

Marc Abélès

# Devletin Antropolojisi

dipnot

Marc Abélès

# DEVLETİN ANTROPOLOJİSİ

* dipnot yayınları

**Marc Abélès**: Etnolog ve Toplum Bilimleri doktorudur. CNRS'te (Centre National des Recherches Scientifiques ) araştırmacı olan Abélès aynı zamanda Sosyal Antropoloji Laboratuvarı üyesidir.
Siyasal antropoloji konusunda çeşitli yayınların sahibi olan Abélès'in belli başlı yapıtları şunlardır: *Anthropologie et marxisme [Antropoloji ve Marksizm]*, 1978; *Âge, pouvoir et société en Afrique noire [Siyah Afrika'da Yaş, İktidar ve Toplum]* (Chantal Collard'la birlikte), *1985; Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français [89'da Dingin Günler, Bir Fransız Vilayetinin Siyasal Etnolojisi]*.

**Anthropologie de l'État/** Marc Abélès
© Éditions Armand Colin, 1990
© Dipnot Yayınları, 2012
Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

■■■

Dipnot Yayınları 148 ■ Antropoloji 2
ISBN: 978-605-4412-61-7
Sertifika No: 14999
1. Baskı: 2012/Ankara

■■■

*Çeviri:* Nazlı Ökten
*Düzelti:* Ümit Özger
*Kapak Tasarımı*: Sinan Demirkaya

■■■

*Baskı Öncesi Hazırlık:* Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.
*Baskı:* Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ldt. Şti.
Adakale Sok. No 32/27 Kızılay /Ankara Tel: (0 312) 433 23 10

■■■

**Dipnot Yayınları**
Selanik Cad. No. 82/32 Kızılay /Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Marc Abélès

# Devletin Antropolojisi

*Çeviri*
Nazlı Ökten

* dipnot yayınları

# İÇİNDEKİLER

GİRİŞ ..... 7

**Birinci Bölüm**

DEVLET TAKINTISI ..... 13
Kökenler ..... 15
Doğal Hukukun Eleştirisi ..... 18
Ataerkil İktidar ..... 25
Siyasal Bağ ..... 32
Antropoloji ve Felsefe: "Büyük Paylaşma" ..... 38
Sözleşmeye Dönüş mü? ..... 43
Ölçülü Bir Arkaizm ..... 50
Tohum Halindeki Devlet ..... 59
İki Paradigma ..... 67
Felsefeye Dönüş ..... 75

**İkinci Bölüm**

TASARIM OLARAK DEVLET ..... 79
Siyasal Sistemler ..... 83
Devlet ve Tahakküm ..... 91
Aşağıdan Bakışla Devlet ..... 99
Siyasal Sistemler mi, İktidar Düzenekleri mi? ..... 106
Modern Siyaset Antropolojinin Süzgecinde ..... 117
İktidar ve Siyasal Temsiliyet ..... 123
Meşruiyet ve Ağlar ..... 131

Siyasal Uzamlar ..... 136
Modernliğin Siyasal Bir Antropolojisi ..... 141

**Üçüncü Bölüm**

TEMSİLİYET OLARAK DEVLET ..... 145
Ritüellere Antropolojik Yaklaşım: Bilme, Kutsal, Zaman .. 147
Modern Siyasal İletişim ve Ritüel ..... 155
Nevers, 14 Şubat 1986: Cumhurbaşkanının Bir Günü ..... 159
Solutré Haccı ..... 173
Siyasal Bünyenin Ritüel Sürekliliği ..... 182
İktidar ve Süre: İletim ve Metaforları ..... 187
Aile ve Siyaset ..... 189
Siyasal Alanda Soy Zinciri (Akrabalık) ve İttifak ..... 196
İttifaktan Birliğe ..... 204
Düşünmeye Müsait Seçim: Meşruiyet İşaretleri ve Ayinleri ..... 208

SONUÇ ..... 211

KAYNAKÇA ..... 215

# GİRİŞ

Toplumlarımızda uygulandığı haliyle bir siyasal antropoloji mümkün müdür? Böylesi bir girişimin getirebileceği katkı nedir? Yorumun her zaman mevcudiyetini duyurduğu ve bazen edimden bile önce geldiği bir alanda, kişi, kendi çağdaşlarının etnologu olmayı nasıl becerir?

Bu kitabın, iki nedenle, cevap vermeyi amaçladığı sorular bunlardır. Öncelikle, günümüzde modern toplumların antropolojisi, daha önce görülmedik bir gelişmeye tanık olmaktadır. Siyaset kadar karmaşık alanları ele almak için entelektüel mihenk taşlarıyla donanmış olmak zorunludur. Oysaki, "ilkel" ya da "uzakta kalmış" diye nitelenen toplumların incelenmesine bağlı olan, karşı karşıya kaldığı sorunlarla olduğu kadar aşama aşama kurguladığı araçlarla da bizi ilgilendiren bir siyaset antropolojisi geleneği vardır. İkinci olarak, antropolojik yaklaşım; özellikle tarih, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi birbirine bağlı disiplinlerde, ortaya birtakım sorular atmaktadır. Bu tür çağrıları, kendi dükkânını ya da kıblesini savunma zihniyetiyle değil, daha çok siyaset fenomeni konusundaki bilgilerimizi ortaklaşa derinleştirme umuduyla dikkate almak gerekir.

Özgül bir kavramsal alan açmak, kendini kanıtlamış bir yaklaşımın belirgin özelliklerini açığa çıkarmak, bizim kendimiz için saptadığımız hedeflerdir. Siyasal antropoloji çalışmaları çok

geniş bir külliyat *[corpus]* oluşturmaktadır ve bu çerçevede, böylesi geniş bir bütünün, kısmi de olsa bir sentezini yapmaya girişmek söz konusu olamaz. Kaldı ki, bugün artık klasik olmuş birçok eser, böylesi sentezleri gerçekleştirmiştir: E.E. Evans-Pritchard ve M. Fortes'in *African Political Systems [Afrika'daki Siyasal Sistemler]* adlı kitabı dışında, özellikle M. Swartz, V. Turner ve A. Tuden'in *Political Anthropology [Siyasal Antropoloji]* (1966) başlıklı kolektif esere yazdıkları girişe ve G. Balandier'nin vazgeçilmez kitabı *Anthropologie Politique'e [Siyasal Antropoloji]* (1969) başvurulacaktır.

Balandier'nin vurguladığı gibi, siyasal antropoloji tipolojiler oluşturmakla yetinemez; "dinamik" karakterde bir nesne üzerinde durduğundan, neredeyse doğal olarak, modernliği de hesaba katmaya sürüklenmiştir. Daha yakın zamandaki gelişmeler, çağdaş siyasal ilişkileri eksen alan bir çalışmanın etkililiğini göstermiştir. Bu durumu göz önüne aldığımızda, siyasal antropolojinin alanını, toplumlarımızın incelenmesinde karşılaşılan sorunlardan yola çıkarak tasarlamak bize ilginç göründü. İşte görünürde, uzaksıl [egzotik] evrenlerin damgasını taşıyan eserlerden uzaklaştık bile. Bu konuda iki olası konum vardır: ya nesne farklılığını vurgulamak ve sadece Batı toplumlarını merkez alan bir yaklaşımın kipliklerini geliştirmek; ya da tam tersine, bir yandan "sahalar"ın ayrışıklığını [heterojenliğini] ortaya çıkarmaya özen göstererek, aynı bakış açısının birliği üzerinde durmak.

Disipline özgü karşılaştırmalı boyutu göz önünde bulundurmasından başkaca, temel bir veriyi atlamama avantajına da sahip olduğundan, biz bu sonuncu konumu benimsedik. Bu temel veri, siyasal antropolojinin tarihsel olarak, başlangıcından beri *bizim* devletimiz üzerine bir düşünümden yana olmuş olmasıdır. Bir siyasal antropoloji tarihine girişmek niyetinde değiliz. Ama siyasal antropolojinin doğuşu, ilk başlangıçlarını XVII.

ve XVIII. yüzyılların siyaset felsefesinde bulan, daha genel bir düşünüm sürecine bağlıdır. Dönemin entelektüelleri, kendilerini siyasal toplumun, "medenî durum"un kurulması konusunda sorgularken, akılcılığa uygun olarak tasarlanmış bir devletin kipliklerini ve siyaset fenomeninin olasılık koşullarını düşünmeyi hedef alıyorlardı. Bizim hukuksal durumumuzdan önce varolan bir doğal durum -belirleyici özellikleri esasen bir yazardan ötekine büyük farklılıklar gösteren doğal durum- düşüncesi, siyaset felsefesini belirleyen önermelerde bir sabite olarak ortaya çıkmaktadır.

O halde, başlangıçta yer alan bir toplumsal sözleşme düşüncesiyle araştırmaları harekete geçiren, tam da bu doğa durumundan uygar topluma doğru geçiştir. Ve siyasal antropolojinin doğuşu da bu sorgulamanın uzantısı olacaktır. Antropoloji ile siyaset felsefesinin bu ortak kaynağını unutturmamak gerekir. Her ikisi de, geçmişi bugünden yola çıkarak düşünmeye çalışarak, devlet ile devletten önce varolan şey arasında bir dikotomi [ikili bölü] kurarak, sonra da bu kesikliliği aşmaya imkân veren süreci yeniden kurmaya girişmekten kaçınmayarak, aynı geriye doğru ilerleyen tutumu benimsemiştir. Antropolojinin bu kuramsal kökleşmesinin belli sonuçları olmuştur: "sahalar"ın ve ampirik araştırmaların çoğalmasına karşın, devletin gölgesi, köken izleği reddedildikten nice zaman sonra bile etnologların düşünümleri üzerinde gezinmeye devam etmektedir. Felsefe ile antropoloji arasındaki bu gizli çarpışma, bu kitabın ilk bölümünün örgüsünü oluşturmaktadır: siyasal antropolojinin gelişimini belirleyen şeyin, açıktaki projesi -bizimkinden çok farklı sistemlerin incelenmesi- olduğu kadar, aynı takıntının sürekliliği olduğu görülecektir. Bu takıntı devlettir.

İkinci bölümde neredeyse kaçınılmaz bir sorudan yola çıkıyoruz: siyasal antropoloji, devleti düşünmemize hangi noktada yardımcı olmaktadır? Uzak toplumlara hasredilmiş çözümle-

meleri okur, E.E. Evans-Pritchard, M. Fortes gibi, ama aynı zamanda da H. Kuper, M. Gluckman, A. Richards, E. Leach gibi, bu disiplini yükseltmiş olanların öncü çabalarını hakkıyla değerlendirmeye çalışırken, incelenen toplumların ayrışıklığına rağmen, siyasete yaklaşım biçimlerinde bir ilham ortaklığı fark edilmektedir. Benzerlikler, her bir yazarın, o sıralar ağır basan İngiliz işlevselciliğinin yörüngesinde oldukları gerçeğine mi bağlıdır? Toplumsal hayatın farklı görünüşlerinin, tutarlı bir bütünde birleştiğini ve eklemlendiğini savunan ana düşünce, siyasal antropolojinin ustalarında varlığını hissettirmektedir. Ama bize öyle geliyor ki, bu düşünce, giderek daha incelikli bir mülâhazaya götürmektedir. Bu mülâhaza şöyle özetlenebilir: uzmanlaşmış bir aygıt bulunsun ya da bulunmasın, siyaset, her toplumda mevcuttur, ama son derece çeşitli biçimlerde.

Araştırmacının bakış açısından bu, onun, siyaseti aradığı yerde keşfedeceğinden emin olmak şöyle dursun, gerçek anlamda işlemsel olan iktidar düzeneklerini gün ışığına çıkarmak için, bazen epey dolambaçlı yollara sapmasının gerektiği anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, Kartezyen bir zihniyet için esasen aykırı *[heterotioxe]* olan ve antropolojinin siyasete ilişkin doğrudan görüşümüzü basitleştirmekten çok karmaşıklaştırma eğiliminde olduğu fikrini kabul etmemiz gerekmektedir. Siyasal antropoloji, siyasetin ve toplumsal olanın öteki boyutlarının üst üste binmesine vurgu yapan bir yaklaşımdır. İktidar gibi, başatlıkla belirsiz olan kavramlara duyduğu ilgi ve görünürde, en azından bizim toplumlarımızda açıkça ayrıştırılmış olan akrabalık, din, siyaset vb. alanlar arasındaki karışmanın gözlendiği konumlanışları çekici bulması, buradan kaynaklanmaktadır.

Biz ve ötekiler arasında kurulan karşıtlığın mantığında, üst üste binme olgusu, yine de, genellikle bize yabancı olan evrenlerin bir özelliği olarak düşünülüyordu. Bu kitapta geliştirdiğimiz varsayım, bunun tersine, antropolojik yaklaşımdaki verimliliğin, siyaseti karmaşık bir nesne olarak düşünme eğiliminden

kaynaklandığıdır; üst üste binme olgusunun başka toplumlar kadar kendi toplumlarımızda da kavranma ihtiyacı, buradan gelmektedir. Bu önerme, göz ardı edilemeyecek bir dizi sonucu içermektedir. Modern dünyaya ilişkin siyasal antropolojinin, siyaset bilimine oranla konumunu daha iyi anlamaya imkân vermektedir. Aynı zamanda, bizim izlediğimiz yol ile, Max Weber ya da Michel Foucault'nun görüş açıları gibi, ilk bakışta uzak görünen yaklaşımlar arasında gerçekleşen yakınlaşmalar da görülecektir. Üst üste binme olgusunu düşünme gerekliği, daha geniş bir bağlamda da, bizi araştırma yolları açmaya, birçok toplumsal boyutu yoğunlaştıran bazı nesnelere ayrıcalık tanımaya itmektedir.

Bu noktada, günümüz toplumlarının siyasal hayatının her alanında varolan, ısrarlı bir tema belirginleşmektedir: *seçim* teması. Bu temada, aynı zamanda hem düpedüz siyasal bir kaygı olan iktidara erişme, ama hem de iktidarın yeniden üretimi sorunu ve ona eklenen sosyolojik ve simgesel süreçler yoğunlaşmaktadır. Seçim, Batı demokrasilerinin odak noktasıdır. Ama kavram ve kapsadığı pratikler, bu bağlamla sınırlanmamaktadırlar. Seçim, antropoloğa geniş bir araştırma alanı, yani *siyasal temsiliyete* ilişkin olan araştırmanın alanını sunan, daha genel bir sorunu gündeme getirmektedir. Böylece, meşruiyetin sahnelenmesinde, iktidarın sürdürülmesiyle bağdaştırılan ayin ve simgesellikleri ele almamız gerekecektir ki, bu da kitabın üçüncü bölümünün konusudur.

