.' "[4] Bu bir yanda Arendt'le Heidegger'in öte yanda ise, gerçekte kendisini, Avrupa'nın politik ve kültürel gelişmesini taçlandıran "başarılar"la birlikte, son yaşlı adam olarak gören Hegel'in tarih görüşü arasındaki önemli farklılıklardan biridir. Arendt bize doğum ve ölüm döngülerini tahayyül etmenin alternatif bir yolunu gösterir. Doğumluluk [natality] koşulunda içkin olan, doğumluluğun bir "başlangıçlar" anı olacak şekilde, nasıl yeniden başlanacağına ibret olarak oynadığı roldür. Arendt şöyle yazar:

> Eylemin insanın doğumluluk koşuluyla çok yakın bir bağlantısı vardır; doğumda içkin yeni başlangıç salt yeni gelenin yeni bir şeye başlama, yani, eyleme kapasitesine sahip olması yüzünden, kendini dünyada hissettirir... eylem en mükemmel politik eylemlilik olduğundan, ölümlülük değil doğumluluk, metafizik düşünceden farklı bir şey olarak, politik düşüncenin merkezi kategorisi olabilir.[5]

Ölümü Heidegger ve metafiziğe bırakan Arendt politik kuramında doğumu ele alacaktır. Gördüğümüz gibi, Arendt, doğumluluk başlangıçlar hakkında olduğundan, onun aynı zamanda anımsama, geçmişin geleceğe nasıl taşınacağı hakkında da olduğunu söyler.

4. Arendt, "Understanding and Politics" *Partisan Review* 20 (1953), s. 390, aktaran Patricia Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosopby of Natality* (NewYork: St. Martin's Press, 1989), s. 25.
5. *The Human Condition* (Chicago, Londra: University of Chicago Press, *1958),* s. 9.

Doğumluluğu "insanı politik bir varlık yapan şey"[6] olarak tanımlarsak, bu süreklilik özelliği ihmal edilmiş olur. Yalnızca doğumun başlangıçların işareti olduğuna ilişkin bu fikre dayanarak, doğumluluk koşulunun her defasında kişinin doğduğu ya da öldüğü tamamen farklı bir politik topluma varacak bir koşul olduğu söylenebilir.

Böylesi bir olabilirlik, belirlenimsizlik ve sahicilik karşısına heyecan verici meydan okuyuşlar çıkarıyor görünse bile, Arendt'in buradaki niyeti tam tersidir. Politik toplumlara ilişkin bir kuram geliştirmek için doğum kavramını kullanma üzerine ikinci savunma hattına göre, doğum pratikleri yeni üyelerin tikel bir politik toplumun istikrarını bozmayacağı konusunda sigorta işlevi görür. ABD ve Roma politik kurumlarını kıyaslayan Arendt ikisinin de, her kuşağın kuruluş ilkelerine saygısını yeniden üreterek, otoritenin sağlanmasına ilgi gösterdiğini söyler. Arendt'e göre, 'otorite'nin kökeninde "katkı" yatar. Roma'da otorite "kuruluş ruhunun canlılığına bağlıydı; bu sayede ataların koyduğu temellere katkı yapmak, onları artırmak ve büyütmek mümkündü."[7] Yeni üyeler almanın ideal yöntemi, Thomas Jefferson'ın tercih ettiği gibi, her doğumla politik toplumu gençleştirip değiştirmez. Arendt daha çok Roma İmparatorluğu'nun kamusal mekânı gerçek anlamda yeni başlangıçların neden olabileceği potansiyel kopuşlardan korumak için güvendiği üçlüyü, din, otorite ve gelenek üçlüsünü alıp günümüzde başarıyla kullandığı için ABD'ye hayrandır.[8] Arendt bu uylaşımlara "Devrim insanlarının, bilinçli düşünümle değil, klasiklere ve antik dönem Roma okuluna başvurarak benimsediği tek en önemli nosyon" olma onuru veren karara atıfta bulunur.[9] Dolayısıyla bu büyük politik doğum anı açıkça beyni yıkanmış okul çocukları sayesinde olmuştur, ama birkaç satır sonra Arendt bu çocukların failliğini onarma gereği duyar: "Onlar kendilerini kurucu olarak gördüler çünkü bi-

6. Arendt, "On Violence," *On the Crises of the Republic* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1969), s. 179.
7. *On Revolution* (New York: Penguin, 1963), s. 201.
8. A.g.y.,
9. A.g.y., s. 201-2.

linçli olarak Roma örneğini taklit etmeye giriştiler ve Roma ruhunu başarıyla yeniden canlandırdılar."[10] Bilinçlilik söz konusu olduğunda, geçmişten sapmalar her zaman mümkündür ama bu sapmalar geçmişle gelecek arasındaki sözde farklılıklar ve benzerliklerin sözde ampirik ayrıntıları aracılığıyla açığa çıkmayacaktır. *Yasalar*da ve öteki metinlerde, geçmiş karşısında şimdiki zamanın farklılıkları ve benzerlikleri bilinci o geçmişin yeniden üretilmesinde en önemli özelliktir. Arendtçi versiyonun ikisinde de (bir önceki çağın pratiklerinin bilinçli ya da bilinçdışı tekrarı), ABD'nin doğumu senaryosu geçmişte yazılmış bir doğumdur. Görünen o ki Arendt'e göre, politik doğumluluk başlangıçlar hakkında olabilir, yeter ki başlangıçlar çok fazla yeni olmasın –yeter ki başlangıçlar orijinlerinin, geçmişlerinin biçimini ve içeriğini muhafaza etsin.

İstikrarı getiren bu muhafazadır: "Sarsılmaz köşe taşı olarak geçmişteki bir temele dayanan otorite dünyaya, ölümlü –bildiğimiz en istikrarsız ve çaresiz varlıklar– oldukları için özellikle insanların muhtaç olduğu kalıcılık ve istikrarı kazandırmıştır."[11] Doğumluluk yenilik ve kopuşların koşulu olmakla birlikte, Arendt doğumluluğun bireyin doğum ve ölümünü aşacak bir kamu alanı için şart olduğunu da düşünür. Arendt, Heidegger'i izleyerek, insanın doğum ve ölüm koşullarına ilişkin ilksel anlatılarla tutarlı, kaçınılmaz bir geçmiş ve gelecek biçimini alan bir topluma ihtiyacımız olduğuna inanır. Doğum bir yanda bebeğin herhangi biri olma potansiyeli, bir politik topluma kalkış için esin kaynağı olma ihtimali anlamına gelirken, öte yanda ise politik toplumun orijinlerini, geleneklerini ve kurumsal sürekliliğini dayandıracağı şeydir.

Arendt bu otorite modelinin bireyi koruyan bir model olduğunu ve bunun kamusal alanın insani ayrım için kendini korumasının bir yolu olduğunu düşünür. Bu yaşam biçimi, Arendt'e göre, ifadesini totaliteryanizm, kitle toplumu ve nükleer tehditte bulan modern çağın çeşitli pratikleri tarafından aşılmıştır. Ne var ki, Arendt'in hayran olduğu Amerikan devrimcilerinin otorite heveslerine esin kay-

10. A.g.y., s. 203, vurgular bana ait.
11. "What Is Authority?" *Between Past and Future* (New York: Viking, 1968), s. 95; ayrıca, bkz., s. 125.

nağı olan aynı Roma İmparatorluğu'nun kuruluş esasları İtalyan faşistleri tarafından da kullanılmıştır. Maria Quine faşist İtalya'nın nasıl antik Roma'nın aidiyet politikalarına döndüğünü anlatır:

> Nüfus kampanyaları yasalarda önemli değişikliklere kaynaklık etti; belki de bunların en meşhuru Aralık 1926'da rejimin evlenmemiş erkeklere bir bekârlık vergisi getirme kararıydı. Öteki politika alanlarında olduğu gibi, fâşizm bu girişimini haklı çıkarmak için yüzünü İtalya'nın imparatorluk günlerine çevirmişti. Rejim "iffet vergisi"ni doğrudan antik dönem sonlarına rastlayan İmparator Augustus'un altın çağından ödünç alarak sunuyordu.[12]

Arendt'in görmediği şey, politik toplumlardaki hayran olduğu aidiyet pratiklerinin yarı-soykırımcı faşist politikalarla birlikte gelen doğumluluk politikalarına karşıt bir şey değil, onların bir parçası olduklarıdır. Arendt'in tam anlamıyla özgürlükçü bir doğum anlatısı ortaya koyma isteğinin gerçekleşmesine imkân yoktur. Bir başlangıçlar anı olarak doğumluluğun özgürlüğü bir kandırmacadan ibaret ama doğum biçiminin –tarihsel temel için bir model olarak– belirlenimliliğinden duyulan hoşnutluk Arendt'in yere göğe sığdıramadığı eylemin değerini ayaklar altına alan fiziksel imha ve psişik bastırma uylaşımlarına bağlıdır.

Daha önce tartıştığımız maddi yoksunlaştırmanın dinamiklerine ek olarak, kuşaklararası bağlılıkların bir başka sorunu politik toplumları yeniden üreten kuralların, "doğuma bağlı olarak bir yabancı, dışarlıklı"[13] anlamındaki Latince *aliengena*'dan gelen yabancılaşmanın koşullarını yaratmasıdır. *Oxford English Dictionary*'e göre, bu sözcüğün ilk kullanım tarihi 1330'dur ve 'yabancı', "başka kişi, yer ve aileye ait; tuhaf, birinin kendi ülkesinden değil dışarıdan gelme" anlamına gelir. Bir başka tanıma göre ise yabancı "baş-

12. Quine Avrupalı liberal demokrasilerin birçok bakımdan faşist karşıtlarından hiçbir farkı olmayan ırkçı politikalar uyguladığını belgeleriyle gösterir *(Population Politics in Twentieth Centuiy Europe: Fascist Dictatorships and Liberal Democracies* [Londra ve New York: Routledge, 1996], s. 40).