Siyasal temsiliyetin sahnelenme biçimleriyle ilgilenirken sorguladığımız şey, iktidara ve egemenliğe, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkilere ilişkin anlayışlarımızın kendisidir. Eğer, izlediğimiz yolun sonunda, tümüyle başka bir ucundan siyaset felsefesinin ana temalarından birine ulaşıyorsak, bu hiç şüphesiz bir rastlantı değildir. Bu, yurttaşlık durumunu oluşturan ve bireyin egemenliğinin, kamuya ve temsilcilerine aktarımı temasıdır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

# DEVLET TAKINTISI

*İnsan toplumunun tabiat bilgisi olarak sosyal antropolojinin görevi, toplumsal kurumların doğasının sistematik olarak araştırılmasıdır.*
EVANS-PRITCHARD - FORTES

"Felsefeden sakınalım!" Birçok antropoloğun şiarı bu olmuştur ve bize kalırsa hâlâ da öyledir. Öyle ki, bazen kitaplarında, yazarlarının bile bilincinde değilmiş gibi göründükleri ve pekâlâ bu düşünce biçimiyle bağdaşabilecek olan ifadelere ya da düşüncelere rastlamak insanı şaşırtmaktadır. Çünkü sosyal antropoloji, kendini, bilimin bir paradigmasına atıfta bulunarak olumlamıştır. Anglosakson okulunun ustalarından biri olan Radcliffe-Brown, disiplinini, "insan toplumunun tabiat bilgisi" olarak tanımlarken, bir anlamda, işgal edilecek ve spekülasyonun büyücülüklerine karşı sakınılacak olan bir alanı belirlemektedir. Felsefe ve doğurabildiği tartışmalar, bundan böyle olguların hüküm sürmesi gereken bir evrene kabul edilemez bir karmaşa sokmaktan başka bir işe yaramazlardı.

Antropolojinin tabiat bilgisi olarak bu biçimde özgülleştirilmesi, Afrika'daki siyasal sistemler üzerine, bizzat yazarlarının, Evans-Pritchard ve Fortes'in (1964, 1) deyişiyle "bir referans kitap" olan eserin önsözünde yer almaktadır. Gerçekten de bu kitap bir dönüm noktasıdır: 1940 yılında, siyasal antropolojinin gelişimindeki çok önemli bir ânı belirlemiştir. Yazarların, önsözlerinde, siyaset felsefesine ilişkin bazı düşünümlere yer verdiklerini saptamakta yarar vardır. Ama bu, gerçekleri bir yana bırakıp ideal olana ayrıcalık tanıyan bu yaklaşımı hemen safdışı etmek için yapılmıştır. "Siyaset felsefecilerinin teorilerinin, incelediğimiz toplumları anlamamızda bize yardım etmediğini gördük ve bunların fazla bir bilimsel değer taşımadıklarını düşünüyoruz, çünkü vardıkları sonuçlar, gözlemlenmiş davranışlar temelinde nadiren formülleştirilmişlerdir ya da bu ölçüte uygun olarak doğrulanmaya elverişli değillerdir" (*a.g.e.*, 3-4). Elbette felsefeciler, teorilerini, ilkel toplumlar ve onların örf ve âdetleri konusunda varolan verileri kullanarak serimlemeye çalışmışlardır, ama bu verilerin henüz çok eksik olduğu bir dönemde.

Böylece antropologlar, "siyaset felsefecilerinin yazılarına başvurmaktan kaçınmak" zorundadırlar (*a.g.e.*, 3). Teşhis açıktır: felsefe, siyasal antropolojinin gelişimi açısından epistemolojik bir engel görüntüsü vermektedir. Gerektiğinde bazı felsefecileri, özellikle de Montesquieu'yü uzak birer öncü kabul etmek mümkündür; ama antropolojik girişim, ilke olarak felsefi söylemle bir kopuş içerir. En azından, "Evans-Pritchard ile Fortes'in ve onların tilmizlerinin yazılarından çıkan sonuç budur. O zamandan beri bu bakış açısı ağır basmıştır, öyle ki, bizatihi antropolojinin tarihi konusundaki bakış açımıza bile yansımıştır. Her şey, sanki bu tarih, kültürlerin farklılığının ve ötekiliğinin arayışına koyulan gezginlerin eserlerinin bir uzantısıymışçasına cereyan etmektedir. Bizatihi antropoloji kavramını doğuran ve

antropolojiyi felsefeden ayrıştırmaya yönelik bu çaba, sorun yaratmaktadır. Aynı şekilde, felsefenin yadsınması da antropolojik söylemin bizatihi merkezinde yer alır gibidir.

O halde siyasal antropolojinin önde gelen temalarından biri, devletin kökeni ve devletsiz toplumlarla devletli toplumları birbirinden ayırmaya imkân veren kıstaslarla ilgilidir. *Afrika'daki Siyasal Sistemler'in* girişi, bu tema üzerine bir düşünüm örneği sunmaktadır. Klasik geleneğin siyaset felsefecilerine bakıldığında, doğa durumundan devlete geçişe ilişkin bir kuramlaştırmalar bütünüyle karşılaşılır. Doğal hukuk kuramcıları (Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler), insanlığın geçirdiği ve birbirini izleyen iki ardışık durumu belirlemek üzere uzun açıklamalara girişmişlerdir. Onlar da, devletsiz toplumları devlet uygarlığından ("sivil toplum") ayırt eden kıstasları belirlemekle uğraşırlar. Ve aynı şekilde, devletin ortaya çıkış koşullarını sorgularlar.

Tüm bunlardan çıkarılması gereken sonuç nedir? İki şeyden biri: ya felsefeciler de antropologlar da koşut saplantıların oyuncağıydılar, ama bu, her türlü yakınlaştırmanın yapay kalacağı ölçüde uzak bağlamlardaydı; ya da tersine, her iki sorgulama tipi arasında gerçekten bir ilişki vardır ve bunun da, antropolojinin projesi ve en yeni gelişmeleri üzerinde etkisi olmaktadır. Bu denli çiğ bir tarzda sorulmuş bir soruya cevap vermek için, zaman içinde biraz geriye gitmek ve siyasal antropolojinin emekleme dönemine bakmak gerekmektedir: her disiplinin bir soyağacı vardır ve üzerindeki etkilerin ve bağlantılarının izini sürmek için başlangıçlara dönmek gerekir.

## Kökenler

Uzmanlara bakılacak olursa, siyasal antropolojinin kökenini, her ikisi de XIX. yüzyılın ikinci yarısında belli bir yankı uyan-

dırmış olan iki eserde aramak gerekir. Bunlardan ilki, İngiliz bir hukukçunun, bir karşılaştırmalı hukuk üstadı olan Sir Henry James Sumner Maine'in *Ancient Law [Eski Yasa]* adlı eseridir. İlk olarak 1861'de yayımlanmış ve daha sonra da birçok baskısı yapılmıştır. Bir o kadar ünlü olan öteki kitabın da hedefi karşılaştırma yapmaktır: Lewis Henry Morgan'ın *Ancient Society [Eski Toplum]* adlı eseri, zamanında Marx ve Engels tarafından, ilkellerin dünyasının ve insan toplumlarının evriminin maddeci bir yorumunu sunmaya yönelik ilk deneme olarak selamlanmıştır. 1877'de basılan *Ancient Society* daha sonra da uzun süre antropolojideki evrimcilik tartışmalarını beslemeye devam edecektir.

Tasarıları açısından çok farklı olan bu iki eseri okurken ilgimizi çeken şey, aynı kaygıda birleşmeleridir. Elbette Morgan, başlangıcından günümüze gelene kadar, insanlığın içinden geçtiği farklı aşamaları çizme kaygısı taşırken, Maine, zaman ve mekân olarak birbirinden uzak sistemler arasında karşılaştırma yapmaktan kaçınmaksızın, eski toplumların hukuksal kavramlarını karşılaştırmakla yetinir. Ama *Ancient Law*'daki çözümlemeler Roma hukukundan çağdaş içtihada kadar uzanır; Hindistan'ın ve Doğu Avrupa'nın hukuksal sistemlerini de aynı şekilde dikkate alır. Maine ve Morgan'ın ortak tutkusu, araştırmalarında, yerkürenin dört bir yanındaki çok geniş bir toplumlar bütününü ele almaktadır. Her ikisi de, bilgilerimizi hızlı bir ritimle ilerletmeye yönelik olduklarını düşündükleri müthiş bir bilgi ve sentez duygusu taşırlar.

Morgan, *Ancient Society*'nin önsözünde, "insanlığın eski zamanlardaki bütün o yüzyıllar boyunca nasıl yaşadığını mümkün olduğu ölçüde bilmeye çalışmak, doğal ve saygıdeğer bir çabadır" demektedir. Ve şunu eklemektedir: "bu sorulara ileride bir cevap bulunmasını beklemek, kendini beğenmişlik değildir." Bu anlayışla, insanlığın geçirdiği üç durumun birbirini izlediği görülen geniş bir tablo çizmektedir: vahşilik, barbarlık ve

uygarlık. Burada bu tarihin ayrıntılarına girmek gerekmiyor. Bunun yerine, Morgan'ın çözümlemeleri ile Maine'inkilerin belli bir noktada kesiştiklerini belirtelim. Nitekim Maine, iki büyük siyasi örgütlenme ilkesinin insan toplumlarını sırayla etkilediğini göstermişti: kan bağı, sonra da toprak birliği.

Aynı yaklaşımı, insanlığın başlangıcından beri tohum halinde varolduğunu iddia ettiği bu düşüncelerden birini inceleyen Morgan'da da görürüz. Bu, hükümet düşüncesidir. "İnsanlık tarihi, sadece iki hükümet sistemi, örgütlü ve iyi tanımlanmış iki toplum sistemi geliştirmiştir. Bunlardan ilki ve en eskisi soylar, boylar ve kabileler üzerine kurulu *toplumsal bir örgütlenme* olmuştur; ikinci ve daha yenisi ise toprak ve mülkiyet üzerine kurulu *siyasi bir örgütlenme* olmuştur." Morgan'a evrimciliğe yöneltilen eleştiriler ne olursa olsun, bu "hükümet sistemleri" kuramı çok uzun süre antropologlar için gerçek bir referans olarak kalmıştır. Evans-Pritchard ve Fortes, evrimcilik konusunda fazlasıyla eleştirel olmalarına rağmen, Afrika'nın siyasi sistemlerine girişlerinde, akrabalık ve toprak arasındaki ayırt edici karşıtlığı benimsemektedirler. Aynı dönemde Amerikalı antropolog Lowie, hâlâ "geçerli ve aydınlatıcı" olan bu ayrımı ilk formüle eden kişi olduğu için Maine'den övgüyle söz ediyordu.

Maine'in "keşfi"nin etkisine daha ileride yeniden döneceğiz. Daha önce sorulması gereken soru Maine'in bu düşünceyi hangi koşullarda formülleştirmeye yöneldiğidir. Bunun için *Ancient Law*'u açalım. Maine'in, arkaik toplumlarda hukuk sorununa, kitabının ortalarında, "İlkel Toplum ve Eski Hukuk" Başlıklı bölümde değindiğini görüyoruz. Yazar, modern siyasal duruma karşıt olarak tanımlamaya özen gösterdiği bu "ilkel toplumsal durumda", yasanın doğasını sorgulamaktadır. Şu ünlü formülü ortaya atmaktadır: "Gerçekte, siyasi düşüncelerin tarihi, bir siyasi işlevler topluluğunun mümkün olan tek temelinin kan bağı olduğu düşüncesiyle başlar; ve tumturaklı bir edayla devrim

adını verdiğimiz alt üst oluşların hiçbiri, başka bir ilkenin, örneğin *yerel yakınlık* ilkesinin, ilk kez ortak bir siyasi eylemin temeli olarak alındığı zaman yaşandığı kadar şaşırtıcı ve eksiksiz bir değişim olmamıştır" (1959, 106).

O halde modern toplumsal örgütlenme, toprakla çizilen bir çerçevenin, siyasi sistemin temeli olarak akrabalık bağının yerini aldığında ortaya çıkmıştır. Maine'in tezi açıkça budur. Akrabalığın, insanlığın daha önceki durumunda taşıdığı üstün rolü göstermek açısından Hindistan çok güzel bir örnekse de Antik Çağı da unutmamak gerekir. Eski Yunan'da, Roma'da devlete çıkış noktası oluşturan soy bağlarının izi bulunmaktadır. Her şey aile ile başlamaktadır ve Maine'in dikkatini asıl yönelttiği düşünce de budur. Çok sayıdaki toplumda akrabalığın siyasi işleyişteki rolü üzerinde ısrar etmenin nedenini anlamak için, sözü geçen formülün, doğal hukuk kuramlarına ilişkin derinlemesine bir eleştiri sırasında devreye girdiğini eklemek gerekir. Bu eleştiri, *Ancient Law*'un, tümüyle doğal hukuk kuramlarına ayrılmış olan bir önceki bölümünde uzun uzadıya geliştirilmiştir. Bunun ana hatlarını çizmeye çalışacağız.

## Doğal Hukukun Eleştirisi

Öncelikle neyin söz konusu olduğunu iyi anlamaya çalışalım. Doğal hukuk ekolünün esas olarak XVII. yüzyılda, iki büyük hukukçunun, Grotius ve Pufendorf'un etkisi altında geliştiği bilinmektedir. Grotius'un *De jure belli ac pasis [Savaş ve Barış Hakkına Dair]* adlı eseri, 1625 yılında yayımlanmasından itibaren göz kamaştırıcı bir başarı kazanmıştır. Pufendorf'un eseri için de aynı şey geçerlidir: 1672'de yayımlanan en ünlü kitabı olan *Droit de la nature et des gens [Doğanın ve İnsanların Hukuku]* çok sayıda baskısının yapılması ve çevrilmesinin yanısıra, o, Rousseau'yu ve XVIII. yüzyıl düşünürlerini de etkilemiştir. Burada,

Grotius ve Pufendorf'un çalışmalarının zenginliği ve özgünlüğünden daha fazla söz etmeden, o dönemde hâlâ baskın olan ilâhi adalet öğretisi konusundaki eleştirilerinin etkisi üzerinde duracağız. Kiliseler ve resmî yetkililer için, kraliyet iktidarı meşruiyetini ilâhi kökeninden alıyordu. Havarilerden Paul'ün dediği gibi: *non est potestas nisi a Deo* [Tanrı'dan gelmeyen iktidar yoktur. ç.n.]. Tanrı, bizzat yetkenin ilkesi olarak, bu ilahi kökene göre düşünüldüğünde, özü gereği ancak mutlak olabilecek bir iktidarın temeli olarak koyulmuştu. Grotius, Pufendorf ve tilmizleri, sivil iktidarın insani bir kurum olduğunu öne sürerek bu öğretinin karşısında yer alırlar. Bu iktidar, kaynağını Tanrı'da değil, sözleşmelerde bulmaktadır. Yetke ya da egemenlik, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisine ilettiği, doğuştan gelen bir nitelik olmak bir yana, insanlar arasındaki bir anlaşmanın ürünüdür.

O halde siyasal toplum ya da sivil devlet, insanların özgürlüklerinin bir kısmını bir üçüncü şahsa, hükümdara ya da egemen meclise devretmek suretiyle, gönüllü olarak birleşmelerini sağlayan bir ön antlaşmayı varsaymaktadır. Hukukçulara göre, siyasal yetkeyi kuran toplum sözleşmesi, ilke olarak budur: bu düşünce daha sonra klasik siyaset felsefesi tarafından genişletilmiş ve geliştirilmiştir. Böylece Hobbes, Locke ve Rousseau'da sözleşmenin üç ayrı biçimde ifade edildiği görülür. Bununla birlikte, değişkeleri ne olursa olsun, bu farklı kuramlarda, siyasetin, insanların kuralsız bir şekilde, bir arada yaşarken karşılaştıkları zorluklarla belirlenen bir dönemin sonunda, yapay olarak doğduğu temasıyla karşılaşıldığına işaret etmek gerekmektedir. Siyaset yapay bir şeydir, ama bu yapay şey akılcıdır. İlâhi hidayete gönderme yapmaz; insan aklından yola çıkar. Bu akıl, özellikle insanlar arasındaki özgürlüğün ve hak eşitliğinin olumlanmasıyla birlikte, doğal yasanın ilkelerinde ortaya çıkmaktadır. Doğal hukuk öğretisi ve esinlediği felsefe, iktidar so-

rununun laikleştirilmesine katkıda bulunmuştur. Üstelik bu öğreti ve bu felsefe, siyasetin akılcı ilkelerinin çözümlenmesi yoluyla, meşru iktidarın temellerini saptayarak adil toplumsal düzene ilişkin klasik soruna evrensel bir çözüm getirme iddiasındadır.

Doğal hukuk okulu, tek bir kavram, yani sözleşme kavramı altında, birbirinin aynı iki işlemi birleştirmek gibi çarpıcı bir özelliğe sahiptir: bir araya getirme ve yetkilendirme [vekâlet]. Pufendorf'da insanları birleştiren bir araya getirme antlaşması, sonucunda insanların sivil yetkeyi hükümdara devrettikleri boyun eğme antlaşmasından ayrılmaktadır. Bu iki yol, tekil iradelerin birleşmesi hükümdarın iktidarının etkisizleşmesine vardığında, birbirine bağlanmaktadır. Öte yanda Hobbes ve Rousseau, toplumun birleşmesini ve egemenlik yetkisinin devredilmesini tek bir sözleşmede toplarlar. *Temsil* düşüncesi, burada, olanca belirginliğini kazanmaktadır: siyasal bütün, varlığını temsil edilmekte oluşuna borçludur: "Çoğunluğun" içinde yer alan her tekil bireyin rızası olmak koşuluyla, insanlar tek bir insan ya da tek bir kişi tarafından temsil edildikleri zaman bir insan çokluğu tek bir kişi haline gelir. Zira kişiyi tek yapan şey, temsil eden kişinin birliğidir" (1971, 166). Özetlersek; klasik siyaset felsefesi, siyasal iktidarın insani kökenini dikkate almak ve bir yandan da aklın yasalarına uygun olarak meşruluğunu sağlamak için, birbirini izleyen iki durumu ayrıştırmaktadır: bir yanda bireylerin kendi hallerine bırakıldıkları bir doğal durum vardır ve anarşik bir konumlanışa yol açar; öte yanda sözleşmeden doğan bir medenî durum söz konusudur. Gerçek anlamıyla siyasal bağ, ancak bu ikinci halde varolur. Ayrıca, siyasal bağın varlığını ve sürerliğini *[pérennité]* koşullandıran şey de, bir araya getirme ve yetkilendirme şeklindeki çift yönlü niteliğiyle temsil olmaktadır.

Şimdi Maine'in eleştirisine gelelim: göreceğimiz gibi, bu eleştiri, sözleşme ve temsil temalarını ilgilendirdiği kadar, doğa durumu temasını da ilgilendirmektedir. *Ancient Law'un* yazarına göre, Romalı hukukçulardan alınan doğal yasa düşüncesi, geçmiş ile bugün arasındaki bir karışıklığı barındırmaktadır. Çünkü toplumun öncesinde yasanın tüm saflığıyla uygulanabildiği bir doğa durumunun varolduğunu düşünmemize neden olur. Maine, Romalıların doğal yasayı varolan kurumlardan yola çıkan bir soyutlama olarak kavradıklarının doğru olduğunu da eklemektedir. Onların, doğanın buyruğu olarak kabul ettikleri şeyler, aslında hukukumuzun en basit ve en uyumlu unsurlarıydı. Doğal yasa, bir anlamda, modern meşruiyetin bir taslağından başka bir şey değildi. Ama bizzat doğa düşüncesinin içerdiği anlam belirsizliği, klasik siyaset felsefesinde örneği görülen çok sayıdaki hatalı yorumdan başkasını üretebilemezdi.

Rousseau'cu kuram, Maine'in gözünde bir ters anlamlar silsilesi örneğidir. Doğal hukuk kuramına dayanmakta, ama Romalılar'ın doğal yasayı en öne çıkardıkları yerde, o doğa durumuna vurgu yapmaktadır. Rousseau, bu doğa durumuna, insanlığın bugünden tamamen farklı olan ve kusursuz bir toplumsal düzeni doğurabilecek önceki bir aşamasına ilişkin kendi kavrayışını yansıtmaktadır. Bunun karşısında, Romalılar'a göre, doğa durumu hakkında yalnızca hukukumuzda süregiden kalıntılar bilinebilir. Ve Maine şuna işaret eder: "Bu iki bakış açısı arasındaki büyük fark, bir tanesi, idealize edilmiş bir geçmişe uymadığı için bugünü acı bir biçimde ve toptan mahkûm ederken, ötekinin, bugünü de geçmiş kadar zorunlu sayması ve onu küçümsemeye ve mahkûm etmeye özenmemesidir" (1959, 73).

Doğal hukukun ve onun yol açtığı ters anlamın eleştirisi Maine'in kuramsal düzeneğinin temel bir unsurudur. Felsefeciler siyasal düzene akılcı bir temel verme çabalarında başarısız olmuşlardır, çünkü doğal hukuku dinsel bâtıllığa karşı bir savaş

silahı olarak kullanmışlardır. Doğa'nın bir yasası olduğunu ortaya koymak suretiyle, kendilerini, ilâhi bir üstün güce başvurmaktan bağışık tutuyorlardı. "Fransız filozofları (Voltaire, Rousseau), rahiplerin bâtıl inançları saydıkları şeyden kaçma coşkusu içinde hukukçuların bâtıl inançlarına yakalanmışlardır" (a.g.e., 74). Başka bir deyişle, filozoflar, bir önyargıyı bir başkasıyla değiştirmişlerdir. Dinden kaçarken idealizme yenik düşmüşlerdir. Maine bu noktada son derece açıktır: siyaset felsefesi, entelektüel bir gerilemeyi temsil etmektedir, ama bir doğal hukukun varolduğu düşüncesi, ne kadar eleştirilse de, hâlâ belli bir çekiciliğe sahiptir. Bunun karşısında ise, Maine'in başını çektiği, "tarihsel yöntemi" öne çıkarma iradesi vardır.

Eğer tarihçinin bakış açısı benimsenirse, Voltaire'in alaylarına konu olan Kutsal Kitap kaynakları, değerli belgeler halini alabilirler. *Ancient Law,* arkaik toplumlar üzerine değerli bir tanıklık olarak gördüğü dinler tarihine büyük bir önem veren, farklı bir okuma kipini salık vermektedir. Dolayısıyla Maine'in, ilkel toplumlardaki hukuk sorununu ele almazdan önce, doğal hukuk kuramlarının eleştirisine bütün bir bölüm ayırması bir rastlantı değildir. Gerçekten de, incelenen toplumlar üzerine güvenilir bilgiler elde etmeye çalışan karşılaştırmalı bir incelemenin ivme kazanmasını sağlamak için zemin hazırlamak gerekir. Ancak ne ilginçtir ki, hukuk ve ilkel toplumlar hakkındaki bölüm, tarihsel yöntem ile doğal hukuk arasındaki sürtüşmeyi devam ettirir. Ve göreceğimiz gibi, Maine klasik felsefenin pek iyi bilinen bir sorununu yolunun üstünde bulur.

*Ancient Law'un* ilkel hukukla ilgili bölümü, "Roma öğretisiyle aynı spekülatif temele" sahip olan hukukbilim kuramlarının eleştirisiyle açılmaktadır *(a.g.e.,* 95). Bir yandan karşıt tezler geliştirmek suretiyle, her ikisi de bir doğa durumunun varolduğunu savunan Hobbes ve Locke'un eserlerindeki durum budur. Onlar, "toplum içinde yaşayan insanı ilkel durumdaki insandan

büyük bir uçurumun ayırdığını" kabul etmektedirler. Oysaki, Maine bu doğa halinin "tarih-dışı, doğrulanamaz" bir kavram olduğunu durmadan hatırlatır; bu öğretilerin merkezinde yer alan toplum sözleşmesi düşüncesi için de aynı şey söylenebilir. Doğal hukukun "spekülatif temelinden" kurtulan ilk hukuk kuramcısı, Montesquieu'den başkası değildir. Ama o da, yasaların yapılışında rastlantısal nedenlerin ve coğrafya ve iklimin belirleyiciliğinin etkisini abartma eğilimindedir. Montes-quieu, gezegenin bir ucundan ötekine, hukuksal sistemler arasındaki farklılıkların altını çizerken, insan doğasının sabit ve sürekli niteliklerini gözden kaçırmaktadır. Benzer bir tarafgirlik, karşılaştırma konusunda da birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Gerçekten de tarihçi, bu türden öncülleri benimsemek suretiyle, normların ve örf ve âdetlerin çeşitliliği altında istikrarlı değişmezleri açığa çıkarma imkânsızlığı gibi bir tehlikeyle karşı karşıyadır.

Maine, Bentham tarafından geliştirilen tarihsel hukuk kuramı karşısında da daha az eleştirel değildir: Bentham'cı çözümlemeler, doğrudan faydacı öğretinin dümen suyuna yazılırlar. Yasalar, toplumların ihtiyaçlarına göre üretilmiş ve ıslah edilmişlerdir. Öne çıkan, uyarlamacı yaklaşım olmaktadır. Ama doğal hukuk felsefelerinden pek çok yönden farklı olan bu kuram, onlarla ortak bir noktada birleşmektedir. Bentham da, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi, hukukun çok eski zamanlarda ne olduğunu hesaba katmaz. "Yaratıcıları (bu kuramların), kendi dönemlerinin ve uygarlıklarının kurumları ile belli bir entelektüel yakınlık duydukları dönemlerin ve uygarlıkların kurumlarını gözlemlemişlerdir, ama dikkatlerini kendi toplumlarına kıyasla çok daha belirgin bir farklılık gösteren arkaik toplum durumlarına yönelttiklerinde, hepsi de aynı şekilde gözlemi bırakıp hayal kurmaya başlamıştır" (*a.g.e.*, 98). Gerçekten tarihsel olan bir girişimin yararını kavrayan, hiç şüphesiz yalnızca Montesquieu'dür.

En arkaik toplumların tarihini yeni baştan çizmek mümkün müdür? Üç tür tanıklığa sahibiz: elbette çağdaşların gözlemleri vardır, örneğin Tacitus'un Germenler üzerine gözlemleri gibi; halklarımızın arkaik durumlarına ilişkin arşivler de vardır. Ama en güvenilir kaynaklar, ilkel hukuk sistemlerine ait bize kadar ulaşan parçalarda ve kurumlarda yatar. Bu yüzden, arkaik hukuka özgü nitelikleri yeniden oluşturmak için kıyaslamalı filolojinin yöntemlerinden esinlenmek mümkündür. Böylece, Maine, soruşturmasını sürdürürken çeşitli kaynaklara başvuracaktır. *Yaradılışın [Kutsal Kitap'taki]* toplumun siyasal örgütlenmesinin ataerkil iktidar üzerine kurulu olduğunu gösteren ilk bölümlerini çözümler. Bu kavrayışla bakıldığında, antik edebiyat da aşağı kalır bir kaynak değildir. Maine, Odyssea'nın Kikloplar hakkındaki bir pasajını alıntılar: Homeros'a göre bu yaratıklar "yabancı ve daha az gelişmiş uygarlık tipini" temsil etmektedirler *(a.g.e.,* 103). Onun betimlediği şekliyle Kikloplar'ın ne meclisleri ne yargıçları vardı; bunlar eşleri ve soyları üzerinde erk uygulayan aile reisleriydi. Bu farklı tanıklıkların bize öğrettiği şey, ataerkil iktidarın kullanımının kendisinin de aile gruplarının varlığını önvarsaydığıdır.

"Arkaik toplum *birimi* aileydi; bugünkü toplumunki ise bireydir" *(a.g.e.,* 104). Aile, ilkel hukukta iki yüklemle donanmış bir birlik olarak düşünülüyordu: süreklilik ve önlenemezlik. O halde ilk cemaatlerin, kendilerini yöneten patriarkın ölümüyle dağılmak yerine birliklerini koruyan ailelerin bulunduğu her yerde ortaya çıktıkları varsayılabilir. Roma kurumları bu geleneğin kalıntılarını korumaya devam ederler. "En temel grup ailedir ve aynı soydan gelen en yaşlı erkeğe bağlıdır. Ailelerin birleşmesi, uruk *[gens;* aynı atadan gelen ve eski bir köke dayanan geniş aile, ç.n.] ya da evi oluşturur. Kabilelerin birleşmesi devleti ortaya çıkarır *(Commonwealth)" (a.g.e.,* 106). Arkaik toplumlarda ortak soydan gelme bağ düşüncesi temel bir veridir. Benzer

fenomen, kökenlerini aynı bir aile kolundan çıkaran Hint-Avrupalılar için de geçerlidir. Maine, "aile arkaik toplumun bizatihi tipidir" diye yazmaktadır. Bu iddia, antropolojide çarpıcı bir kalıcılığa sahip olacaktır. İlkel toplumlarda akrabalık sistemlerinin ne derece önemli olduğunu açığa çıkaracak etnologların daha sonraki keşiflerini önceler. Unutmayalım ki Morgan, kan bağı ve evlilik bağı sistemleri hakkındaki karşılaştırmalı eserini on yıldan bile daha az bir süre sonra, 1870'de yayımlayacaktır.