13. Partridge, *Origins,* 2. baskı (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1959) ve E. A. Andrews, *A Latin Dictionary,* gözden geçiren: Chariton Lewis ve Charles Short (Oxford: Clarendon Press, 1969).

ka bir aile, ırk ya da millete ait, dışardan gelen, tuhaf" anlamına gelir. Hegel ve Marx'ın Entfremdung (yabancılaşma) kavramının kökü olan Almanca fremde (yabancı) sözcüğünün kökü de aynıdır.[14] Politik toplumun kuşaklararası yeniden üreme yasalarının sorunu bu yasaların kendi başına yabancılaşmaya neden oluşu değil, talihsiz bir yabancılaşma biçimini –varlığı sadece sahte bir uzlaşma vaadi ortaya koyan bir bilinç biçimine bağlayan bir yabancılaşmayı– belirleyici hale getirmesidir.

En esaslı yabancılaşma anı doğumdur çünkü doğum kişinin bir birey olarak maddi ve bilinçli varoluşunun ilk anıdır. Cenin bir bütünün parçasıdır. Doğumda durum değişir, öyle ki yeni bir varlık, hâlâ anneye bağlı olsa da, anneden ayrı olarak ortaya çıkar. Başlangıçtaki kişinin annesiyle bağlantısının, aslında özdeşliğinin koşulu, kişinin (annesiyle özdeş olarak) kendisinden ve (öteki olarak deneyimlenmeye başlayan) annesinden ayrılarak öteki haline gelmesinin bir diğer yüzüdür.[15] İşte bu yüzden, antik dönem Yunan trajedisinden yirminci yüzyıl psikanalitik metinlerine kadar, doğum deneyimi ancak nadir olarak yanıtı doğumda aranan bir soruya neden olur: "Ben kimim?" Benliğini keşfe çıkan Ödipus'un yolculuğu, bireyleşmenin kesilebilir olan ama asla silinmeyen ya da unutulmayan göbek bağını açığa çıkarmasının simgesi olarak, paradoksal bir biçim alır. Bir yanda, Ödipus'un ilk bilinçlilik anı [daha sonra oğlu Ödipus'la evlenecek olan –çev.] kraliçe Jocasta'dan doğmasıdır. Öte yanda ise, dramanın politik arka planı Ödipus'un sorusunun bir başka yabancılaşma dinamiğiyle bağlı olduğunu gösterir çünkü

14. Hem Hegel hem de Marx ayrıca Entäusserung sözcüğünü de kullanmıştır; bu sözcük de "yabancılaşma" olarak çevrilebilir ama Hegel bu terimin kullanımını bireylerin çalışmalarını somutlama sürecine ilişkin bağlamlarla sınırlamıştır. Hegel, bireylerle mülkleri arasındaki ilişkiyi karakterize etmek için Entäusserung terimini kullandığında, şöyle yazar: "Burada bir dışsallık kipinden bahsetmek iyi olur. Yabancılaşma [Entäusserung] benim olan ve zaten dışsal olan bir şeyden vazgeçmektir, dışlamak değil." (çev. notu 16, *Philosophy of Right*, çev. T. M. Knox [Londra ve NewYork: Oxford, 1967], s. 322, *Hegels eigenhändige Randbermerkungen zu seiner Rechtsphilosophie*, der. G. Lasson [Leipzig, F. Memer, 1930], s. 29).

15. Freud neredeyse bir boşluğun olmadığında ısrar eder. Bu noktayı tartışan kapsamlı bir makale için bkz., Bruno Bettelheim, *Freud and Man's Soul* (New York: Knopf, 1983).

Ödipus salt anneden kopmakla kalmamış aynı zamanda, politik olarak, kendi kan grubuna bir yabancı olarak da yetişmiştir. Öz olarak, Ödipus kendi ilk ayrılık durumuna, özel olarak Jocasta'dan ayrılıp bireyleşme anına geri dönmek ister.

Ödipus babasının kral olduğu belli bir politik toplumdan koparılmıştır. Böyle bir politik toplum kuşaklararası kan bağı kuralları sayesinde var olur; bu kurallar (doğum yoluyla) annesiyle ve Ödipus'un bilince erişinde yeri olmayan babasıyla gerçek anlamda ikili bir ilişkiye dayanan kökenler ilkesinin yoksanması anlamına gelir. Yani, bir politik toplumun yeniden üreme kuralları –babaların çocuklarıyla ilişki kurabilmesi için ana-soyluluk kurallarına gerek duydukları müddetçe– *mater*'le, anneyle bağı yoksar ama aynı zamanda kan bağı temelli bir toplum kurmakla o bağı (anneyle sözde doğal bir bağ kurarak) yeniden üretir. Bir politik toplum, ana-oğul bağını yeniden üretirken bile, bu kurallar sayesinde, o bağı yoksar. Ödipus örneğinde, yoksama özellikle şiddetlidir –annesinden koparılışı kelimenin tam anlamıyla farklı bir politik topluma nakledilmesini ve bu şekilde farklı bir kişi haline gelmesini zorunlu kılar– ama ana-oğul ilişkisini azaltan kan bağı kuralları, doğumuyla politik toplumlarından koparılıp yabancı haline gelmeye zorlanmayanlar için bile, daha genel olarak vardır.

Yabancılaşmanın iç içe geçmiş politik ve psikolojik dinamiklerini dramatize eden Hegel'in eserlerini tartışmaya geçmek için doğum ve bireyleşme hakkındaki bu görüşlerden yararlanmak, bir büyük filozofu hayal gücü yüksek bir bebeğe indirgemekten çok, Hegel metinlerinin hangi karmaşık yollardan geçerek genelde bilinç ve özelde yabancılaşma hakkında derin görüşler ürettiğini açığı çıkarmamıza hizmet eder. Doğum çalışmaları böyle bir proje açısından hayati öneme sahiptir.[16] Bebek ayrılığının dinamiği ve çocukluktan yetişkinliğe geçiş Hegel'in –kurumların, felsefi bakışların ve çağcıl dünya görüşlerinin gelişmesiyle birlikte– tinin diyalektiğiyle doldurulan anahtar biçimler olarak tüm açıklığıyla öne çıkardığı iki izlektir:

16. Okurların bazıları Hegel'in dilini anlaşılmaz bulacak ama ben burada kullanıyorum çünkü Hegel'in formülleri yabancılaşma ile devlet arasındaki ilişki hakkındaki popüler ve son derece teorik sezgileri ve hipotezleri çok iyi özetliyor.

> Çocuk içkin insandır. Önce çocuk yalnızca içkin olarak akla sahiptir; akıl ve özgürlük potansiyeli olarak başlar ve böylelikle yalnızca kavramıyla uyum içinde özgürdür. Şimdi salt içkin olarak bu şekilde var olan şey henüz fiili olarak var olmamıştır. İnsan içkin olarak akıllıdır ama kendini yaratma mücadelesi sayesinde açık olarak öyle olmak durumundadır.[17]

Hegel çocuktaki öznellik gelişimiyle genel olarak bilinç gelişimi arasında bir benzerlik kurarken aynı zamanda çocuğu, ana-babasının gözünden, bir nesne olarak da tasavvur eder. Kocayla karı arasındaki ilişki,

> kendi içinde değil –varlık haline gelmesiyle ilişkiyi kuran ve aynı zamanda içinde ilişkinin zamanla geçip gittiği bir 'öteki' [Ander] olarak– çocukta fiilen varoluş kazanır; ve kuşakların birbiri ardından geçip gidişi milletin [Volk] kalıcı temelini oluşturur.[18]

Hegel'in eserleri kuşaklararası bilincin örtüşen dinamiklerini (çocuk, ana-baba, millet) aile hukukuyla dolayımlanmış karşılıklı kurucu çocukluk ve millet biçimlerini açığa çıkaran bir diyalektik içinde büyük bir başarıyla örer; Hegel bunu bu kendilikler arasındaki paralellikler hakkında ontolojik bir iddia olarak değil, bilincin felsefe, çocukluk, millet, aile ve hukuk biçimlerini deneyimleme biçimlerindeki akışkanlığın bir özeti olarak yapar. Bu (her biri hepsi olan) kendilikler, kavramlar ve kurumlara akademik yaklaşımlardaki bölünmeler insan gelişmesinin özelliklerinden çok profesyonelleşmenin koşullarından gelir.

Hegel'in ısrarla belirttiği gibi, çocuk potansiyel bir yetişkin olma özelliği yüzünden maddi bir nesne değildir. Roma hukukunun başarısızlıklarına en iyi örnek çocukları aile mülkü olarak görmesidir.[19] Ne var ki, 1. Bölüm'de görüldüğü üzere, Hegel çocukları kendi başlarına özerk varlıklar olarak değil, ana-babaların bağlantısı ve sevgisinin "bir-lik" (Einzelheit) ve "tözel oluş"u (substantielles Da-

17. *Philosophy of Right*, s. 228.
18. *Phenomenology of Spirit*, çev. J. Sibree (New York: Dover, 1956), s. 273; *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), s. 336.
19. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 41.

sein) olarak anlar.[20] Çocuklar açısından bireyleşmek, sırf ana-babalarının aşkının sıradan vücut bulması olmayıp bilinçli varlıklar haline gelmek, Hegel'e göre, her zaman çocukların içine doğdukları daha geniş yasalar ve kültür bağlamıyla ilişkilidir.

Hegel, özgül olarak, bireylerin nesnelleşme yoluyla devletle bir hale gelme sürecini irdeler. Bir yanda politika ve kültür öncesi bir varlık olmanın getirdiği özgürlükle öte yanda politik toplum tarafından koşullanma ve yükümlülükler arasında bir başlangıç geriliminden hareket eden toplumsal sözleşme kuramcılarının aksine, Hegel özgürlüğün tam gelişmiş bir devletin iradesi ve bilinciyle bir olan bireysel irade ve bilincin gelişiminde yattığını savunur. Bu süreçte bireyin kendisini başlangıçta niyet etmediği çalışma ve kültür bağlamında görmesini sağlayan uğraklar, bireyin üstesinden gelmesi gereken yabancılaşma uğraklarıdır.