## Ataerkil İktidar

Genel olarak, antropolojinin gelecekteki gelişmelerini önceden şekillendirdiği kadarıyla Maine'in çözümlemelerinin bulgusal verimliliği üzerinde durulur. Ama bir olgunun da altını çizmek gerekir: o da Maine'in toplumun soya dayalı kökenleri hakkındaki tezlerinin, tüm eserinde rastlanan doğal hukuk tartışması bağlamında yer almasıdır. Bu noktadaki konumu, Hobbes, Locke ve Rousseau karşıtlarının savunduğu tezlere çok yakındır. Tartışmanın önemini yerli yerine koymak için yeniden geriye dönmek gerekmektedir: toplumu ailenin uzantısı olarak değerlendirme düşüncesi gerçekten de çok yeni değildir. Bu düşüncenin 1680'de Şövalye Filmer'in yayımladığı mutlak monarşiyi öven bir eserde, *Patriarcha or the Natural Power of Kings*'de *[Patriark ya da Kralların Doğal İktidarı]*, işlendiği görülmektedir. Filmer'in kraliyet iktidarının ataerkil iktidardan türediğini öne süren kuramı, Bossuet tarafından *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte [Kutsal Kitabın Kendi Lafzından Gelen Siyaset]* (1709) adlı eserinde ve Ramsay tarafından *Essai philosophique sur le gouvernement civil'de [Sivil Yönetim Üzerine Felsefi Deneme]* (1719) yeniden ele alınacaktır. Bu yazarlara göre, insanlar özgür ve eşit doğmazlar; onları dünyaya getirenlere bağımlı olarak doğarlar. Ramsey, "her aile babası, şu halde, her türlü sözleş-

meden önce çocuklarını yönetme hakkına sahiptir" diye yazmaktadır (Dérathé, 1970, 184): siyasi yetke, *doğal* bir yetkedir.

Bu, açıkça, sivil toplumun hiç de birleşme kararı alan bireyler arasındaki bir sözleşmenin ürünü olmadığı anlamına gelmektedir. Başından beri babaların hâkim olduğu bir toplumsal düzen vardır. Bossuet, "kraliyet yetkesi ataerkildir ve özel niteliği de iyiliktir" diye yazmaktadır (*a.g.e.*, 185). Şunları da ekler: "Kralların, insan soyunun gerçek babası olan Tanrı'nın yerini tuttuğunu gördük... Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla, Kral ismi, bir baba ismidir" (*a.g.e.*, 185). Babaya bağlı iktidar kuramı, doğayı yansıtmaktan başka bir şey yapmadığına göre, mutlakiyetçiliği meşrulaştırmaya imkân vermektedir. Bu bakış açısını desteklemek için Filmer, *Yaradılışa* gönderme yapar: yazara göre baba yetkesi Âdem'le iletilmiştir ve o zamandan beri art arda gelen tüm monarkların arpalığı olmuştur. "Âdem, ailesinin babası, kralı ve beyiydi: başlangıçta bir oğul, bir teba ve bir köle arasında hiçbir fark yoktu." (Locke'tan alıntı, 1967, 52). Dolayısıyla bir babanın yetkesi ile bir hükümdarın yetkesi arasında hiçbir yapı farkı yoktur. Bunun sonucu olarak, kraliyet iktidarına her karşı çıkış özünde dışlanmış olmaktadır.

Anayasal monarşinin en ateşli savunucularından olan Locke'un Filmer'ın düşüncelerine şiddetle saldırması şaşırtıcı gelmeyecektir. "Sistemi önemli bir yer tutmuyor", diye yazar. "Aşağı yukarı şuna indirgenebilir: Her yönetim mutlak bir monarşidir; temelinde yatan da şudur: Hiçbir insan özgür doğmaz." Buna karşılık, Locke'a göre insanlar doğal olarak özgür ve eşit olduklarından, babaya itaatin bir aşamadan başka bir şey olmadığı açıktır. Dünyaya getirme olgusunun kendisi bile, insana soyu üzerinde herhangi bir yetke vermez. Babanın çocuklar üzerindeki yetkesi geçicidir ve yaşamlarına ve mallarına dek uzanmaz: yaşlarının küçüklüğü ve yetersizlikleri için bir deva olmaktan öteye gitmez. Çocuk yetişkinlik çağına geldiğinde,

babanın da iktidarı varlık nedenini kaybeder. Oğul ebeveynine saygı duymaya devam eder, ama artık onlara tâbi değildir. Ve Locke, "siyasal olan ve babaya bağlı olan bu iki iktidar o denli farklı ve ayrıdır" ki (1967, 113-114), hiçbir şekilde birbiriyle aynılaştırılamaz diye de belirtir.

Elbette, doğa durumundayken, nüfusun seyrek olduğu ve ailelerin birbirine çok uzak toprak parçalarında yaşadıkları bir çağda, yavaş yavaş "baba rolünden *evin* hükümdarı rolüne" geçilmiş olması mümkündür. O halde, "belli belirsiz bir dönüşümle doğal aile babalarının aynı zamanda da *siyasi monarklar* haline gelmiş olmaları" düşünülebilir. Locke, bu noktada, Filmer'ın kuramlarıyla mı buluşuyordu? Gerçekte bu ilkel ailelerde baba yetkesi, doğal bir veri olmak şöyle dursun, ilgililer arasındaki bir sözleşmenin sonucu gibi görünmektedir: "baba, iktidarı çocuklarının rızasına borçludur, yoksa baba olmasından kaynaklanan herhangi bir güce değil" (*a.g.e.*, 116). Bir kez daha, siyasal bir toplumun yükselişine geliyoruz. Söz konusu olan sessiz bir rıza da olsa, yetkenin devredilmesi "ailenin özgür ve iradi bir birlik" haline gelmiş olmasını içermektedir: başka bir deyişle kendi başına bir siyasal toplum olmasını. Böyle tasarlandığında, babanın iktidarı, ötekiler gibi bir yönetme biçimidir; ne daha az ne daha çok meşrudur.

Maine'in ilkel toplumların hukuku üzerine yazdığı bölüm, Locke ile Filmer arasındaki bu anlaşmazlık bağlamında okunması gerekir. Maine, varsayımlarını serimlemek için Kutsal Kitap'a gönderme yaparken esasen bu iki rakibe atıfta bulunmaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse, *Ancient Law*'un yazarı tarafından geliştirilen düşünceler büyük ölçüde siyasal iktidara ilişkin "ataerkil" kuramlarla buluşmaktadırlar. Buna şaşırmalı mıyız? Maine'in, sürekli olarak doğal hukuk kuramlarını yadsıma saplantısı içinde olduğunu unutmayalım. O halde, siyasal toplumların kökeni olarak sözleşme temasının, filozoflar tara-

fından ifade edilen anıtsal yanlışlardan biri olduğunun altını çizmiştir. Maine'in önerdiği şekliyle devletin yaratılışı, Locke'un ve Rousseau'nun tezlerine kıyasla bir gerileme gibi görülebilir. Doğa durumu kavramını eleştirirken, mutlakiyetçilerin eski heveslerine kaçınılmaz olarak geri gelecektir. Filozoflara yönelik hışmı, onların insan haklarını yüceltmeleri karşısında daha derin bir "ideolojik" antagonizmayı gizlemiyor mu? Maine'in savlandırmasının, özellikle de Rousseau'ya ve "89 ilkeleri"adını verdiği şeye yüklendiğinde, ikircikliklen uzak olmadığı besbellidir. Ona göre devrim dönemi, doğal hukukun karanlıkçılık *[obscurantisme;* halk yığınlarının bilgisiz kalmasını istemek, ç.n.] ve terörden başka bir şey üretemeyeceğini eylemde kanıtlamıştır. "Zamanlar kötüleştikçe doğal duruma ve hukuka başvurmak daha acil hale geliyordu" (1959, 76). Burada siyasal taraf-girlik ve eleştirel çözümleme iç içe geçmektedir.

Buradan kalkarak, Maine'in filozofların öğretilerinin ortaya çıkardığı devrimci aşırılığa duyduğu tiksintinin etkisiyle, bir Filmer'ın ya da bir Bossuet'nin Eski Rejim'e ait düşüncelerine döndüğü sonucunu mu çıkarmak gerekiyor? Bu, bize göre, tartışmanın asıl hedefine, yani tarihsel yöntemin hukuk alanına uygulanmasına, gereken önemi vermemek olurdu. Maine'in gerekçesi şöyle özetlenebilirdi: nasıl ki, Kutsal Kitap kaynakları, Voltaire'in yaptığı gibi bâtıl inançlarla mücadele adına yadsınamazlarsa, topluma ilişkin ataerkil bir yaratılış varsayımını da, monarşist kuramcılara cephane sağladığı gerekçesiyle bir yana atmak için hiçbir neden yoktur. Maine'in bu yaratılışı anlatma biçimi, yetkeyi değil de olduğu hali içinde aile grubunu vurgulamakta oluşundan ötürü örnek değerdedir. Çözümlemenin ilk düzleminde, iktidarın doğası değil, ama kurulu bir devletin söz konusu olup olmamasına göre, toprak ya da aileye bağlı, aidiyet grubu yer almaktadır. Maine'i ilgilendiren, doğal hukuk kuramcılarının iktidar ve meşruiyet terimleriyle akıl yürüttükleri

yerde, hukuksal sistemlerin hangi temeller üzerine kurulu olduklarını anlamak ve sınırlı sayıda karşılaştırma ölçütleri oluşturmaktır.

Bu koşullarda, *Ancient Law* yazarının genelde devletin kökeni konusunda ona atfedilenden çok daha kesin bir konum benimsemesi hiç de şaşırtıcı değildir. Durkheim böylece, Maine ve Fustel de Coulanges'ın tezlerini birbirine yaklaştırırken, bu iki tarihçi için "siyasal denen toplumların büyümüş ailelerden başka birşey olmadığını" belirtir (1969, 83). Suçlanan metinlere başvurulacak olursa, aile ve devlet arasında devamlılık öngören hiçbir çözüm bulunmadığı ortaya çıkar. Tarih böylece *uruk [gens]*, ev ve kabileden geçerek birinden ötekine ulaştıran ardışık gelişmelerle işaretlenmiş olacaktır. Bununla birlikte Maine, devletin ortaya çıkarılış sürecini daha ayrıntılı bir biçimde betimlerken, yeniden kurgulayabildiği şekliyle olguları, arkaik halkların bunlardan çıkardıkları temsiliyetten ayırmaya özen gösterir. Aynı cemaatin üyeleri arasında ve daha büyük ölçekte de aynı siyasal toplumun yurttaşları arasında soya bağlı ortak bir köken düşüncesi yaygın bir inanıştır; ama tarihsel veriler, bu kavrayışın yanlışlığını göstermektedirler. Roma'da olduğu gibi Teutonlar'da ya da Keltler'de, her yerde, ayrı ve hattâ bazen çok uzak gruplar arasında bir karışım keşfedilir.

Maine, Roma toplumunda evlat edinme pratiğinin öneminin altını çizer. Bu örnekte devletin doğal bir kökeni olduğu inancının akrabalık grupları arasında gerçekleştirilen dalavereleri ne ölçüde gizlediği gözlenmektedir. Burada dikkatimizi çekmesi gereken şey, çok arkaik bir dönemde aile ilişkilerini sürdürmeye ve geliştirmeye yardım eden "yasal kurguların" devreye sokulmasıdır. Her şey, sanki bireylerin birlikte yaşamak için ortak soyağacı bağları göstermeye ihtiyaçları varmış gibi cereyan etmektedir. "Yeni gelenler kendilerini, gelip eklenmiş bulundukları halklarla aynı soykütüğünden gelmiş gibi göstermek zo-

rundaydılar" (1959, 108). Olgular ile değerler arasındaki bu düzlem farklılığından, Maine'in çıkardığı sonuç, bütün toplumların ortak bir soya dayanmaktan uzak oldukları, ama varlıklarını uyumlu bir biçimde sürdürebilmek için bu inanca ihtiyaç duyduklarıdır. Yine de arkaik gruplanmaların "bir ebeveynler birliği ilkesi ya da modeli" üzerine örgütlendikleri doğrudur. Eğer işler bir evrim geçirdi ise, bu, cemaatlerin belli bir dönemde kendi içlerine kapanmış olmaları yüzündendir. Bunlar böylece ayni kökenlerden geldiklerini ilan edemeyecek gruplarla çevrelenmiş aristokrasiler haline geldiler. Bu ayrışık gruplar arasındaki tek birleştirici özellik olarak toprak bitişikliliği ilkesi, böylece ortaya çıktı.

İşte, akrabalık ve kanbağı göndermeleriyle örgütlenmiş bir toplumdan, bugün bildiğimiz ülkesel *[territorial]* devlet tipine geçiş sorununu bir parça aydınlatan şey. Her türlü şıkta, Maine, ona göre, insanlığın tanıdığı iki büyük evre arasındaki geçişin kabul edilebilir bir açıklamasını sunmaya imkân verecek bir varsayım önermekte tereddüt etmez. Bu geçiş, sözleşmesiz, yani siyasal bağın varolmadığı bir doğal önvarsayımın olmadığı bir geçiştir. *Ancient Law* yazarına göre, kan bağı modeli siyasal ilişkiyi biçimlendirmekte ve ona iki yönlü bir nitelik kazandırmaktadır. Nitekim aynı statüde yer alan ebeveynler arasındaki bir karşılıklılık ilişkisi olarak yataylamasına düşünülebilir; eşzamanlı olarak da, grubun üyelerini ve onların çocuklarını dikkate aldığında, kendini dikey bir ilişki olarak gösterir: karşılıklılık ilkesine yetke ilkesi eşlik etmektedir. Hint-Avrupa kaynakları, bu tür toplumların işleyişine ilişkin tanıklıklar yönünden zengindirler. Bundan başka, çağdaş Hindistan da, Kalküta Üniversitesi'nin rektör yardımcısı olarak bu ülkede daha sonra uzun süre kalacak olan Maine'e kuramlarının canlı bir örneğini sunmaktadır. Maine, daha geç tarihli bir kitabında, Hint ailesi, "arkaik biçimli tarım toplumlarında çok sık gözlenen, ama şunu da ek-

leyeyim ki, genelde onca yanlış anlaşılan, mülkiyet hakkının o ortak hazzının kusursuz haldeki örneğini sunmaktadır" diye yazacak, aynı şekilde Rusya'daki köy cemaatlerine (1880, 99) ve Fransa'da, Nièvre vilayetinde, Dupin'in betimlediği kardeşlikler [frérêches ; Fransa'nın güneyinde XIV. Yüzyıldan Eksi Rejim'in sonuna dek görülen, sözleşmeyle oluş-turulan bir tür geniş aile. ç.n.], "sessiz" cemaatler gibi [yazılı bir belge olmadan kurulan, toprağı birlikte işleyip ürünü ortaklaşa kullanan aile toplulukları. ç.n.], Avrupa'daki bazı kalıntılara değinecektir.

Modern toplumlar, karşılıklılığın ve ataerkil yetkenin sunduğu modelin karşısına bambaşka bir siyasal bağ kavrayışı çıkarmaktadırlar. Temel birim artık aile değil, *bireydir*. Karşılıklılık ilkesi üzerine kurulu bir ilişkiler bütünü, yerini sözleşmenin pratiğine bırakmaktadır. Aile düzeninin egemen olduğu yerde, kişi kimliğini grup içindeki konumundan almaktadır. Tam anlamıyla "içeri alınmış"tır ve edimlerinin ufku ona atfedilen statüyle sınırlıdır. Kadın, köle, büyük, küçük, her insan, toplumdaki yerini belirleyen bir statünün *(status)* taşıyıcısıdır. Modern dünyadaki büyük yenilik, arkaik toplumlarda geçerli olan statü bağının yerini sözleşme bağının almasıdır. Maine'in ünlü olmuş bir formülünün özetlediği gibi: "günümüze dek toplumların ilerlemeci devinimi, *statüden sözleşmeye giden* bir devinim olmuştur"*(a.g.e.,* 141). *Ancient Law*'un yazarı, XIX. yüzyılın ikinci yarısının karakteristik bir temasını kendi tarzında geliştirmektedir: Tocqueville gibi, Batı'nın gelişmiş ülkelerinde bireyciliğin zaferini gözler önüne sermektedir. Ancak bu durum, sözleşme ilişkisinin kendini dayattığı aynı toplumlarda, kan bağını eksen almış eski cemaat biçimlerinin kalıntılarının bulunması olgusuyla çelişmemektedir.

Tarihsel yöntem, söz konusu olan geleneklere göre, statüden sözleşmeye geçişin daha az ya da daha çok karmaşık olabileceğini göstermektedir. "İlerleme yavaş ya da hızlı olabilir ve dik-

katli bir inceleme sayesinde eski örgütlenme biçiminin algılanabildiği, neredeyse duraklama halinde olan toplumlar da vardır" (*a.g.e.*, 140). Tarihsel yöntemin bir başka katkısı, siyaset felsefesini kesinlikle reddetmeye imkân vermesidir. Nitekim doğa durumu kavramı, yalıtılmış bireyin her tür toplumun öncesinde varolduğu mitsel bir kökene gönderme yapmaktadır. İnsanın ve hemcinslerinin açıkça belli kuralların olmadığı durumlarda bir arada yaşamalarının getirebileceği her türden olumsuzlukları önlemek için, bireyler özgürce rıza gösterdikleri bir sözleşme temelinde bir araya gelmişlerdir. Sivil toplum böyle doğmuş olmalıdır. Bu kuramın basit ifadesinin bile hukukçumuzu nasıl rahatsız etmiş olabileceği görülüyor. Ona göre, birey ve sözleşme kategorileri yakın bir zamanda ve uzun bir evrimin sonucunda üretildiğinden, insanlığın başlangıçtaki halini nitelendirmek için kullanılamazlar. Ayrıca bu kuramların döngüsel nitelikleriyle oyun dışı kaldıklarını da belirtmek gerekmektedir: modern devletin yüzeye çıkışını kavramak için, onu niteleyen kategori ve pratiklerin o daha şekillenmeden esasen işbaşında oldukları varsayılır. Doğal hukuk kuramcılarını yanlış yola saptıran "sözleşmenin hayaleti"dir.

## Siyasal Bağ

Bu kanıtlama sonunda, Maine, öncüllerinin felsefi inşalarına nihai bir darbe indirmiş olmakla böbürlenebilir. İlkel toplumlar karşısında tarihsel ve etnolojik bir yaklaşımın gerekliliğini akılda temellendirmiştir. Onu haklı olarak siyasal antropolojinin büyük atası gibi düşünmek mümkündür. İlkin, kendini karşılaştırmalı bir hukukbilim sistemleri tarihi gibi sunan *Ancient Law*'un izlediği yol, kaçınılmaz bir denge unsuru olarak bir siyasal bağ kuramını da içermektedir. Bu kuram, doğal hukukun eleştirisine dayanır. Ama yalnızca olumsuz olmadığı gibi, ülke

ve akrabalık, birey ve aile, statü ve sözleşme arasında üçlü bir zıtlığı da gün ışığına çıkarmıştır. Siyasal sistemlerin karşılaştırmalı bir çözümlemesi, bu uyuşmaz terimler dizisinden yola çıkılarak mümkün olmuştur. İkinci olarak, Maine'i harekete geçiren ve arkaizmle modernliği karşı karşıya getiren temel farklılığı bireşimsel bir biçimde ortaya koyma kaygısı, antropolojinin daha sonraki gelişmelerinde görülecek olan belli bir yaklaşım tarzının habercisidir. Girişimi, hedef olduğu eleştiriler ne olursa olsunlar, siyaset olgusunda yeni bir yaklaşımı devreye sokmuştur.

*Ancient Law*'u okumak, işte bu yüzden bugün hâlâ bizler için anlamla yüklüdür. Burada bizi ilgilendiren soruna, antropoloji ile felsefe arasındaki ilişkilere bakacak olursak, Maine'in eserinin filozoflarla sürekli bir diyalog halinde inşa edildiği açıktır. Tartışma, esas olarak siyasal bağın doğası üzerine yoğunlaşmaktadır. Siyasal toplumların kökeninin yorumlanışı konusunda derinlemesine bir şekilde ayrışan iki anlayışı karşı karşıya getirmektedir. Öncelikle söz konusu olan, Maine'in kendi yaklaşımı ile filozoflarınki arasında varolan uçurumun altını çizerek vurguladığı gibi, yöntemler arasındaki bir zıtlık mıdır? Filozoflar, hukuksal sistemlerin doğal bir temeli olduğu düşüncesine ayrıcalık tanıyarak spekülasyona kaymış ve kesinlikle tarihdışı bir araştırma kipini göklere çıkarmış oluyorlardı. Hukukçumuzun öncelikli rakibi Rousseau'nun metinleri okunduğunda, bu eleştirinin iyi bir temele dayanıp dayanmadığı sorulabilir. Cenevreli filozofun bizzat kendisi, eşitsizliklerin kaynağını gösterme tarzını "tarih" olarak nitelendirmekte tereddüt etmemektedir. Burada sıradan bir üslupsal yaklaşım söz konusu değildir. *İkinci Konuşma'nın [İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma,* ç.n.] doğa durumuna ayrılmış sayfalarına bakıldığında, doğa durumundaki insanın konumlanışının nasıl bir dikkatle betimlendiği görülebilir. Esasen ilkelleri

gerçek bir şekilde betimleme konusundaki yetersizliklerinden ötürü filozofları ilk eleştiren Rousseau olmuştur: "Yaban insandan bahsediyorlar, ama uygar insanı tasvir ediyorlardı" (1985, 49). Rousseau'nun, insanlığın ilk zamanlarını tanımlamak için gezi notlarında yer alan gözlemlerden esinlendiği elbette doğruysa da, önemli olan bu değildir. Onun, kusursuzluk ve merhamet gibi kavramları devreye sokan doğa durumundaki insan anlayışının, doğrulanabilir verilerden çok soyut bir akıl yürütme üzerine kurulu olduğunu yadsımak mümkün değildir. R. Derathé'nin gösterdiği gibi, Rousseau'nun geliştirdiği şekliyle doğa durumundaki insan kuramı, *Konuşma*'nın yazarının az çok açık bir şekilde eleştirdiği ve kullandığı öğretilerin bütünü göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz.

O halde kendi öncellerine karşı formülleştirdiği şu yargıyı ona da uygulamak zorunda mıyız: "toplumun temellerini incelemiş olan filozofların hepsi de doğa durumuna dek uzanma gerekliliğini hissetmişler ama hiçbiri bunu başaramamıştır" (1985, 48). Rousseaucu spekülasyonlar ilk bakışta klasik şemadan hiçbir şekilde ayrılmamaktadırlar. Ve bununla birlikte, Rousseau'nun düşüncesi, belirgin bir noktada çağının siyasetle uğraşan filozofları arasında geçerli olan tezlerden ayrılmaktadır. Gerçekten de, her türlü toplumsallaşmadan, doğa durumundan bile önce olan, saf bir doğa halinin bulunduğunu söylemektedir. Bu yalnızlık halinde, yabanıl insan aylak olarak yaşamak ve öyle kalmaktan başka bir şey istemez. "Arzuları, bedensel ihtiyaçlarından öteye gitmemektedir" (*a.g.e.*, 63). Böyle bir durumda ne savaş ne de rekabet düşünülebilir şeylerdir: Rousseau'ya göre Hobbesçu kuramın ta bağrında yer alan öz sevgi henüz ortada yoktur; Locke'ta doğa durumunu niteleyen mülkiyet henüz kendini göstermemiştir. Léo Strauss'un doğal hukuk hakkındaki kitabında belirttiği gibi: "doğal insan, toplum-öncesi olduğundan makul-öncesidir" (1954, 279).

Daha önceki öğretilere kıyasla *Konuşma*'nın büyük yeniliği burada yatmaktadır. Gerçekten de, doğa durumundan uygar topluma geçiş devreye girmezden çok önce, doğal insan esasen bir dizi dönüşüm yaşamıştır. Bunlar, insanları birbirine yaklaştıran "rastlantılar" (adaların oluşumu, yanardağların püskürmesi) sonucu olmuştur. İnsan, bu yeni konumlanışa alışabilmek için icatlar yapmak zorunda kalmıştır. Aklı aşamalı olarak gelişmiş ve aynı zamanda da türdeşler arasında, dayatılmış ama düzenlenmemiş bir çatışmaya özgü güçlükler belirmiştir. Bir toplum olmayan ve Hobbes'un en karanlık yanlarını tanımladığı bir toplum: toplum sözleşmesini önceleyen "evrilmiş" doğa durumu işte böyledir. O halde doğa durumunun da pekâlâ bir *tarihi* vardır ve bu çift anlam taşımaktadır: insan-öncesi bir varlığın, bugün kendimizde bulduğumuz akıllı ve öz sevgiyle donanmış bir insana evrimi olarak, ama aynı zamanda da "rastlantılar", bir dış rastlantılar bütünü, bu evrimin kaynağında yer aldığı için. İnsanın kendisi, "yetkinleşebilirliği" nedeniyle bir bakıma tarihe yatkındır. Onu, bu "neredeyse sınırsız... yetenek", bu "çok özgül nitelik" hayvandan ayırmakta ve ona, aşamalı olarak akıllı varlık statüsüne ulaşma imkânı vermektedir.

O halde Maine'in, kendi yöntemini Rousseau ve öncellerinin idealizmi karşısına yerleştirirken söylediklerinde bazı yetersizlikler bulunmaktadır. Aslında bu eleştiri, siyasal toplumların kökeni sorununu ortaya koyuş tarzındaki bir anlaşmazlığı -ya da, ileride göreceğimiz gibi, daha temel bir *farkı*- maskelemektedir. Doğal hukuk kuramcıları, doğa durumu ile medeni toplum arasında hiçbir ortak ölçüt bulunmadığı düşüncesinden hareket ederler. Doğal insanın ilkel bir ekonominin ve "üretken" bireyler arasındaki mübadelelerin geliştiği bir evrende esasen mülk sahibi olduğunu düşünen Locke'ta bile, siyasal bağın ortaya çıkışı kurucu bir edimi, birleşmek üzere anlaşan özgür öznelerin bir kararını içerir. Maine'in bakış açısı böyle değildir: o,

birleşmenin ilkel toplumların belirleyici özelliklerinden biri olduğunu kanıtlarıyla göstermeye girişir. Grup, bireyden önce varolur ve ona yerini biçer. Ama farklılaşmamış soy gruplarının varlığını öne süren Morgan ve Bachofen gibi çağdaş düşünürlerden farklı olarak, Maine'in gördüğü temel birim, örgütlenmiş ve hiyerarşiye sokulmuş ataerkil ailedir. Bu, doğanın toplumsal olduğunu, toplumun doğal olduğunu ve dolayısıyla da yetkenin doğayla aynı tözden olduğunu söylemektir.

Kendi hesaplarına filozoflar, bu ifadelerin her birine bir soru işareti koymuşlardır. Bu konudaki görüş açıları birbirinden çok farklıdır. Öyle ki, Maine'in eleştirilerinin gerçekten bir erime sahip olup olmadıkları, klasik siyaset felsefesinin topyekûn sorunsalını kavrayıp kavramadıkları sorulabilir. Her şey, sanki *Ancient Law*'un itirazları, yazarına, elbette temel nitelik taşıyan, ama ille de hasımları tarafından sorulmuş olmaları gerekmeyen sorulara verdiği kendi cevaplarını değerlendirme olanağını sunuyormuşçasına cereyan etmektedir. Bir örnek: Maine, doğa durumunun bir dizi anlaşılmazlık üreten zihinsel bir inşa, bir kurgu olduğunu belirtmektedir. Ama öncellerinin, her biri kendi tarzında olmak üzere, bu kurguya neden başvurduklarını asla kendine sormamaktadır. Aslında onların, tahminlerinin geçerliği konusunda kendilerini kandırmadıklarını görmek için eserlerini açıp bakmak yeterlidir. O halde neredeyse takıntılı bir biçimde doğa durumuna ve sözleşmeye yapılan bu sürekli göndermenin başka bir nedeni vardır. Doğal hukuk kuramcıları bu kavramlara başvuruyorlarsa, bunun nedeni, Léo Strauss tarafından şu şekilde özetlenen bir soruna evrensel bir çözüm aradıklarındandır: *"hic et nunc [burada ve hemen]* adil olan toplumsal düzen nedir?" Felsefi gelenek, başta Aristoteles olmak üzere, şimdiye dek mümkün olan en iyi rejim sorusunu soragelmişken, doğal hukuk ekolü meşru hükümetin doğasını ve temellerini sorgular: "siyasal kuram, klasiklerde, devlet adamının ken-

diliğinden bilgeliğiyle desteklenmeye ihtiyaç gösterirken, yeni kuram tipi, başat sorunu, yani hangi düzenin *hic et nunc* adil olduğunu derhal çözer. Belirleyici noktada siyasal kuramdan ayrı bir yönetim sanatına *[statesmanship]* ihtiyaç yoktur" (1954, 205-206).