Hegel'de ilk bireyleşme uğrağı aynı zamanda kişinin kim olduğunun özünü de kuran iki tür politik eylemliliğe gönderme yapar. Bu dinamiklerden biri çalışma (Arbeitung) ötesi ise kültürdür (Bildung). Hegel'e göre, bilinç çeşitli dünyayı öğrenme çabaları yoluyla kendini diyalektik olarak açığa çıkarırken, köle bilincinin çalışma yoluyla yabancılaşması özbilincin özgürlüğü deneyimleyebilme uğrağına yönelik ilk önemli adımdır:

> Çalışma yoluyla... köle gerçekten ne olduğunun bilincine varır... Çünkü, şeylere şekil verirken, kölenin kendi yoksaması, kendisi için var oluşu, salt karşısına çıkan mevcut şekli hiçlemesi yoluyla, onun için bir nesne/amaç haline gelir. Ama bu nesnel olumsuz uğrak karşısında titrediği yabancı [fremde] varlıktan başka bir şey değildir... Bu keşif kendisi tarafından kendisini keşfetmek olsa da, köle kendine kendisinin bilincine ancak yabancılaşmış bir varoluşa sahip göründüğü çalışma sırasında eriştiğini fark eder.[21]

İlk başta köle kendisini bir nesne, efendisinin hizmetçisi olarak görür ancak kendinden ayrı ama yine de kendi kontrolünde bir biçim yaratmak suretiyle köle kendini bilinçli bir varlık olarak görür.

20. A.g.y., s. 117; *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), s. 325.
21. Hegel, *Phenomenology*, s. 118-19.

Kendi yabancılaşmış varoluşu kendi bilincine varışının koşuludur. Yarattığı şey ayrıdır ama bütünüyle başkası değildir, "ancak [öz-bilinç] bu bağımsız nesnenin yabancı bir şey değil kendisi için olduğundan emindir."[22] İşte hem kişiye dışsal olup hem de bütünüyle ayrı bir şey olarak deneyimlenmeyen yaratma sürecini Hegel bireyselliğin gelişmesi olarak görür. Özbilincin yabancılaşması ve bu yabancılaşmayı aşmasını sağlayan ikinci önemli uğrak bireyin kendi eseri olmadığı gayet açık olan bir kültürle karşılaşmasıdır:

> Bireyselliğin [Individualidät] kendini kültürle [Bildung] biçimlendirme süreci [Bewegung], bu yüzden, aynı zamanda onun evrensel, nesnel öz olarak gelişmesi, yani fiili dünyanın gelişmesidir. Bu dünya bireyleşme yoluyla varlık bulmuş olmakla birlikte, özbilinç için dolayımsız olarak kendisine karşı sabit ve katı gerçeklik olarak duran yabancılaşmış bir dünyadır.[23]

Hegel bireyle politik toplumu arasında biçimsel bir farklılık olduğunu tespit ediyor; bu farklılık sayesinde kişi içinde yaşadığı politik toplumun kurumlarındaki anlayışın kendi anlayışından başka olduğunu tahayyül edebilir.

Bu anlamdaki yabancılaşma, Hegel'e göre, özbilinç

> kendi başına kesinliğinin tüm tinsel kütlelerin [geistegen Massen] özü olduğunu kavradığında, [aşılacaktır]... Dünya onun için kendi istenci ve bu da genel istenç dışında bir şey değildir. Ve dahası, bu istenç sessiz bir rızadan ya da bir temsilcinin rızasından başka bir şey olmayan boş bir istenç düşüncesi değil, gerçek bir genel istenç, olduğu haliyle bütün *bireylerin* [Einzelnen] istencidir... öyle ki, her biri, bütünden ayrılmamış halde, her zaman her şeyi yapar ve bütün tarafından yapılmış görünen şey her birinin doğrudan ve bilinçli eseridir.[24]

Genel iradenin bu anlatımıyla Rousseau'nun tanımı arasındaki temel fark Hegel'in bu anlamda bireyselliği, her bir bireyin bireysel özel yargısına bırakılmış bir mesele olmaktan çok, devletin kurumsallaştırma biçimlerini vurgulamasıdır.

22. A.g.y., s. 211.
23. Hegel, *Phenomenology*, s. 299; *Phänomenologie*, s. 365.
24. Hegel, *Phenomenology*, s. 356-57; *Phänomenologie*, s. 432-33.

Bireyin devletle birliğinin nihai göstergesi sadece bireylerin kendi bencil çıkarları üzerinden içinde yaşadıkları politik toplum için neyin iyi olacağını düşünmesi, hatta bireyin kendi tercihlerinin yanlış ve çoğunluğun haklı olduğuna ilişkin tecrübesi değil, bireyin devlet adına kendi hayatını kaybetmeyi göze almaktaki istekliliğidir. Savaş, yani ölüm, Hegel'in bir politik toplumun nihai temeli olarak gördüğü ilkeyi sağlar:

> Bireylerin hakları ve çıkarlarının gelip geçici bir aşama olarak yer etmesine neden olan bu kader aynı zamanda pozitif bir uğraktır, yani bireylerin olumsal ve istikrarsız değil, mutlak bireyselliklerinin ortaya koyulmasıdır. Bu ilişki ve onun tanınması bu yüzden bireyin asli görevi, fikirler ve doğal olarak hayata dair olduğu düşünülen başka şeylerle birlikte canını ve malını tehlikeye atma ve feda etme pahasına, bu asli bireyselliği, yani devletin bağımsızlığını ve egemenliğini koruma görevidir.[25]

O halde, kişinin kendisiyle politik toplumu arasında organik bir bağlantı görmesiyle, başlangıçtaki yabancılaşma deneyimi aşılır; artık bir-lik ve özgürlük mümkündür.

Ama bilinç –Hegel'in, birliği kişinin bir devlete aidiyet duygusunu sarmalayan mutlak tinin kurumsallaşmasında başarılıncaya kadar çok sayıda alana bölünmüş olarak tanımladığı bilinç– bu noktada fiili olarak birleşir mi? Akli olanın fiili olmasını sağlayan ilke en azından iki açıdan Hegel'in analizini mahkûm eder görünüyor. İlkin, bireyler açısından etik evrensellik ilkesi gerçekleşmemiştir. Canlı bir bireycilik geleneği vardır ki bu geleneğin Hegel'in birey kavramıyla hiçbir alakası yoktur; bu, bireylerin bu hükümetin oluşmasına hiçbir zaman rıza göstermemiş oldukları gerekçesiyle ABD hükümetinin çıkardığı yasaların kendilerini bağlamayacağını iddia etmelerine imkan veren ABD milis hareketinde ifadesini bulan bir gelenektir.[26] Dolayısıyla bu insanlar kendilerini yabancılar olarak

25. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 209.
26. Daha felsefi bir düzlemde, bu anlamdaki bireysellik bir faillik sorunu olarak,

ve bu yüzden aksi halde hak iddiasında bulunabilecek olan ABD politik toplumundan yabancılaşmış varlıklar olarak deneyimler.

Hegel'in analizinin bir başka muhtemel zaafı kendi karşı iddiasından, kişiyi bir politik topluma bağlayan şeyin doğum olduğu iddiasından gelir. Buradaki sorun, doğum ilkesinin, kişiyi içine doğduğu toplumdan başka bir politik toplumdan kaynaklanan bir etnik topluluğa bağlayan bir şey olarak deneyimlenebilmesidir. Bu olduğunda, örneğin, bir Yahudi Savunma Bakanlığı sırlarını kendisini ABD'den daha çok bağlı hissettiği bir ülke olduğunu düşündüğü İsrail'e sattığında, Hegel'in yaklaşımı da başarısızlığa uğramıştır. Casuslukla suçlanan Jonathan Pollard resmi olarak kendisini yurttaşı olarak gören politik toplumdan da yabancılaşmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, mevcut politik kurumlar bağlamında bireyciliğin ve etnik bağlılığın ortaya çıkışı Hegel'in temel tezine ciddi bir zarar vermez. Hegel hâlâ haklı olabilir ve Hegel'i savunan biri, yukarıdaki tartışmaların açıkça gösterdiği gibi, devletin ve olabilirliklerinin henüz tamamen gerçekleşmediğini iddia edebilir.

Hegel'in genel amacının erişilmez olduğuna ve ancak eksik olarak başarılabileceğine en inandırıcı kanıt, milli devlet biçiminin tarihsel ve kuramsal olarak Hegel'in şiddetle karşı çıktığı türden bir kozmopolitanlıkla çelişmiyor oluşudur. Uluslararası Af Örgütü gibi sivil toplum gruplarından Birleşmiş Milletler ve Lahey Adalet Divanı gibi örgütlere, sınırları aşan istekler ve iş ilişkileri içinde somutlaşan kurumlara kadar, görüyoruz ki bireyin istencinin ve dolayısıyla özgürlüğünün kutsallık mertebesine çıkarılması milli devletle sınırlanmış değildir. Bazı yasalar ve kuvvetler bir-lik, bütünlük ve dolayısıyla bireyin milli devlet aracılığıyla kendini gerçekleştirmesi düzeyinde özgürlük için bastırırken, başka yasalar ve kuvvetler de karşıt, kozmopolitan bir doğrultuda bastırıyor.

Hegel kozmopolitanlığı Aydınlanma idealizmine dayanan evrenselciliğin sahte bir çağrısı, bireyi "devletin somut hayatına karşı" harekete geçirecek bir ideoloji olarak açıktan mahkûm eder.[27]

bireysel kararların yapısal analizlere nasıl sokulacağına ilişkin bir sorun olarak ifade edilir.