Siyaset felsefesi bu haliyle düşünüldüğünde, yalnızca kuramsal bir soruya cevap vermekle kalmaz; tam anlamıyla pratik bir kaygıya da son verir: doğal hukuk, yalnızca Şark'ta değil hemen her yerde hüküm süren despotizmlere karşı etkili bir silah haline gelir. Akıl adına iktidarların haklılığını sorgulamaya imkân verir. Bu açıdan, bundan böyle meşru yetke sorunsalı sahneyi işgal etmektedir. Egemenlik gibi bir kavramın ısrarlı mevcudiyeti ve Hobbes gibi bir filozofun Temsil'i siyasal düzenin kurucu anı olarak düşünme çabası buradan kaynaklanmaktadır. Léo Strauss, "Hobbes tarafından gerçekleştirilen dönüşümün sonucunu tek başına sonuçlandıran bir terim vardır" diye yazmaktadır. "Bu terim iktidardır. İktidar, ilk kez Hobbes'un kuramında adlı adınca merkezî bir tema halini alır" (1954, 208). İşte sorunumuzun düğümü tam da bu noktadadır: Maine'in doğal hukuk konusundaki gerekçeleri harfiyen ele alınacak olursa, *iktidar* sorunu da bizim için görünmez olarak kalır. Çünkü İngiliz hukukçu için bu sorun kesinlikle yoktur. Hukuku tarihsel bir nesne olarak ele aldığından, filozofların hukuka ilişkin o çok özel yaklaşımlarına kayıtsız kalmaktan başka bir şey yapamaz. Filozoflara göre hukuk, doğal olarak, yani akılcılığın saf bir ürünü olarak, iktidarın meşruiyetinin temel ölçüsü durumundadır. Siyasetçi, hukuksal olana yaslanır: dahası, ondan beslenir. Bu koşullarda hukuka ilişkin sorgulama, siyasal toplumun evrensel bir paradigmasının baştan sona soyut olarak hazırlanmasına katkıda bulunmaktadır.

Elbette ki, *Ancient Law*'un yazarında böyle birşey yoktur. O, içtihadları tarihin süzgecinden geçirir. Burada geçerli olan ilke,

hukuksal sistemlerin çoğulluğudur. Yani Maine'in tasarısı, akıldan kaynaklanan evrensel bir hukukun varolmadığını önvarsaymaktadır. Onun düşünceleri ile filozoflarınki arasındaki uzaklık şöyle özetlenebilir: filozoflar açısından akılcı bir yargılama yetkisinin birliği doğal ve evrensel bir veridir; oysaki, onlarla çelişen Maine, hukukların çoğulluğu ve tarihselliğini aksiyom olarak kabul etmektedir. Üstelik Hobbes'tan Rousseau'ya, siyasal bağın oluşumunun sorunsal olarak ortaya konulmasında uzlaşılmışken, Maine, tam tersine, bu bağı insanlığın bizatihi başlangıcına kadar götürülebilecek bir veri gibi kabul eder. Özetlersek, filozoflar için, doğal olan hukuktur, siyaset yapay bir inşadır; Maine içinse ilk veri siyasettir, hukuk insan gruplarının türev bir ürünüdür. Karşıtlık oldukça büyüktür ve Maine'in insanlık tarafından aşılmış iki hal arasındaki bir süreksizlik düşüncesini korumuş olması dayanak gösterilerek küçültülmeye çalışılamaz. Tersine, onun düşüncesinde, *gens*'in siyasal bir mikrokozmos olarak ele alınabileceği açıktır; *gens*, katıksız haliyle yönetimin özünü oluşturur.

## Antropoloji ve Felsefe: "Büyük Paylaşma"

Antropologlar, Maine'i kendi disiplinlerinin "kurucu baba"sı olarak nitelemekte tereddüt etmezken, genelde "statü" ve "sözleşme" arasındaki ayrımı dikkate alır, filozoflarla girişilen ve sonunda bu dikotomiyi ortaya çıkaran tartışmayı hesaba katmazlar. Filozofların doğa durumunu, devletten önceki hali modern bireyciliğin renkleriyle resmettiklerini ve daha en baştan, bir sözleşmeciliğin varlığını önvarsaydıklarını söyleyen kanıtın, yine de muazzam bir yansıması olmuştur. Felsefede etnomerkezciliğin en kuşkulu izleri keşfedilmiyor muydu? Bu basit saptama, siyasal toplumun ortaya çıkış koşulları hakkında her tür spekülatif düşünümü safdışı etmeye yetiyordu. Kaldı ki, Maine

de felsefe eleştirisini formülleştirirken soruna eşzamanlı olarak bir çözüm sunuyordu: statüye dayalı bir aşamalı-düzenden sözleşmeye dayalı bir ilişkiye geçiş, ilkel evren ile toplumlarımız arasındaki tözel farkı silmeksizin, modern devletin ortaya çıkışını anlamaya imkân veriyordu.

Ötekiler ve biz arasındaki bir "büyük paylaşma" düşüncesi böylece doğmuş ve yayılmıştır. Kullanılan nitelendirmelerin keyfince, vahşi, ilkel, geleneksel olan toplumlar, alabildiğine açık olan "devletsiz" kategorisi içinde sıralanıyorlardı. Bu bağlamı yeniden oluşturmak suretiyle, bundan böyle antropologların yaklaşımını filozoflarınkinden ayıracak ve hattâ uzaklaştıracak olan şeyin ne olduğu daha iyi görülmektedir. Filozoflar için ilkel üzerindeki düşünüm, ancak devleti, sivil toplumu düşünmek bağlamında anlamlıdır. Antropolojik yaklaşım tersine işler: devletten önceki toplumu nesne olarak alır. Bu özünde tarihsel bir girişimdir, çünkü her ne kadar canlı ilkellerle karşılaşırsa da, söz konusu olan insanlığın evriminin daha önceki bir evresini yeniden kurmaya girişmektir. Devletin doğasını aydınlatmak için bir doğal durum kavramı oluşturan filozoflar gibi, antropologlar da, "devletsiz"e ilişkin çözümlemelerinde devlet üzerine bir bakış açısı ortaya koyarlar. Maine, bu tarihsel girişimi başlatarak, klasik siyaset felsefesinin spekülatif niteliğine yüklenir. Rakibi Rousseau'nun yaptığı gibi, "tüm olguları devre dışı bırakma" düşüncesi onun çok uzağındadır. Dolayısıyla siyasal antropoloji, soruşturmaları çoğaltacak, titizlikle bizim uygarlığımızın dışında geçerli olan yönetim biçimleriyle ilgili tanıklıkları ve verileri toplayacaktır.

Pozitivist de olsa, tasarı bütün verimliliğini, Maine'in ölümünden çok sonra, Malinowski, Radcliffe-Brown ve tilmizleriyle birlikte saha etnolojisinin tüm hızını kazanmasıyla gösterecektir. Bu arada, bizzat Maine'in, filozoflara mal ettiği "özcü" bakışa karşı "tarihselci" bir hukuk ve siyaset kavrayışını olum-

lamak için, ikircikliklerden azade olmayan bir soyutlama işlemine girişmek mecburiyetinde kalmış olduğu da açıktır. Arkaik toplumu düşünmek için bir devlet kavramı edinmek gerektiği doğruysa da, statünün çağı ile sözleşmenin çağı arasındaki karşıtlıkla birlikte "kurucu" bir dikotomiyi buyur etmek, klasik kuramcılara yöneltilen eleştiriye muhatap olmayacak mıdır? Maine'in buna cevabı, hiç şüphesiz, burada tarihsel ve ampirik verilerden kalkarak üretilmiş bir çıkarsamanın söz konusu olduğu yolunda olurdu. Ama bu kanıt, tek başlarına tüm insanlık tarihini kuşatan iki toplumsal biçimi birbirinden ayıran bir kıstasın konumunu meşrulaştırmaya tek başına yeter mi? Siyasal antropolojinin daha sonraki gelişmeleri içinde ortaya çıkacak olan soru esasında budur. Maine tarafından yerleştirilen "büyük paylaşma" doğal durum ile toplumsal durum arasındaki geleneksel karşıtlıktan ne daha fazla ne de daha az felsefidir. Burada daha çok, medeni durumun yüzeye çıkışı sorununa seçenek oluşturan bir konumu görmek gerekmektedir. Onu bu bağlamda ele almayı kabul edersek, daha eski kuramsal katmanlar dışında - ataerkil iktidar kuramı bunlardan biridir- ama aynı zamanda da, bu yaklaşımın yeni ve bulgusal öğeleri dışında, terk etmek eğiliminde olduğu bazı sorunları ortaya çıkarma zahmetine değecektir.

Felsefeyle kopuş içinde ortaya çıkan bir tasarının, bu yeniden ve "felsefi" değerlendirilmesindeki amacı daha iyi anlamak için, yazarların çoğunun ilkel toplumlardaki siyasi işleyişi düşünmek amacıyla Maine'in getirdiği dikotomilere başvurduklarının altını çizmek gerekir. Bu konuda, Marcel Mauss'un ders notlarının toplandığı *Manuel d'Etnographie [Etnografya Ders kitabı]* anılabilir: "Sözleşmeyi ilgilendiren soruların temelinde, H. Sumner Maine'in, Durkheim'ın da benimsediği sözleşme kuramını buluruz: bizden önceki toplumlar, sözleşme tohumlarını tarafların uzlaşmasında değil, medeni durumlarında bulduğu-

muz; sözleşmede yalnızca şeylerin ve hizmetlerin değil, tarafların medeni, siyasi ve ailevi statüsünün yer aldığı toplumlardır: sözleşmeler iradeye dayalı olarak değil niteliğe dayalı olarak gerçekleşir, bir potlaça [potlasch: ilkel/geleneksek toplumlarda karşılık beklenerek düzenlenen ve karşılık verilmesi gereken şölen ya da gönderilen armağan, ç.n.] karşılık vermeyen birey, utancın ağırlığı altında ezilir ve soyluluğunu kaybeder. Yalnız bizim toplumumuzda, sözleşme yapılırken sözleşmeyi yapanın nitelikleri dikkate alınmaz, yalnızca sözleşmenin hükümlerine uyması beklenir" (1967, 183-184). Maine'e yapılan gönderme Evans-Pritchard ve Fortes'in, toprağa dayalı örgütlenme ile soya dayalı örgütlenme arasındaki karşıtlığı yeniden ele aldıkları *Systèmes Politiques Africains'de [Afrika'nın Siyasal Sistemleri]* de vardır. Daha yakınlarda, Balandier de "bu çifte ayırımın (bir yanda statü ile sözleşme arasında, öte yanda akrabalık ile toprak bitişikliliği arasındaki ayırım) hâlâ sürmekte olan bir tartışmanın kökeninde" olduğuna işaret etmektedir (1969, 13).

Maine'in çok farklı yazarlar tarafından, tartışılmaz bir katkının sahibi olarak yüceltilmesi bize anlamlı görünüyor. Bu yazarın tarihsel çözümlemeleri hızla eskimişse de dile getirdiği paradigma için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu, modern toplumların bireyci niteliğini, kolektif bağların ağırlığının hüküm sürdüğü arkaik toplumların karşısına koyan tek yazar olmasından değildir; M. Harris'in belirttiği gibi, "bu düşünce zaten dönemin havasında vardı" (19, 192); kanıt olarak F. Tönnies'in, feodal dünya ile modern kapitalizmi çok benzer terimlerle karşı karşıya getirdiği *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Cemaat ve Cemiyet] gösterilebilir. Ama aynı zamanda, Tocqueville'in *Eski Rejim*'ine ve öteki uçta da Amerikan demokrasisinde bireyciliğin gelişimiyle ilgili çözümlemelerine de değinilebilir. Burada yakınsamalardan da fazla bir şeyler vardır: aslında bu yazarların ortak noktası, toplumların oluşum süreçlerine, aynı anda

hem ileriye hem de geriye dönük bir bakışı yansıtmalarıdır. Onlara göre modern dünya çift yönlü bir özellik sunmaktadır: önce gelişmiş devletlerin varlığı, ama daha çok da, uygar toplumun sözleşmeye dayalı evreninde bireyin gelişmesi. Maine'in araştırmalarına rehberlik eden, bu son saptamadır. Bir doğal durumun varolduğunu varsaymak bireyciliğin arkaik toplumlarda esasen varolduğunu kabul etmekle eşdeğerdir. Klasik filozofların tüm yaklaşımlarında birey ilk öğe olarak ortaya konur: siyasal olan, daha sonraki bir inşanın konusudur. Maine'in tarihselci felsefesi, bunun tersine, bireyciliğin daha önceki siyasal ve toplumsal bağlardan türeyen bir inşa olduğunu ortaya koymaktadır.

Başka bir deyişle, filozofların radikal bir süreksizliğin (siyasal toplumla doğal durum arasında) varlığını belirledikleri yerde Maine, siyasal bağın orada esasen mevcut olduğunu olumlamaktan vazgeçmez. Elbette mevcuttur, ama Engels'in biraz daha geç bir tarihte "eski pagan *[gentilices]* bağlar" adını verdiği şeyin tamamen hâkimiyeti altında bulunan bir evrende ezilmiş ve karışmış şekilde mevcuttur. Bu noktadan sonra, ilkel toplumların *siyasal kuruluşu,* araştırmacı için ilginçliğini kaybeder. Bu koşullarda, yerel bitişiklik bağının akrabalık ilişkilerinin yerini almasının gerçek bir devrim olarak görülmesi anlaşılır bir şey olmaktadır. Böylece, özerk ve bağımsız bir bireyler kalabalığının karşısında, bundan böyle özerk bir siyasal yapının, devletin yerleştirilmesiyle birlikte ciddi şeyler başlar. Maine'in statüye dayalı toplumlar ile sözleşmeye dayalı toplumlar arasında ortaya koyduğu süreksizlik, bir bakıma, siyaset felsefesinde geçerli olandan çok daha radikal bir kesintidir. Siyaset felsefesi doğal durumdan uygar duruma geçişi *açıklamayı* üstlenir; Maine, modern siyasal örgütlenmeyi başlatan alt üst oluşun önemine *dikkat çekmekle* yetinir. Başka bir yola başvurmaksızın, bir süreksizliğin yerine bir başkasının konmasında, bir ölçüde, kuramsal bir

elçabukluğu yok mudur? Her şey, sanki Maine devlet sorunundan kaçamadığı için, yaklaşımının sonunda onunla tekrar karşılaşmış gibi cereyan etmektedir.

Oysa burada kendimizi gerçek bir paradoks karşısında buluruz: filozoflar, uygar toplumun ilkesinde bir kesintiyi buyur etmekle, kendilerine, siyaseti evrenselliği içinde anlayabilecekleri araçlar sağlamaya çalışıyorlardı. Toplum sözleşmesi tematiği, onu savunanlara göre, siyasal sürecin birliği düşüncesini üstlenme olabilirliğini sunuyordu. Bu sürecin ampirik biçimleri ("siyasal rejimler") sorunu, Léo Strauss'un göstermiş olduğu gibi, ikincil hale geliyordu. Antropolojinin öncüsü olan Maine'de ise, hareket noktasında kopuş yoktur, çünkü siyaset, daha önce gördüğümüz gibi, ilksel bir veridir. Bu öncüllerden yola çıktığı halde, yine de, siyasal sürecin iki hali arasında gerçek bir doğal farkı yerleştirmekten ibaret olan tersine bir sonuca ulaşır. Antropolojik geleneğin sahiplendiği temel süreksizlik budur: Maine, "iki vitesli" siyaset düşüncesini başlatmaktadır; buna göre, temel bir farklılık arkaizm ile modernliği, ya da daha modern bir formülleştirmeyle, holist toplumlar ile bireyci toplumları (bkz. Dumont, 1983) birbirinden ayırmaktadır. İşte antropoloji - biz ve onlar arasındaki- bu kesikliliği üstlenmek zorunda kalacaktır.

Siyasal antropoloji, kaynağını doğal hukukun felsefi paradigmasının eleştirisinde bulmaktadır. Ama vargücüyle kökensel bir siyasal bağın varlığını ortaya çıkarmaya çabalayan bu eleştiri, yine de devletin büyüsünün etkisi altındadır.

## Sözleşmeye Dönüş mü?

Devletli toplumlar, devletsiz toplumlar: bu ayrım, kendini dayatırken, Hobbes'un, Locke'un ve Rousseau'nun ortaya koydukları şekliyle felsefi antropolojinin bozgununu da açıkça gös-

termektedir. Maine'in devreye soktuğu karşıtlığı Morgan *Ancient Society'de* sahiplenirken, her ne kadar okurları için insanın eviriminin büyük evrelerini ortaya koyma kaygısı taşısa da, görünürde aynı işin bir uzantısından başka bir şey yapmıyordu. Oysa, ileride göreceğimiz gibi, Maine'in öğrettiği evrimciliğin, ne denli ilkel olursa olsun kökensel bir siyasal örgütlenmenin varlığını önvarsaymayı yasaklaması ölçüsünde, siyasetin Morganvari kavramlaştırılması, aslında Maine'in başlıca düşüncelerinden birinin karşı yönünde gitmektedir. Antropologların daha sonraki yıllarda ortaya attıkları eleştirilerini, Maine'e ve kalıcılığına kıyasla özgünlüğünü öncel bir doğa durumu, yani ilkel komünizm varsayımında bulan Morgan'ın eserinde odaklandırmış olmaları bir tesadüf değilidir.

Morgan'ın önerdiği tablo, açıklığı ve içerdiği bilgi yüküyle çarpıcıdır. Sayısız okumaların, ama aynı zamanda Kızılderili topluluklarında yıllar boyu sürdürdüğü doğrudan görüşmelerin, ya da dünyanın dört bir yanına dağılmış bilgi kaynaklarının cevapladığı son derece ayrıntılı soru kağıtlarının sağladığı etkileyici bilgi birikimi, inceltilmiş bir sentez sanatıyla birleşir. *Ancient Society'nin* her parçası eksiksiz bir tarihsel determinizmle damgalanmıştır. Bu durum, Marx ve Engels'in neden Morgan'ın eserine tutkun olduklarını ve bu eserin neden daha sonra tarihi maddecilik için gerçek bir başucu kaynağı haline geldiğini açıklamaktadır. Böylece, devletin yaratılışı hakkındaki çok sayıda formülleştirmenin, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni'nde* tekrarlanmış olması şaşırtıcı gelmeyecektir. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family'de* akrabalık incelemelerine yaptığı dâhiyane katkının dışında, Morgan'ın eseri, genel olarak, insanlık tarihini üç ardışık evreye -vahşilik, barbarlık ve uygarlık- ayırışı ve teknoloji, iktisat ve siyasal örgütlenme arasına yerleştirdiği bağıntıyla hatırlanmaktadır.

Determinizmin Morgan'ın eserinin bütününde ve hep mevcut olduğu elbette inkâr edilemez. Ama siyasal olana ilişkin çözümlemelerine daha yakından bakmak ilginç olacaktır. Burada, onun kavramlaştırmalarıyla Maine'inkiler arasındaki çok büyük bir farkı ortaya koymak mümkündür. E. Colson'un gösterdiği gibi (1975, 10-13), Morgan'ın çalışmalarında sözleşme temasının yeniden doğuşuna rastlanır. Ama bunun nedeni onun açıkça klasik siyaset felsefesine başvurması değildir. Daha çok, İrakualar'ın büyük konfederasyonlarının yaratılışıyla ilgili olarak kendisine anlattıkları şeylere gönderme yapmaktadır. Bu konfederasyon, üyeleri arasındaki ilişkileri düzenlemeye ve komşu ulusların baskısına direnmelerini sağlamaya yönelik bir antlaşmadan doğmuş olsa gerekti. Morgan, ilk kitabı olan *La ligue des Iraquois [Irakualar Birliği]* kendi siyasal sistem görüşüyle uyum sağlayan bu sözlü geleneği, düşünülmüş bir seçimin ürünü olarak ele almaktadır. Biyografisini yazan kişinin belirttiği gibi, Morgan "düşünce tarihine hiçbir zaman çok fazla önem vermemiş" (Resek, 1960, 18) olsa da; her şeyden önce, Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunun "demokratik" modelinden ve daha eskilerde de antik Yunan ve Roma modellerinden etkilenmişti. Siyasal bir düzenin *ex nihilo* [hiç yoktan] yaratılışı düşüncesi aklın gelişimi imgesiyle uyum içindedir, çünkü bu gelişim, belli bir evresinde, insanları, o zamana dek olgu düzeyinde gerçekleşmiş olan bir arada yaşamayı kurumlaştırmaya götürmüştür.

Maine'in çözümlemelerinin karşı kutuplarındayız. Onun aile ve baba yetkesiyle özdeşleştirilmiş kökensel bir siyasal bağın varlığını ortaya koyduğu yerde, Morgan'da hiç de böylesi bir yaklaşım görülmez. Bunun nedeni, Morgan'ın evrimci bir bakış açısıyla akıl yürütmesidir. O, ataerkil ailede toplumsal hayatın temel bir verisini değil, yakın tarihli bir türeyiş bulmaktadır. İlk insanlar arasında, cinsel içgüdünün hiçbir yasaklamayla sınır-

lanmadığı ilkel bir beraberliğin varolduğunu öngörmektedir. Bu, antropologların uzun tartışmalarına neden olan ünlü "cinsel komünizm" varsayımıdır. Sonraki aşama, kardeş çocuklarının evliliği üzerine kurulu "kanbağı ailesi"dir. Kız ve erkek kardeşler arasında ensest yasağı, ancak daha sonraki bir aşamada yerleşecektir.

Böylece dışevlilik yapan [egzogami] birimler, klanlar ortaya çıkarlar: bu örgütlenmeyle birlikte, insanlık da kökenlerin farklılaşmamışlığı durumundan kurtulmaktadır. Morgan, bu noktada bir kez daha Maine'in savlarından uzaklaşır. Gerçekten de, arkaik klanın anasoyundan gelmesi gerektiğini söylemektedir. Çiftlerin evliliği henüz varolmadığından, bu durum babanın kimliğini şüpheli kılıyordu; bu nedenle, soydan gelme ve soyun aktarımı kuralları, anasoyuna dayanan bir örgütlenmeye ayrıcalık tanıyordu. Dolayısıyla babasoyluluk daha yakın tarihli bir icat olmalıydı.

Tüm bu düşünceler, elbette ki, Maine için değerli olan kuramlara ters yöndedir. Bir yandan ilkel komünizm varsayımı arkaik aile varsayımını yalanlamakta; öte yandan anasoylu düzenin önceliği, insan toplumlarının ataerkil kökeni düşüncesine karşı çıkmaktadır. Nihayet, ve bu bizi ilgilendiren esas noktadır; Morgan, ilkel bir beraberliğin, farklılaşmamış bir güruhun varlığını öne sürerken, ilk insanlar arasında siyasal bağ olmadığının altını çizmekten başka bir şey yapmamaktadır. Dolayısıyla burada gerçekten de, Morgan'ın siyasal sistemi insanlığın geç bir icadı olarak sunma konusunda ısrarıyla son derece uyumlu görünen bir tür doğa durumu varsayımı olsa gerektir. Böylece, daha önce Maine'in, akrabalığın öncelik taşıdığı toplumlar ile toprak bitişikliliği bağının öne çıktığı toplumlar arasında yaptığı ayrımı, New Yorklu bilginin *Ancient Society*'de ne şekilde benimseyip ele aldığı ortaya çıkmaktadır. Morgan söz konusu toplumları nitelemek için iki kavrama başvurmaktadır: bir yanda

*toplumsal örgütlenme*, öte yanda *siyasal örgütlenme*. Bunlar Maine'in metninde mevcut olmayan kavramlardır. Burada bir dil yanlışlığı mı söz konusudur? Hayır; en azından, Morgan'ın bir yandan aynı gerçekliği gösterirken, farklı bir yorum önerdiği kabul edilirse. Çünkü ona göre arkaik toplumsal düzen tam olarak siyasal hiçbir özellik göstermez. Ya da başka bir deyişle, insan bir "siyasal hayvan" olarak tanımlanamaz.

Morgancı öğreti ile çağdaşının tarihsel düşünceleri arasındaki temel farklılıklardan biri burada yatmaktadır. Ve siyasete *edinilmiş* bir şey olarak, insanın geç bir icadı olarak yaklaşmanın birtakım sonuçları vardır. Morgan, Irokualar üzerindeki çalışmalarında, siyasal birliğin sözleşmeye dayalı niteliğini vurgular. Aynı zamanda ilkel siyasal rejimlerin eşitlikçi ve demokratik niteliğini de ortaya çıkarır. Monarşi, Maine için insanın "doğal" yaşam koşuluyken, Irokualar Birliği'nin Morgan'a sunduğu paradigma, toplumun farklı klansal bileşenler arasındaki dengeli bir ilişki olduğudur. Burada kralın kişiliğinde cisimlenen bir hiyerarşiden eser yoktur. Kamusal hayatı ve klanlar arasındaki ilişkileri yöneten bir kuruldur. Morgan, *Ancient Society* örneğinde olduğu gibi, tam anlamıyla karşılaştırmalı bir bakış açısını benimsemekte, siyasal biçimlerin demokratik bir tarzda doğuşuna ilişkin kavramlaştırılmasına sadık kalmaktadır. Daha sonraki evrim içinde monarşik sistemlerin ortaya çıkışı bir sapma, tarihin kazası olarak görünmektedir.

Bu görüş biçimi, aydın bir Amerikan yurttaşı olan Morgan'ın yandaşı olduğu cumhuriyetçi ve ilerici ideolojiden ayrı düşünülemez. Haklı olarak, bu antropoloğun arkaik toplumu, büyük ölçüde kendi değerlerinin ışığında incelediği düşünülebilir: ilkel cinsel komünizmi evrimleşmiş ailenin tekeşlilik halinin karşısına koyarken, nasıl modern çekirdek ailenin ve evliliğin üstünlüğü konusundaki egemen düşüncenin sözcülüğüne soyunmuşsa, aynı şekilde siyasal bağın kökenlerini yeniden

oluşturma biçiminin üzerinde de Jefferson'un ve Amerikan anayasasının gölgesi vardır. Bu bağlamda, Morgan, ilkel meşruiyetin üzerinde geleneğin ağırlığını ve dinin etkisini en aza indirmeye yönelttiği oranda, dönemin İngiliz kuramcılarına - Maine, Mc lenna, Lubbock, Tylor- karşı çıkmaktadır. İlkel meşruiyet, gücünü, insanların akılcılık içeren bir kurucu ediminden alır: burada, siyasal olanın laik ve görünüşe göre çağdaşlarını derinden sarsmış olan bir kavrayışı yatmaktadır.

Böylece, ve ölümünden sonra gelen ünü ne olursa olsun, Morgan bu belirli noktada yalnız ve antropoloji alanında doğrudan ardılları bulunmayan bir düşünür olarak belirmektedir. "Arkaik" toplumsal bağın siyaset, din ve akrabalık arasındaki sıkı bir iç içe geçmişlik olduğu yolundaki romantik görünün hâkim olduğu bir dönemde, onun ilkel sözleşme kavramı, bir anakronizma gibi görülüyordu. Kötü çizilmiş ama simgesel potansiyel açısından zengin olan bu bağın kodlarının çözülmesi tarihçilerin hayal gücünü harekete geçiriyordu. O halde Morgan'ın, siyasal çözümlemelerini Irokualar'ın yönetim konseyinin işleyişi ve bu tür bir mecliste cereyan eden siyasal tartışmanın doğası üzerine odakladığı için tuhaf karşılanması, hiç de şaşırtıcı değildir. Bu, ancak siyasal temsil sorunu ciddiye alınırsa anlamlıdır; Irokuavari siyasal oluşum sözleşmeye dayalı bir birlik modeli uyarınca düşünülmüş olduğundan, buradaki durum gerçekten de budur. Morgancı antropolojide temsil temasının geri dönüşü, siyasete karşı bu "arıtılmış" yaklaşımının tarzında özellikle belirleyicidir: "Morgan yönetimin hukuksal ve dinsel yüklemleriyle hiç ilgilenmemiştir. Daha çok, konsey ve onun atadığı yürütme organı arasında, siyasal denetim uğruna cereyan eden özgür tartışma ve mücadelenin içinde, uzlaşmanın oluşmasını vurgulamıştır" (Colson, 1975, 18).