27. Hegel, *Philosophy of Right*, s. 134.

Ne var ki, tıpki Hegelci devletin birliğinin sivil toplumdaki varlık biçimlerine bağlı olması gibi, bir kozmopolit insanlığın birliği de devletlerin çoğulluğuna bağlıdır. Nasıl devletler olmaksızın bir dünya vatandaşı olmak mümkün değilse, farklılaşmış bir sivil toplum olmaksızın Hegelci devletin bir yurttaşı olmak da mümkün değildir. Hegel nasıl milli devletin tikelciliğinin aşılmasına imkân veren dinamiği tanımıyorsa, milli devletin felsefesinde çözümsüz kalan bir yabancılaşma biçiminin öncülü olduğunu da tanımaz. Kendisini bir milli devletle birlik içinde tamamlanmış olarak gören bilinç de yabancılaşmıştır –gerilim içinde duran iki rakip ilke arasında farklılaşmıştır. Hegel'in Kant'ta görüp üstesinden gelmeye çalıştığı, arzu ya da duygu ile yasa ve ilke arasındaki ikilemin kendisi Hegel'in yapay, olgunlaşmamış bir biçimde milli devletin tarihin sonu olduğunu ilan edişinde yeniden ortaya çıkar çünkü Hegel'in devletin tikelciliğinin, devletin evrensellik çerçevesine bağlılıklar da dahil, bütün öteki bağlılıklara üstün gelmesi gerektiğine ilişkin iddiasının karşı konulmaz felsefi, politik, ahlâki ya da ampirik gerekçeleri yoktur.

Hegel'in karşıt kozmopolitanlık ve milliyetçilik ideolojileri yabancılaşmaya meydan okuması muhtemel bütün pratikleri ve duyguları kapsamaz. Ayrıca, kim olduğundan ayrı bir varoluş duygusunu doyuracak kültürel yetkinlikler geliştirmek üzere varoluşsal kendini olumlama ya da incelikli kurumsal olmayan çabalar düşünülebilir. Ama yabancılaşmayla girilen bu uğraşlar da başarısızlığa mahkumdur çünkü yabancılaşma acılarını dindirmenin sırrı onu yok etme ya da yerine başka bir şey koyma değil, bu tikel aufheben (üstesinden gelme) eyleminin çare değil bizatihi ciddi bir bela olduğunu görmektir. Özgürlük yabancılaşmanın alt edilmesinde değil, çalışma ile olduğu kadar arzuyla da, yabancılaşmanın alt edilmek zorunda olmadığının, çünkü bunun bir son, ölüm olacağının ayrımına varılmasında yatıyor.

Yabancılaşmanın can evinde doğumun bizi kendimize yabancı hale getirdiği gerçeği yatıyor. Bu boyun eğdiremeyeceğimiz bir gerçektir ama yabancılaşma az ya da çok özbilinçli bir biçimde ifade edilebilir ve yaşanabilir. Bu bireysel psikoloji meselesi değil,

'yabancılaşma' sözcüğünün etimolojisinin de gösterdiği gibi, o anın, sert ve hızlı farklılıklar nosyonlarına bağlı yabancı biçimlerinin, katı sınırlarını aşma meselesidir. Bu özbilincin amacı, kişinin ayrıldığı annenin ve içinde geliştiği aile, millet ve benzerlerinin hepsinin, her zaman belirli bir-lik vaadinden kaçma imkânları barındıran bireyleşme ve farklılaşma dinamikleri olarak tezahür ettiğini fark etmektir. Yine, bu bir-lik ifadeleri var olmadığı için değil, doğru bilinç bir-liğin var olan her şey olmadığını, yeniden birleşme dinamiğinin bu hareketin insan eylemliliği ve özbilinçliliği hikâyesinin yalnızca bir parçası olduğu bilinciyle gerilim içinde var olduğunu bildiği için bu doğrudur.

C. NE YAPMALI?

Bu soru, bu bağlamda yanıt vermek imkânsız olduğu için, hem kabul etmek hem de reddetmek zorunda olduğumuz bir sorudur. Bu, ağırlıkla belli varlık biçimlerinin çözümlenip yorumlanmasına yönelik bir kitaptır. Elbette argümanların politik içerimleri vardır. En açık politik mesaj, anarşistlerin yönetim adına ne varsa yıkma çağrısı değil, politik toplumları kan bağı ilkelerinin azalan bir rol oynayacağı şekilde yeniden kurma biçimleri üzerinde düşünme çağrısıdır. Bunu başarmanın iki yolu devletin evliliğe müdahalesini ortadan kaldırmak ve yurttaşlığın doğum ve soy temelli koşullara bağlanmasını engellemektir.

Kaynakça

Aland, Kurt. *Did the Early Church Baptize Infants?* Çev. G. R. Beasley-Murray. Londra: SCM Press, 1963.

Alford, Fred. *Naming and Identity: A Cross-Cultural Study of Personal Naming Practices*. New Haven: HRAF, 1987.

Allen, Norman. "Adoption of Kelsey S.: When Does an Unwed Father Know Best?" *Pacific Law journal* 24 (1993): 163 3-80.

Althusser, Louis. *For Marx*. Çev. Ben Brewster. Londra: Verso, 1969.

—, "Ideology and State Apparatuses." *Lenin and Philosophy*, çev. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971, s. 127-88.

—, *Spectre of Hegel: Early Writings*. Çev. G. M. Goshgarian (Londra: Verso, 1997).

Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso, 1983.

Appiah, Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

—, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction." *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, der. Amy Gutmann ve C. Taylor. Princeton: Princeton University Press, 1994, s. 149-64.

Arendt, Hannah, *Between Past and Future*. New York. Viking, 1968.

—, *On the Crises of the Republic*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1969.

—, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

—, *Love and St. Augustine*. Der. Joanna Scott. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1996.

—, *The Origins of Totalitarianism*. 2. Basım, New York: World Publishing, 1951.

—, *On Revolution*. New York: Penguin, 1963.

Aristophanes. *Ecclesiazusae. Complete Plays of Aristophanes*. Çev. Jack Lindsay. New York. Bantam, 1962.

Aristotle. *Politics. The Complete Works of Aristotle*. Çev. Benjamin Jowett. 2 cilt, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Augustine, St. *Concerning the City of God Against the Pagans*. Çev. Henry Bettenson. Middlesex: Penguin, 1972.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

—, *Philosopbical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Aveni, Anthony. *Empires of Time: Calendars, Clocks, and Cultures*. New York ve Tokyo: Kodansha, 1989.

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Bachrach, Peter. *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*. Boston: Little, Brown, 1967.
Balibar, Etienne, ve Immanuel Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Londra: Verso, 1991.
Banton, Michael. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
Banton, Michael. *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Baran, Paul, ve Paul Sweezy. *Monopoly Capital*. New York: Modern Reader Paperbacks, 1968.
Barber, Benjamin. "Spirit's Phoenix and History's Owl or The Incoherence of Dialectics in Hegel's Account of Women." *Political Theory* 16 (Şubat, 1988): 5-28.
Barkan, Elazar. *The Retreat of Scientific Racism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Barnhart, Robert, der. *The Barnhart Dictionary of Etimology*. New York: H. H. Wilson, 1988.
Barzun, Jacques. *Race: A Study in Modern Superstition*. New York: Harcourt, Brace, 1937; gözden geçirilmiş yeni basım: New York, Londra: Harper and Row, 1966.
Bauer, Bruno. *The Jewish Problem*. Çev. Helen Lederer. Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 1958. Daktilo notları.
Beier, A. C. *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*. Londra ve New York: Methuen, 1985.
Benedict, Ruth, *Race and Racism*. Londra: Routledge and Sons, 1945.
—, *Race: Science and Politics*. New York: Modern Age Books, 1940.
Bentham, Jeremy. A *Fragment on Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Bering, Dietz. *The Stigma of Names: Antisemitism in German Daily Life, 1812-1933*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Civilization*. 2 cilt. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
Bettelheim, Bruno. *Freud and Man's Soul*. New York: Knopf, 1983.
Beza, Theodore de. *Concerning the Rights of Rulers over Their Subjects and the Duty of Subjects towards Their Rulers*. Çev. Henri-Louis Gonin. Capetown: NV Drukkerij v.h. C. de Baer Jr., 1956.
Bhabha, Homi, der. *Nation and Narration*. Londra ve New York: Routledge, 1990.
Bloch, Marc. *Feudal Society*. Çev. L. A. Manyon. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
Boas, Franz. *Race and Democratic Society: Collected Papers*. New York: J. J. Augustin, 1945.
Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
—, *Same-sex Unions in Premodern Europe*. New York: Villard Books, 1994.
Bourne, Henry Fox. *The Life of John Locke*. 3 cilt. Darmstadt: Scienda Verlag Aalen, 1969.
Bowen-Moore, Patricia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. New York: St. Martin's Press, 1989.
Braudel, Ferdinand. *Civilization and Capitalism, 15th – 18th Centuries*. Çev. Susan Reynolds. 3 cilt. New York: Harper and Row, 1981.
Braverman, Harry. *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the 20th*

Century. New York: Monthly Review Press, 1974.
Brimelow, Peter. *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster*. New York: Random House, 1995.
Brown, Norman O. *Love's Body*. New York: Random House, 1966.
Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
Brown, Wendy. "Reproductive Freedom and the Right of Privacy." *Families, Politics, and Public Policy: A Dialogue on Women and the State*, der. Irene Diamond. New York ve Londra: Longman, 1983, s. 322-38.
—, *Wounded Attachments: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
Brundage, James. *Medieval Canon Law*. New York: Longman, 1995.
Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York: Routledge, 1993.
—, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York. Routledge, 1990.
—, "Imitation and Gender Insubordination." *InsidelOut.. Lesbian and Gay Theories*, der. Diana Fuss. New York: Routledge, 199 1, s. 13-3 1.
—, "Merely Cultural," *Social Text* no. 52-3 (Güz/Kış, 1997): 265-78.
Calverton, V. F. "The Illegitimate Child." *New Generation: The Intimate Problems of Modern Parents and Children*, der. V. F. Calverton. New York: Macauley, 1930, s.189-206.
Camden, William. *Remains Concerning England*. Toronto: University of Toronto Press, 1984.
Cann, Rebecca, Mark Storekin, ve Allan Wilson. "Mitochondrial DNA and Human Evolution." *Nature* 325, no. 1 (Ocak, 1987): 31-36.
Carnoy, Martin. *The State and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
Carter, Stephen. *Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize American Devotion*. New York: Basic: 1993.
Cary, M., ve H. Scullard. A *Histoty of Rome Down to the Reign of Constantine*. 3. Basım. Londra: MacMillan, 1975.
Certeau, Michel de. *Writing History*. Çev. Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988.
Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
Cicero. *The Republic*. Çev. Clinton Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 1928.
Clark, Lorenne. "Who Owns the Apples in the Garden of Eden?" *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, der. Lorenne M. G. Clark ve Lynda Lange. Toronto: University of Toronto Press, 1979, s.16-40.
Clastres, Pierre. *Society against the State: Essays in Political Anthropology*. Çev. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1989.
Clignet, Remi. *Death, Deeds, and Descendants: Inheritance in Modern America*. New York: Aldine de Gruyter, 1992.
Coghlan, Roman. *Irish Christian Names... An A-Z of first Names*. Londra ve Edinburgh: Johnston and Bacon, 1979.
Cohen, Jean, ve Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Londra ve Cambrid-

ge: MIT Press, 1992.
Coke, Edward. *The First Part of the Institutes of the Laws of England. Or a Commentary Upon de Littleton, Not the Name of the Autbor Only, But of the Law Itself* 16. basım.; yeniden gözden geçirilmiş baskısı Londra: L. Hansard and Sons, 1809.
Collier, Richard. *Masculinity, the Law, and the Family*. Londra ve New York: Routledge, 1995.
Constable, Marianne. *The Law of the Other: The Mixed Jury and Changing Conceptions of Citizenship, Law, and Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Cornell, Timothy. "Rome: History of an Anachronisrn." *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, der. Anthony Molho vd. Ann Arbor: University of Michigan, 1991, s. 53-70.
Cott, Nancy. "Giving Character to Our Whole Civil Polity: Marriage and the Public Order in the Late Nineteenth Century." *United States History as Women's History: New Feminist Essays*, der. Linda Kerber vd. Chapel Hill ve Londra: University of North Carolina University Press, 1995, s. 107-24.
Cox, Oliver. *Caste, Class, and Race: A Study in Social Dynamics*. Garden City: Doubleday, 1948.
Crenshaw, Kimberle. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, der. Kimberle Crenshaw. New York: New Press, 1995, s. 357-83.
Crowe, David. *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York: St. Martin's Press, 1995.
Cunningham, William. *Alien Immigrants to England*. Londra ve New York: MacMillan, 1897.
Dahl, Robert. *Who Govern?: Democracy and Power in an American City*. New Haven: Yale University Press, 1961.
Daly, James. *Sir Robert Filmer and English Political Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
Danielson, Caroline. "Citizen Acts: Citizenship and Political Agency in the Works of Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman, and Emma Goldman." Tez çalışması, University of Michigan, 1996.
Darnby, H. C. *Domesday England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Davis, James. *Who Is Black? One Nation's Definition*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1991.
Davis, Kingsley. *Human Society*. New York: Mac-Millan, 1949.
—, "Illegitimacy and Social Structure." *American Journal of Sociology* 45 (1939): 215-33.
Davis, Uri. "Jinsiyya vs. Muwatana: The Question of Citizenship and the State in the Middle East." *Arab Studies Quarterly* 17, 1/2 (Kış/Bahar, 1995): 1950.
Demosthenes. "Mantitheus against Boeotus in Regard to the Name" (39, I); ve "Mantitheus against Boeotus Regarding His Mother's Marriage Portion" (40, II) *Private Orations*, çev. A. T. Murray, c. IV (Cambridge ve Londra: Harvard University Press, 1936), notlar, s. 444-46; ve 452-53.
Diamond, Raymond, ve Robert Cottrol. "Codifying Caste: Los Angeles' Racial Classification Scheme and the Fourteenth Amendment," *Loyola Law Review* 29 (Bahar, 1983): 255-85.
Dirks, Nicholas, Geoffrey Eley, ve Sherry Ortner, der. *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
Domhoff, William. Who *Really Rules? New Haven and Community Power Re-exam-*

ined. New Brunswick. Transaction Books, 1970.
Dominguez, Virginia. *White By Definition: Social Classffication in Creole Lousiana*. New Brunsick: Rutgers University Press, 1986.
Dow, Unity. *The Citizenship Case*. Gabarone, Botswana: Lentswe La Lesedi, 1995.
Dowdall, H. C. "The Word 'State'." *Law Quarterly Review* 39 (1923): 98-12 5.
Du Bois, W.E.B. "The Conservation of Races." *W.E.B. Du Bois: A Reader*. New York: MacMillan Press, 1971, s. 19-30.
—, *Dusk of Dawn: An Essay toward an Autobiography of a Race Concept*. New Brunswick: Transaction Books, 1992.
Duggan, Lisa. "Queering the State." *Social Text* 39 (Yaz, 1994): 1-14.
Dummett, Ann. "The Transnational Migration of People Seen within a Natural Law Tradition." *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, der. Brian Barry ve Robert Goodin. Londra: Harvester Wheatsheaf, 1992, s. 167-80.
Durkheim, Emile. *Elementary Forms of Religious Life*. Çev. Joseph Swain. New York ve Londra: Free Press, 1965.
Edwards, Richard, vd. *Segmented Work, Divided Workers. The Historical Transformations of Labor in the United States*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1982.
Eisenstein, Zillah. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press, 1979.
Eller, T. J., ve Wallace Fraser. *Asset Ownership of Households: 1993*. Washington, D.C.: Bureau of the Census, 1993.
Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. 1884; yeni basım, New York: Pathfinder, 1972.
Enloe, Cynthia. *Bananas, Beaches, and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press, 1990.
Erikson, Nancy. "The Feminist Dilemma over Unwed Parents' Custody Rights." *Law and Inequality* 2 (1984): 447-72.
Ettelbrick, Paula. "Wedlock Alert: A Comment on Lesbian and Gay Family Recognition." *Journal of Law and Policy* 5, no. 1 (1996): 107-66.
Euripides. *"The Bacchae" and Other Plays*. Çev. Philip Vellacott. Londra: Penguin, 1973.
Evans, David. *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*. Londra ve New York: Routledge, 1993.
Evans, Peter, Dietrich Rueschemeyer, ve Theda Skocpol, der. *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Evans-Pritchard, E. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
Falk Richard. *On Humane Governance: Toward a Global Politics*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.
Falk, Richard, Robert Johansen, ve Samuel Kirn, der. *Constitutional Foundations of World Peace*. Albany: State University of New York Press, 1993.
Fiegl, Herbert. "Positivism in the Twentieth Century." *Dictionary of the History of Ideas*, 3 cilt. New York: Charles Scribner's Sons, 1973, s. 545-50.
Fields, Barbara, "Slavery, Race and Ideology in the United States of America." *New Left Review*, no. 181 (Mayıs/Haziran, 1990): 95-118.
Filmer, Robert. "Patriarcha." *Two Treatises of Government, With a Supplement, Patriarcha by Robert Filmer*. New York: Hafner, 1973, s. 250-308.

Fineman, Martha. *The Illusion of Equality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
—, *The Neutered Mother, the Sexual Family, and Other Twentieth Century Tragedies*. New York ve Londra: Routledge, 1995.
Fisher, Sue, ve Kathy Davis. *Negotiating at the Margins: The Gendered Discourses of Power and Resistance*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1993.
Fortes, Mayer, ve E. E. Evans-Pritchard, der. *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge*. Çev. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.
—, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Der. D. F. Bouchard. Çev. D. F. Bouchard ve Sherry Sitnon. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
—, *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*. Çev. Richard McDougall. New York: Pantheon, 1980.
—, *History of Sexuality*. Çev. Robert Hurley. 3 cilt. New York: Vintage, 1980.
—, *This Is Not a Pipe*. Çev. James Harkness. Berkeley: University of California Press, 1983.
Fraser, Nancy. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age." *New Left Review*, no. 212 (Temmuz/Ağustos, 1995): 68-93.
Frederickson, George. *Arrogance of Race*. Middletown: Wesleyan University Press, 1988.
Freeman, Edward. *The History of the Norman Conquest*. Gözden geçirilmiş Amerikan baskısı New York ve Oxford: MacMillan, 1873.
Frege, Gottlob. "On Sense and Nominatum. " *Readings in Philosophical Analysis*, der. Herbert Fiegl ve Wilfred Sellars, çev. Herbert Fiegl ve Wilfred Sellars. New York: Appleton-Century-Crafts, 1949, s. 85-102.
Freud, Sigmund. "Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy" [1909]. *Standard Edition*, Çev. James Strachey, c. 10, s. 5-147.
—, "Psycho-analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)" (1911). *Standard Edition*, çev. James Strachey, c. 12.
—, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 24 cilt. Çev. James Strachey vd. Londra: Hogarth Press, 1955.
Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
Gies, Frances, ve Joseph Gies. *Life in a Medieval Village*. New York: Harper and Row, 1990.
Gilman, Sander. *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
Goldberg, David. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Cambridge: Blackwell, 1993.
Goldfield, Michael. "The Color of Politics in the United States." *The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistence*, der. Dominick Lacapra. Ithaca: Cornell University Press, 1991, s. 104-33.
Goody, Jack. *The Development of Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, t983.
—, *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Smith. New York: International Publishers, 1971.
Grant, Rebecca, ve Kathleen Newman, der. *Gender and International Relations*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
Green, Philis. *Retrieving Democracy: In Search of Civic Equality*. Totowa: Rowman and Allanheld, 1985.
Greenfield, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
Grimm, Jacob, ve Wilhelm Grimm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: S. Hirzel, 1893.
Grossberg, Michael. *Governing the Hearth: Law and the Family in Nineteenth-Century America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.
Grotius, Hugo. *The Most Excellent Hugo Grotius: His Three Books Treating of the Rights of War*, I. Kitap Londra: Basset, 1682. Mikro-fiş.
Halley, Janet. "The Construction of Heterosexuality." *Fear of a Queer Planet*, der. Michael Warner. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, s. 82-104.
Haney-Lopez, Ian. *White by Law: The Legal Construction of Race*. New York: New York University Press, 1996.
Hardin, C. L. *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow*. Indianapolis: Hacket, 1988.
Harrison, A.R.W. *The Law of Athens: The Family and Property*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
Harrison, William. *The Description of England*. Ithaca: Cornell, 1968.
Hartmann, Heidi. "Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex." *The Signs Reader: Women, Gender, and Scholarship*, der. Elizabeth Abel ve Emily Abel. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1983, s. 193-226.
Haslanger, Sally. "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be?" Tez çalışması, Institute for Social Research, University of Michigan, Ann Arbor, Eylül, 1997.
Hegel, G[eorg] W[ilhelm] F[riedrich]. *Grundlinien der Philosophie des Recht, oder Naturrechts und Staatswissenscbaft im Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
—, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
—, *Phenomenology of Spirit*. Çev. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
—, *Philosophy of History*. Çev. J. Sibree. New York: Dover, 1956.
—, *Philosophy of Rigbt*. Çev. T. M. Knox. Londra ve New York: Oxford University Press, 1967.
Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.
—, *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly. Bloomington ve Indianapolis: Indianapolis University Press, 1988.
Herodotus. *The Histories*. Çev. Aubrey de Selincourt. Middlesex: Penguin, 1955.
—, *Histories*. Çev. A D. Godley. Cambridge: Harvard. University Press, 192 1.
Herrnstein, Richard, ve Charles Murray. *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press, 1994.
Herzog, Don. *Happy Slaves: A Critique of Consent Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
Hignett, Charles. *A History of the Athenian Constitution*. Londra ve Oxford: Oxford University Press, 1952.
Hill, Christopher. *Reformation to Industrial Revolution*. Middlesex: Penguin, 1969.
Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Londra: Penguin, 1985.

—, "A Discourse upon the Beginning of Tacitus." *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, der. Noel Reynolds ve Arlene Saxonhouse. Chicago: University of Chicago Press, 1985, s. 31-70.

Hofheimer, Alice. "Gestational Surrogacy: Unsettling State Parentage Law and Surrogacy Policy." *New York University Review of Law and Social Change* 19 (1992): 407-17.

Holy, Ladislay. *Strategies and Norms in a Changing Matrilineal Society*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986.

Homans, George Caspar. *English Villagers of the Thirteenth Century*. New York: Russell and Russell, 1960.

Homo, Leon. *Roman Political Institutions: From City to State*. Londra: Routledge, 1962.

Hull, Isabel. *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700-1815*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Humana, Charles. *World Human Rights Guide*. Oxford: Oxford Univeristy Press, 1992.

Hume, David. "Of the Original Contract." *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Press, 1978, s. 465-87.

—, *A Treatise of Human Nature*. New York: Dolphin Press, 1961.

Hunt, Alan. *Explorations in Law and Society: Toward a Constitutive Theory of Law*. New York: Routledge, 1993.

Hunt, Lynn. *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Huntington, Samuel. *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge: Belkap Press, 1981.

—, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72 (Yaz, 1993): 22-49.

Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Çev. W. R. Boyce Gibson. Londra: Collier, 1931.

—, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Çev. Quentin Lauer. New York: Harper, 1965.

Hutchison, E. S. *Legislative History of American Immigration Policy, 1798-1965*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çev. Samuel Cherniak ve John Heckman. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Ingram, Martin. *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford ve Cambridge: Basil Blackwell, 1992.

Irigaray, Luce. "The Necessity for Sexuate Rights." *The Irigaray Reader*, der. Margaret Witford. Oxford ve Cambridge: Blackwell, 1991, s. 198-203.

Isaacs, Harold. *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*. New York. Harper and Row, 1975.

Joint Association of Classical Teachers (JACT). *The World of Athens: An Introduction to Classical Athenian Culture*. Londra ve Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Jaggar, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Sussex: Harvester Press, 1983.

Jeffords, Susan. *The Remasculinization of America: Gender and the Vietnam War*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Jeremias, Jochim. *The Origins of Infant Baptism: A Further Study in Reply to Kurt Aland*. Naperville: A. R. Allenson, 1963.

Jessop, Bob. *State Theory: Putting Capitalist States in Their Place*. University Park. Pennsylvania State University Press, 1990.

Jones, Ann. *Next Time She'll Be Dead.* Boston: Beacon Press, 1994.
Jones, Kathleen. *Compassionate Authority: Democrary and the Representation of Women.* New York: Routledge, 1993.
Jordan, Winthrop. *White Man's Burden: Origins of Racism in the United States.* Oxford: Oxford University Press, 1974.
Justinian. *Justinian's Institutes.* Çev. Peter Birks ve Grant McLeod. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* Çev. Norman Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.
—, *Perpetual Peace.* Çev. Ted Humphrey. Indianapolis, Hackett, 1983.
Kantorowicz, Ernst. *The,King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology.* Princeton: Princeton University Press, 1957.
Katz, Kathryn. "Ghost Mothers: Human Egg Donation and the Legacy of the Past." *Albany Law Review* 57 (1994): 733-80.
Kaufmann, Walter, der. *Hegel's Political Philosophy.* New York: Atherton, 1970.
Keddie, Nikki, ve L. Beck, der. *Women in the Muslim World.* Cambridge: Harvard University Press, 1978.
Kelly, Henry. "Rule of Thumb and the Folklore of the Husband's Stick." *Journal of Legal Education* 44 (Eylül, 1994): 341-65.
Ketchum, Sara. "Liberalism and Marriage Law." *Feminism and Philosophy,* der. Mary Vetterlin-Brokin, Frederick Elliston, ve Jane English. New York: Rowman and Littlefield, 1977, s. 264-76.
Kettner, James. *The Development of American Citizenship, 1608-1870.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1978.
Kierkegaard, Soren. *The Present Age and Of the Difference between a Genius and an Apostle.* Çev. Alexander Dru. New York: Harper and Rew, 1962.
Kinder, Donald, ve Lynn Sanders. *Divided by Color: Racial Politics and Democratic Ideals.* Chicago: University of Chicago Press, 1996,
Kittay, Eva Feder. "Womb Envy: An Explanatory Concept." *Mothering-Essays in Feminist Theory,* der. Joyce Trebilcolt. Totowa: Rowman and Allanheld, 1983, s. 94-128.
Klein, Ernest. *Comprehensive Etymological Dictionary: Dealing with the Origin of Worlds and Their Sense Development, Thus Illustrating the History of Civilization and Culture.* Londra: Elsevier, 1966.
Kovel, Joel. *White Racism: A Psychohistory.* New York: Pantheon Press, 1970.
Kripke, Saul. *Naming and Necessity.* Cambridge: Harvard University Press, 1972.
Kristeva, Julia. *Strangers to Ourselves.* Çev. Leon Roudiez. New York. Columbia University Press, 1991.
Kymlicka, Will. *Liberalism, Community, and Culture.* Oxford: Clarendon Press, 1989.
Laclau, Ernesto, ve Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Demomtic Politics.* Londra: Verso, 1985.
Leacock Eleanor Burke. *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally.* New York, Londra: Monthly Review Press, 1981.
Leikowitz, Mary, ve Maureen Faust, *Women's Life in Greece and Rome.* Gözden geçirilmiş yeni basım Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy.* New York ve Oxford: Oxford University Press 1986.
Levi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship.* Çev. James Bell vd. Boston: Beacon Press, 1969.
—, "Religion, Language, History: Concerning an Unpublished Text by F. Saussure." *Vi-*

ew From Afar. Çev. Joachim Neugroschel ve Phoebe Hoss. New York: Basic, 1985, s. 148-56.
Livy. *The Early History of Rome*. Çev. Aubrey De Selincourt. Londra: Penguin, 1971.
Locke, John. *Two Treatises of Government*. Der. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
Loraux, Nicole. *The Children of Athena: Athenian Ideas about Citizenship and the Division between the Sexes*. Çev. Caroline Levine. Princeton: Princeton University Press, 1993.
Lukacs, Gyorgy. *History and Class Consciousness*. Çev. Rodney Livingston. Cambridge: MIT Press, 1983.
Luther, Martin. *Works*. Philadelphia: Fortress Press, 1955.
Luxemburg, Rosa. *Crisis of the German Social Democracy*. New York: Socialist Publication Society, 1919.
—, "The National Question and Autonomy." *The National Question*, der. Horace Davis. New York: Monthly Review Press, 1976, s. 101-288.
Machiavelli, Niccolo. *The Prince and the Discourses*. Çev. Luigi Ricci. New York: Modern Library, 1950.
MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. 2. basım Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
MacKinnon, Catharine. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
Malinowski, Bronislaw. "Parenthood." *New Generation: The Intimate Problems of Modern Parents and Children*, der. V. F. Calverton. New York: Macauley, 1930, s. 113-68.
Marable, Manning. *How Capitalism Underdeveloped Black America: Problems in Race, Political Economy, and Society*. Boston: South End Press, 1983.
Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class*. Londra ve Concord: Pluto Press, 1992.
Marty, Martin, ve Scott Appleby, der. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1993.
Marx, Karl. *Capital*. Çev. Samuel Moore ve Edward Aveling. 3. basım. Londra: Lawrence and Wishart, 1974.
—, "Critique of Hegel's Doctrine of the State." *Early Writings*, çev. Gregor Benton. New York ve Londra: Penguin Books, 1975, s. 57-198.
—, *The Grundrisse*. Çev. Martin Nicolaus. New York: Vintage, 1976.
—, "On the Jewish Question." *The Marx-Engels Reader*, 2. Basım, der. Robert Tucker. New York: W. W. Norton, 1978, s. 26-52.
—, "Marx's Remarks on the Programme and Rules of the International Alliance of Socialist Democracy" [Eylül 15, 1868'de yayımlanmış bildiri]. Marx-Engels, *Collected Works*, c. 21 (New York: International Publishers, 1985), s. 207-11.
Marx, Karl, ve Frederick Engels. *The German Ideology*. Moscow: Progress Publisher, 1976.
Mate, Her Holiness Majadevi Jagadguru. *Who Is a Hindu?* Bandalore: Viswakalyana Mission, 1989.
McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. New York: Routledge, 1995.
McDowall, David. *A Modern History of the Kurds*. Londra ve New York: I. B. Tauris, 1996.
McMurtry, John. *The Structure of Marx's World-view*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Miliband, Ralph. *The State in Capitalist Society*. Londra: Wiedenfeld and Nicolson, 1968.
Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*. Rutland: Everyman's Library, 1985.
—, *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive*. New York ve Bombay: Longman's, 1900.
Mills, C. Wright. *The Power Elite*. New York: Oxford University Press, 1959.
Monkhouse, F. J. *A Dictionary of Geography*. Chicago: Aldine Publishing Company,1970.
Montesquieu, Charles. *The Spirit of the Laws*. Çev. Anne Cohler, Basia Miller, ve Harold Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
Moss, Helen. "Accessing Different Types of Lexical Semantic Information: Evidence from Priming." *Journal of Experimental Psychology* 21, no. 4 (Temmuz, 1995): 863-83.
Mosse, George. *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modem Europe*. New York: H. Fertig, 1985.
Moynihan, Patrick. "The Negro Family: The Case for National Action." *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, der. Lee Rainwater ve William Yancey. Cambridge: MIT Press, 1967, s. 39-124.
Mulier, Eco O. G. Haitsma. *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*. Çev. Gerald Mora. Assen: Van Gorcum, 1980.
Nicholson, Linda. *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*. New York: Columbia University Press, 1986.
Nietzsche, Friedrich. "Nietzsche Contra Wagner" *The Portable Nietzsche*, çev. Walter Kaufmann. New York: Viking Press, 1968, s. 661-83.
Nuessel, Frank. *The Study of Names: A Guide to the Principles and Topics*. Westport: Greenwood, 1992.
O'Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981.
O'Donovan, Katherine. *Sexual Divisions in the Law*. Londra: Weidenfield and Nicolson, 1985.
Ogg, David. *England in the Reigns of James II and William III*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
Okin, Susan. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
O'Leary, Siofra, ve Tija Tiilikainen, der. *Citizenship and Nationality in the New Europe*. Londra: Sweet and Maxwell, 1998.
Oliver, Kelly. "Antigone's Ghost: Undoing Hegel's *Phenomenology of Spirit*." *Hypatia* 11, no. 1 (Kış, 1996): 67-90.
Ortner, Sherry. "Gender Hegemonies." *Cultural Critique 14* (Winter, 1989-90): 35-80.
—, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" *Women, Culture, and Society*, der. Michelle Rosaldo ve Louise Lamphere. Stanford: Stanford University Press, 1974, s. 67-88.
Outlaw, Lucius. *On Race and Philosophy*. New York: Routledge, 1996.
Ozment, Steven. *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
Pagels, Elaine. *Adam, Eve, and the Serpent*. New York: Random House, 1988.
Park, Robert. *Race and Culture*. Glencoe: Free Press, 1950.
Partridge, Eric. *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*. 2. basım. New York: MacMillan, 1959.
Pateman, Carole. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
Peletz, Michael. "The Exchange of Men in 19th-century Negeri Sembilan (Malaya)."

American Ethnologies 14, no. 3 (Ağustos, 1987): 449-69.
Peterson, V. Spike, der. *Gendered States: (Re)visions of International Relations Theory.* Boulder: Lynne Rienner, 1992.
Pitkin, Hanna. *The Concept of Representation.* Berkeley, Londra ve Los Angeles: University of California Press, 1967.
—, "Obligation and Consent-I" *American Political Science Review* 59 (Kasım, 1965): 990-1000.
—, *Wittgenstein and Justice.* Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1973.
Plato. *Cratylus. The Collected Dialogues of Plato,* Çev. Benjamin Jowett. New York. Bollingsworth, 1961.
—, *Laws.* Çev. J. Saunders. Middlesex: Penguin, 1970.
—, *Phaedrus. Collected Dialogues of Plato,* çev. R. Hackforth. New York: Bollingsworth, 1961.
—, *Republic. Collected Dialogues of Plato,* çev. Paul Shorey. New York: Bollingen, 1961.
Pollock, Frederick, ve Frederic Maitland. *The History of English Law before the Time of Edward I* 2. basım 2 c. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
Poewe, Karla. *Matrilineal Ideology: Male-Female Dynamics in Luapula, Zambia.* Londra, New York: Academic Press, 1981.
Pritchard, E. E. *Kinship and Mariage among the Nuer.* Oxford: Clarendon Press, 1951.
Quine, Maria. *Population Politics in Twentieth Century Europe: Fascist Dictatorships and Liberal Democracies.* Londra: Routledge, 1996.
Quine, Willard Van Orman. *Ontological Relativity and Other Essays.* New York ve Londra: Columbia University Press, 1969.
Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press, 1971.
Razi, Zvi. *Life, Marriage and Death in a Medieval Parish: Economy, Society and Demography in Halesowen, 1270-1400.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
Reich, Robert. *Work of Nations. Preparing Ourselves for the 21st Century.* New York: Knopf, 1991.
Renan, Ernst. "What Is a Nation?" *Nation and Narration,* der. Homi Bhaba. Londra: Routledge, 1990, s. 8-22.
Reynolds, Susan. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300.* Oxford: Clarendon Press, 1984.
Rich, Adrienne. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution.* New York: Norton, 1976.
Rogers, Colin. *The Surname Detective: Investigating Surname Distribution in England, 1086 – Present Day.* Manchester ve York: Manchester University Press, 1995.
Rogin, Michael. *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian.* New York: Knopf, 1975.
Room, Adrian. *Dictionary of Changes in Meaning.* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1986.
Rosaldo, Michelle. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Signs* 5, no. 3 (1980): 389-417.
Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on the Origin of Inequality.* Çev. Donald Cress. Indianapolis: Hackett, 1992.
—, *The Social Contract.* Çev. Maurice Cranston. New York.. Penguin, 1968.
Rowbotham, Sheila. *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism.* Boston: Alyson Press, 1981.

Rubin, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." *Pleasure/Danger. Exploring Female Sexuality,* der. Carole Vance. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 267-319.

—, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." *Toward an Anthropology of Women,* der. Rayna Rapp Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975, s. 157-210.

Ryder, Sandra, ve Sheryl Kuzmenka. "Legal Rape: The Marital Rape Exemption." *John Marshall Law Review* 24 (Kış, 1991): 393-421.

Sacks, Karen. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality.* Westport ve Londra: Greenwood Press, 1977.

Said, Edward. *Orientalism.* New York: Vintage, 1978,

Sanborn, F. B. *Henry D. Thoreau.* Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1882.

Sanders, A.C. de C.M. *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1551.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Saussure, Ferdinand. *Course on General Linguistics.* Çev. Wade Baskin. Londra: S. Owen, 1960.

Saxonhouse, Arlene. *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought.* Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Schecter, Susan. *Women and Male Violence.* Boston: South End Press, 1982.

Schindler, Debra. "Anthropology in the Arctic: A Critique of Racial Typology and Normative Theory." *Current Anthropology* 26, no. 4 (Ağustos/Ekim, 1985): 475-84.

Schochet, Gordon. *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th-Century England. Pairiarchalism in Political Thought.* New Brunswick: Transaction Books, 1988.

Schreber, Daniel Paul. *Memoirs of My Nervous Illness.* Çev. ve der. Ida Macalpine ve Richard Hunter. Londra: W. W. Dawson and Sons, 1955.

Schuck Peter, ve Rogers Smith. *Citizenship without Consent: Illegal Aliens in the American Polity.* New Haven: Yale University Press, 1985.

Scott, James. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed.* New Haven, Londra: Yale University Press, 1998.

Sealey, Ralph. *Women and the Law in Classical Greece.* Chapel Hill ve Londra: University of North Carolina Press, 1990.

Shanley, Maxy. *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England, 1850-1895.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

—, "Marital Slavery and Friendship: J. S. Mill's *The Subjection of Women.*" *Feminist Interpretations and Political Theory,* der. Carole Pateman ve Mary Shanley. Cambridge: Polity Press, 1991, s. 164-80.

Sheehan, Michael. *Marriage, Family, and Law in Medieval Europe: Collected Studies.* Toronto: University of Toronto Press, 1996.

Sickels, Robert. *Race, Marriage and the Law.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1972.

Sicker, Martin. *Genesis of the State.* New York: Praeger, 1991.

Skinner, Quentin. "The State." *Political Innovation and Conceptual Change,* der. Terrence Ball, James Farr, ve Russell Hanson. Cambridge ve New York: Cambridge University Press, 1989, s. 90-13 1.

Skocpol, Theda. *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States.* Cambridge: Harvard University Press, 1992.

Slater, Philip. *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family.* Boston: Beacon Press, 1968.

Smart, Carol. *The Ties that Bind: Law, Marriage and the Reproduction of Patriarchal Relations*. Londra: Routledge, Kegan, Paul, 1984.
Smart, Carol, ve Selma Sevenhuijsen, der. *Child Custody and the Politics of Gender*. Londra: Routledge, 1989.
Smedley, Audrey. *Race in North America: Origin and Evolution of a Worldview*. Boulder: Westview Press, 1992.
Smith, Anna Marie. *New Right Discourse on Race and Sexuality: Britain, 1968-1990*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Smith, Eldson. *The Story of Our Names*. New York: Harper, 1950.
Smith, Rogers. *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U.S. History*. New Haven: Yale University Press, 1997.
Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Londra: Adams and Charles Black, 1903.
Snowden, Frank. *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
Sophocles. *The Oresteian Triology*. Çev. Philip Vellacott. Londra: Penguin, 1959.
Soysal, Yasemin. *Limits of Citizenship: Migrants and Post-national Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Spitzer, Leo. *Essays in Historical Semantics*. New York: S. F. Vann, 1948.
Spivak, Gayatri. *In Other Worlds*. New York ve Londra: Methuen, 1987.
—, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. New York. Routledge, 1990.
Sprengnether, Madelon. *The Spectral Mother Freud, Feminism, and Psychoanalysis*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
Stanbrook, Ivor, der. *British Nationality*. Londra ve Brüksel: Clement, 1982.
Stevens, Jacqueline. "Leviticus in America: On the Politics of Sex Crimes." *Journal of Political Philosophy 1*, no. 2 (Haziran, 1993): 105-36.
—, The Politics of Identity: From Property to Empathy." Tez çalışması. University of California at Berkeley, 1993.
—, "The Reasonableness of John Locke's Majority." *Political Theory* 24 (Ağustos, 1996): 423-63.
Stoler, Ann. "Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in Twentieth Century Colonial Cultures." *Dangerous Liasons: Gender, Nation, and Post-Colonial Perspectives*, der. Anne McClintock. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, s. 344-73.
—, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.
—, "Racial Histories and Their Regimes of Truth," *Political and Social Theory* 11 (1997): 183-206.
Stone, Lawrence. *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800*. New York. Harper and Row, 1979.
Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problem with Society in Melanesia*. Berkeley, Londra ve Los Angeles: University of California Press, 1988.
Sunstein, Cass. "Sexual Orientation and the Constitution: A Note on the Relationship between Due Process and Equal Protection," *University of Chicago Law Review* 55 (Güz, 1988): 1161-79.
Swanson, Hollace. "Donor Anonymity in Artificial Insemination: Is It Still Necessary?" *Columbia Journal of Law and Social Problems* 27 (güz 1993): 151-90.

Taylor, Charles, *Multi-culturalism and the Politics of Recognition: An Essay*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
Teichman, Jenny. *Illegitimacy: A Philosophical Examination*. Oxford: Blackwell, 1982.
Tel Aviv Faculty of Law. *Israel Yearbook on Human Rights*. C. 23. Tel Aviv: Tel Aviv Faculty of Law, 1993.
Theweleit, Klaus. *Male Fantasies*. Çev. Stephen Conway. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1987.
Thoreau, Henry. *Walden and Civil Disobedience*. New York: Penguin, 1983.
Tickner, Ann. *Gender in International Relations*. New York: Columbia University Press, 1992.
Tilly, Charles. "War Making and State Making as Organized Crime." *Bringing the State Back In*, der. Evans, Peter, Dietrich Rueschemeyer, ve Theda Skocpol. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, s. 169-9 1.
Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Çev. George Lawrence. New York: Anchor, 1969.
Traer, James. *Marriage and the Family in Eighteentb Century France*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
Traverso, Enzo. *The Marxists and the Jewish Question: The History of a Debate, 1842-1943*. çev. Bernard Gibbons. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1990.
Trebilcot, Joyce, der. *Motbering. Essays in Feminist Theory*. Totowa: Rowman and Allanheld, 1983.
Treggiari, Susan. *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
Truman, David. *The Governmental Process: Political Interests and Public Opinion*. New York: Knopf, 1951.
United Nations. *Statistical Yearbook*. No. 39. New York: United Nations, 1993.
—-, Department of Public Information. *These Rights and Freedoms*. 1. Baskı: New York: United Nations Department of Public Information, 1950.
United States Department of Commerce. Bureau of the Census. *World* Population *Profile*. Washington, D.C.: GPO, 1996.
—-, Bureau of the Census. 1990 Census of Population and Housing. *Geographic Mobility*. CD-Rom (SSTF) 15.
—, Statistical Reference Index, *Abstracts*. Washington, D.C.: GPO, 1995.
Venkataramiah, E. S. *Citizensbip: Rights and Duties*. Naga: Proprietrix, 1988.
Vincent, Joan. *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*. Tuscon: University of Arizona Press, 1990.
Waldron, Jeremy. "John Locke: Social Contract Versus Political Anthropology." *Review of Politics* 5 1, (Kış, 1989): 3-28.
Waltz, Kenneth. "Anarchic Ordersand Balances of Power." *International Politics: Anarchy, Force, Political Economy and Decision-Making*, der. Robert Art ve Robert Jervis. 2. Baskı: Toronto: Little, Brown and Co. 1984, s. 8-28.
Waltz, Waldo Emerson. *The Nationality of Married Women: A Study of Domestic Policies and International Legislation*. Urbana: University of Illinois, 1937.
Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Martin Robertson and Co., 1983.
Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Çev. Ephraim Fischoff vd. 2 cilt. Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1978.
Webster, Yehudi. *The Ratialization of America*. New York: St. Martin's Press, 1992.

Weinberg, Albert. *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansion in American* History. Cloucester: S. Smith, 1958.
West, Robin. "Equality Theory, Marital Rape, and the Promise of the Fourteenth Amendment." *Florida Law Review* 42 (1990): 45-79.
Whetherall, Margaret, ve Johathan Potter. *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*. New York: Columbia University Press, 1992.
White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1987.
Wills, Gary. *Under God: Religion and American Politics*. New York: Simon and Schuster, 1990.
Wilson, William Julius. *When Work Disappears: The World of the Urban Poor*. New York: Knopf, 1996.
Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Çev. G.E.M. Anscombe. 3. Baskı New York: MacMillan, 1968.
Wolff, Michael, Peter Rutte, ve Albert F. Bayers, *Where We Stand*. New York, Toronto, Londra: Bantam Books, 1992.
Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Women*. 1792; yeni basım. Londra: Rutland, Everyman's Press, 1985.
Woodhouse, A.S.P., der. *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-1649) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*. Chicago: Chicago University Press, 1951.
Woolf, Henry Bosely. *The Old German Principles of Name-Giving*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1939.
Woshinsky, Oliver. *Culture and Politics: An Introduction to Mass and Elite Behavior*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1995.
Wuthnow, Robert. *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
Yuval-Davis, Nira, ve Floya Anthias, der. *Woman-Nation-State*. Londra: Macmillan Press, 1989.
Zaidman, Louis, ve Pauline Schmitt Pantel. *Religion in the Ancient Greek City*. Çev. Paul Cartledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Ziff, Paul. *Semantic Analysis*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
Zimmerman, Marvin. "Some Dubious Premises in Research and Theory on Racial Differences." *American Psychologist 45* (Ekim, 1990): 1297-1303.
Zingo, Martha, ve Kevin Early. *Nameless Persons: Legal Discrimination against Non-Marital Children in the United States*. Westport ve Londra: Praeger, 1994.
Zizek, Slavoj. *On the Sublime Object of Ideology*. New York ve Londra: Verso, 1989.

Düşünce tarihinde belki de hiçbir konu devlet kadar irdelenmemiştir. Nedeni, devletin doğrudan insanların varoluş biçimini belirlemesidir. Devlet ortaya çıktığı andan itibaren sınırlar koymuş, belli üyelik kriterleri ve dışlama mekanizmaları oluşturmuştur. İnsanların dünya üzerindeki hareketlerini, haklarını, adlarını, dost ve düşmanlarını tayin eden hep devlet olmuştur. Peki, hayatımızı tümüyle kuşatan bu gücü devlet nereden alır? 'Devlet olmasaydı biz de olmazdık' yanılsaması nasıl yaratılır? Bu soru(n)lar dün olduğu gibi bugün de zihinleri meşgul etmektedir. Kimileri devletin doğal olduğunu, milletimizi seçemediğimiz gibi devletimizi de seçemeyeceğimizi savunurken; toplumsal bir sözleşmeyle kurulduğunu söyleyenler de vardır.

Jacqueline Stevens *Devletin Yeniden Üretimi* adlı kitabında devlete ilişkin belli başlı bütün tezleri gözden geçirerek devletin inşa edildiği mekanizmaların arasına doğumu da katıyor ve aile, ad, etnik ya da milli kimliklerin belirlenmesi, dışlama mekanizmaları, din ve devlet ilişkilerine eleştirel bir gözle yeniden bakıyor. Doğum, modern devlet de dahil bütün politik toplumlara aidiyetin temel başvuru noktasıdır. Hem toprak hem de köken kriterleri kan bağıyla anlam kazanır. Politik toplumda üyeliğin doğumdan geldiği kuralı aynı zamanda millet, etnik grup ve ırk bağlılıkları için de geçerlidir.

Stevens'a göre evlilik kurumu, insan türünün değil; politik toplumların devamı için vardır. Devlet sadece aileleri yaratmaz, ailesel statüleri gösterecek ve pekiştirecek adlar sistemini de yaratır. Aile ya da milletle eşleşmeyen adlar tahayyül etmenin zorluğu bu pratiğin ne kadar derinlere işlediğini ve tek bir toplumla da sınırlı kalmadığını gösteriyor. Seküler otorite peşindeki dinsel hareketler de politik toplumun temellerinin aile üzerindeki denetimde yattığını fark etmiş; söylemlerinin merkezine evlilik kurallarını ve cinsel rolleri koymuşlardır.

Yazarın belirttiği gibi, "Elbette bu argümanların politik içerimleri vardır. En açık politik mesaj, anarşistlerin yaptığı gibi yönetim adına ne varsa yıkma çağrısı değil; politik toplumları kan bağı ilkelerinin azalan bir rol oynayacağı şekilde yeniden kurma biçimleri üzerinde düşünme çağrısıdır. Bunu başarmanın iki yolu devletin evliliğe müdahalesini ortadan kaldırmak ve yurttaşlığın doğum ve soy temelli koşullara bağlanmasını engellemektir."



Stevens *Devletin Yeniden Üretimi*'nde, politik toplumlarda doğumun hayati bir pratik olduğunu gösterirken; kuramsal derinliği ve titizliğinin yanı sıra, ele aldığı konulara radikal yaklaşımı, kapsayıcılığı ve yaratıcı örnekleriyle son derece sıra dışı ve parlak bir çalışmaya imzasını atıyor. Ve demokratik bir toplumsallık için çok önemli katkılarda bulunuyor.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-310-2
9 789755 393100

KİTAP
SKB 937094 USH