Morgan'ın evrimci tezlerinin Engels tarafından popülerleştirilmiş olması, bunların antropoloji alanının dışında da yankı

bulması, bizi yanıltmamalıdır. Siyaset kuramı düzleminde, Amerikalı antropolog bir istisnayı temsil etmektedir. Görünürde Maine'in dikotomisini benimsemekle birlikte, bir ilkel komünizm kuramı önermekte ve bu da onu, siyasal olanı toplumsal olandan ayırmaya yöneltmektedir. Oysaki, bu ayrım Maine için kabul edilmezdir, çünkü bir sözleşme felsefesine geri dönüşü içerir. Morgan'ın yalnızlığı, "istisnailiği", egemen bakış açısının içermelerini zıtlıklarla ortaya koymaya imkân vermektedir. Ve en başta şu saptamaya: Maine ve ardılları için, siyasal bağ temel bir veri olduğu ölçüde, temsil sorunun kesinlikle hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla arkaik toplumsal ilişkinin araştırılmasına, onun farklı bileşenleri ile ekonomik, siyasal ve dinsel belirlenimlerin eşzamanlılığı göz önünde tutularak girişilmelidir. Bizim toplumlarımızda ayrı ayrı alanlarda serimlenen boyutları, incelikli bir bileşim halinde sunmakta oluşları "öteki" toplumların bütün zenginliği olmaktadır.

"Büyük paylaşma" tartışmasız bir şekilde burada yatar ve klasik felsefenin siyasal temsil kuramı, Morgan'ın yaptığı gibi, bizim toplumlarımıza ait olsaydı da aynı şekilde ele alınacak olan bir siyasal veriyi "ayırmaya" götürdüğü için reddedilmiş olur. Ama bir Irakualılar kurulundaki tartışmaları sanki bizim bireyci evrenimizdeki modern bir meclis söz konusuymuş gibi çözümlemeye hakkımız var mıdır? Antropoloji, bu tür bir soruyu olumsuz cevaplamakla, toplumsal olgunun *bütünlüğüne* odaklanan bir çözümlemenin acil gerekliliğini savunmakla, modernlik öncesi toplumlarda siyasal olanın yeri sorununa duyarsız kalan felsefeyi reddetmektedir. Felsefeciler, siyasal olanı insanların yapay bir inşası olarak ele almak için bir doğa durumunun varlığını koyutlarken esas olanı gözden kaçırmıyorlar mı: son derece farklı biçimler altında da olsa, siyasal olan her yerde ve her zaman bir veri değil midir? Klasik düşünürler, iktidarın temeli ve meşruiyeti konusunda bir hukuk sorununa do-

lanmış olduklarından olguların gerçekliğini gözden kaçırmışlardır. Maine'in konumu, ataerkil iktidar kuramına başvurduğu için ne denli gerici ve geriletici görülürse görülsün, ilk modern antropologların beslenecekleri yeni bir araştırma alanı açmaktadır.

## Ölçülü Bir Arkaizm

Yüzyılımızın yirmili yıllarında, Mauss ile Malinowski arasında geçen ve Malinowski'nin Melanezya'nın Trobriand adalarında yürürlükte olan iktisadi işlemler üzerinde yürüttüğü araştırmaları konu alan diyalog ilginçtir. Bilimsel çokseslilliğin bu güzel örneğinde, Malinowski'nin, muhatabının yönelttiği itirazları onayladığı görülmektedir: "bir pratisyen için, gözlemlerinin, başkalarının kendi malzemeleri yardımıyla bunların sonuçlarına itiraz etmelerine olanak sağlayacak kadar iyi sunulduğunu görmek çok hoş" (1968, 32). Gerçekte söz konusu olan nedir?

Bu not, Malinowski'nin, vahşilerin toplumsal hayatında bağışın rolünü çözümlediği bir metinden alınmıştır. Mauss, Malinowski'nin daha önceki bir yayınında kullandığı "saf bağış" deyimini eleştirmişti. Bu kategori, kocanın karısına ya da babanın çocuklarına yaptığı bağışları tanımlıyordu. Oysa, Trobriand uzmanının da teslim ettiği gibi "saf", yani tüm bir hizmetler bütününü kapsayan karşılıklı bir zorunluluklar zincirinden bağımsız bağış yoktur. Öyle ki, bir yanda kocanın, öte yanda kadın, çocukları ve karısının erkek kardeşi arasındaki yükümlülükler sonunda dengelenmektedir. Saf, ya da deyim yerindeyse "bedava" bir bağışın ayrıştırılamayışı, ilkel toplumda karşılıklılığın belirleyici rolünü ortaya koyar. Bu noktada, Mauss ve Malinowski, değiş-tokuş ilkesinin toplumsal yapının temelinde yattığı düşüncesinde birleşmektedirler.

Malinowski'nin karşılıklılık çözümlemelerini devreye soktuğu bağlamı yeniden oluşturmak ilginç olabilir. Malinows-

ki'nin cevaplamaya çalıştığı soru, ilkel toplumlardaki yasallık sorusudur. Birçok antropolog tarafından paylaşılan, vahşilerin bir tür "zihinsel hareketsizlik'le geleneğe ve örf ve âdetlere kendiliklerinden boyun eğdikleri düşüncesine karşı çıkarak iki önermeyi sorgular: bunlardan ilki, dönemin en iyi uzmanlarından biri olan Rivers'ın öne sürdüğü gibi, "toplumsal hayatın bilinçdışı ve sezgisel bir düzenlemeye" sahip olmasıdır; ikincisi, Melanezyalılar'ın bir "grup duygusu" ile bağlı olmaları ve yasaya "içgüdüsel bir boyun eğiş" göstermeleridir. Malinowski'ye göre, toplanan gözlemlerin pek de inandırıcılık taşımayan niteliklerinin ötesinde, bu sözde besbelliliklerin altında yatan tüm ilkel toplumsal örgütlenme kavrayışı da sorgulanmalıdır. Çünkü Rivers'ın sözünü ettiği "bilinçdışı düzenleme" bu barışçı cennetlerde hüküm süren bir duruma, ilkel komünizme bağlıdır. Artık o büyük söz sarfedilmiştir ve arkaik düzene ayırdığı sayfalarda Malinowski'nin tüm hedefi bu temelsiz komünizm ve birliktelik varsayımını yıkmaktır. Bu yüzden kendi saha gözlemlerini malzeme olarak alıp Melanezya ekonomisini tanımlamaya girişir.

Trobriandlıların ekonomisi konusunda ilkel komünizmden söz edilebilir mi? Cevap olumsuzdur ve bunun da iki nedeni vardır: öncelikle balık avı sistemi ele alındığında, her kanonun yasal bir sahibi olduğu açıktır; ikinci olarak, "herkesin haklarının kesin ve açık bir tanımı ve ayrımı" vardır (1968, 18). Eğer Rivers, Melanezyalılar'da "sosyalist, hattâ komünist bir davranış" saptadığına inandıysa, bunun nedeni, Pasifik Adaları'nda yürürlükte olan karşılıklı yükümlülükler sisteminin karmaşıklığını bilmemesidir. Oysaki, yükümlülük düşüncesi *yasallık* düşüncesini de kendinde taşır ve Malinowski'nin çözümlemesinin asıl ortaya koyduğu da budur. Aslında antropolojinin gelecekteki gelişimi açısından başat nitelik taşıyan bir anlaşmazlığın tam merkezindeyiz. Bu anlaşmazlık, bizi daha önce Maine ve Mor-

gan'a değinirken ele almış olduğumuz, insanlığın ilkel hali sorununa getirmektedir. İlkel birliktelik düşüncesine açılan kuramların ortak noktası, klan içerisindeki grup ile birey arasında bir ayrımsızlığı varsaymalarıdır. Bir önkabul olarak görülen bu kaynaşmadan çıkarılan şey, vahşinin, topluluğa kendiliğinden bir itaat içinde yaşadığıdır. Başka bir deyişle, örf ve âdetlerdeki ağırlığın, "geleneğin zincirlerinin" manken konumuna indirgenmiş bir yaratığı hapsettiği bir doğa durumu ile karşı karşıyayızdır. İlkel insanı gülünç duruma sokan stereotiplerin, "Brobdignasyahlar'da bir erkek ile kayınvalidesi karşılaştıklarında kapışırlar ve ayrıldıklarında her ikisinin de gözü mordur" (1968, 91) türü şakaların nedeni budur.

Malinowski, ait olduğu grup tarafından tamamıyla koşullandırılmış, mekanik davranışların pençesindeki bu vahşi imgesine karşı, çok daha farklı bir gerçekliğe ilişkin kendi yapabildiği gözlemleri ortaya koyar. Bu gözlemler, mübadelelerin varlığını ve karşılıklılık ilkesini gözler önüne sererler. Bu mübadele ve karşılıklılığın oyuncuları oldukça farklılaşmış bireylerdir. Ve daha buradan, ilkel ayrımsızlık sahasından çıkarız: söz konusu olan evren baştanbaşa kültüreldir. Bu toplumda insanların çıkarları, arzuları vardır; statülerine tekabül eden ve toplumun iyi işleyişini sağlamak için kaçınılmaz olan zorunlulukları yerine getirmeleri gerektiğini de bilirler. Malinowski, karşılıklılıktan, yani Trobriandlılar'ın kamusal hayatını olduğu kadar eviçi hayatını da niteleyen bu sürekli yükümlülük mübadelesinden söz ederken, bu mübadeleyi basit bir sosyolojik otomatizmle özdeşleştirmez. Bu açıdan zorunluluk kavramının kullanılması anlamlıdır: yerliler, gerçekten de, törensel etkinlikleri olduğu kadar iktisadi işlemleri de yöneten bir buyruklar sistemine itaat ederler. Malinowski, "onurlu bir yurttaş, görevlerini yerine getirmekle sorumludur" diye yazar (1968, 32). Bu açıdan Melanezyalı, modern yurttaştan hiç de farklı değildir. Karşılıklılık,

her edimin sadece doğrudan bir hedefe ulaşmak için gerçekleştirilmediğini, aynı zamanda bir yükümlülükler ve karşı-yükümlülükler bütünlüğü içinde yer almasını içeren, çok genel *do ut des [bana vermen için sana veriyorum]* ilkesinin bir uygulaması olarak anlaşılmalıdır.

Trobriandlılar'ın iktisadi evrenini yöneten bu kavrayış, bahçe ya da kano büyüsü gibi çok farklı alanlara uygulanır. Büyücü, büyüsünü yapmaya belli koşul ve durumlarda gelir; bağışlar alacaktır ve bu ayinsel gücü icra etmenin prestijini taşıyacaktır. Toplumsal hayatın en farklı durum ve koşullarında gözlemlenen tüm bu karşılıklılık biçimleri, olumlu bir buyruklar bütününe başvurur. Burada mübadelenin bir tür "gizli eli"nin etkisi görülmemelidir. Malinowski bu noktada katıdır ve ona ilkel toplumun yapısalcılık-öncesi bir görüsünü atfetmek doğru olmaz. Bir yandan öne sürdüğü buyrukları, insanların davranışlarını belirleyen bilinçdışı kurallarla bir tutmak istemez. Öte yandan oyuncuların bu tür toplumlarda gösterdikleri karar alma gücünün üzerinde durmaktan da vazgeçmez. Malinowski, Melanezya'lıların yasallığı konusunda, o sırada yaygın olan "yasamanın çekirdeğinin bir dizi tabudan oluştuğu" düşüncesine karşı çıkar. Vahşiler sürekli olarak yasağın dehşeti altında yaşarlarmış ve tepkileri de tabuları ihlal etmeye duyulan bir tür bâtıl korkuyla özetlenebilirmiş. Ancak bu bakış açısı, başka türlü bir karmaşıklık içeren pratiklerin yanlı bir yorumu üzerine kuruludur. Bu yanlış anlamanın kökeninde yatan, bir kez daha, aklın duyguya üstün tutulduğu kolektivist bir doğa durumu görüşüdür.

Buna karşın toplumsal hayatın daha ayrıntılı bir şekilde gözlenmesi, Trobriandlılar'da olumlu bir yasallığın pekâlâ varolduğunu göstermektedir. Bu, ceza hukukuna indirgenemeyecek bir yasallıktır: yükümlülükler ve yasaklar, yalnızca suçla ve onun cezasıyla ilgili değildir. Malinowski, "bir tarafça hak, öbür

tarafça görev olarak kabul edilen, toplumun yapısına içkin özgül bir karşılıklılık ve aleniyet mekanizmasınca yürürlükte tutulan buyurgan zorunluluklardan oluşan" ve "kabile hayatının tüm evrelerini yöneten o olumlu yasaları" tanımlamak için "medeni yasalar" deyimini kullanır (1968, 43). Yapısının, Malinowski'nin "yasal statü ilkesi" adını verdiği şeye dayandığını göz önünde tutarsak, ada toplumunun iyi işleyişini sağlayan şey, bu normlara gösterilen saygıdır. Farklı kategorilerden bireylerin (koca, karı, şef, cemaatten kişiler) hakları, bu buyruklar bütününe uyarak tanımlanmıştır. Ve üstelik "medeni yasaların" uygulanması, karşılıklılığın pratik kiplerini, mübadeleci işlemleri gerektirmektedir.

Böylece, yapısı gayet iyi düzenlenmiş bir evrenle karşılaşırız ve Malinowski bu konuda yasa düşüncesini örf ve âdet düşüncesinden ayırmaya özen göstermektedir. İlkeller konusunda çalışan uzmanlar, onların belli bir konformizmi rehber edindiklerini sanıyorlardı: davranışlarının tuhaflığını alışkanlığın gücüyle "açıklıyorlardı". Malinowski buna şu cevabı verir: Trobriandlılar'da elbette bir örf ve âdetler bütünü, birlikte yaşama sanatını belirleyen çok farklı kurallar (nezaket, spor, arkadaşlık) vardır; ancak bunlar, tümüyle toplumsal düzeni güvenceye alan bildiğimiz yasalarla karıştırılamaz. Öyle ki, ilkel toplum, bizimkiyle temelli bir fark göstermemektedir. Bu anlamda, bir *medeni durumdur.* Melanezya'da gerçekleştirilen doğrudan gözlemlerin sonucu budur. Malinowski'de, öncekilerin kuramlarında yer alan "sahte arkaizm"e, vahşinin çocuklaştırılmasına karşı katı bir tepki vardır. Bu modelin işini bitirmek için, kendi kategorilerimizin ilkel toplumsal düzene ne ölçüde uygulanabilir olduğunu gösterir. "Medenileştirilmiş" olmasalar bile *medeni* olduklarından, yasaları karşısında herhangi bir modern yurttaşın tutumuna sahiptirler. Trobriandlılar, sorumsuz olmak bir yana, yükümlülüklerinin bilincindedirler; terimin tüm anlamlarıyla özne

olduklarından, yasayı kendi eğilimleri ya da çıkarları doğrultusunda yorumlayabilir, hattâ çiğneyebilirler.

İlkel bir yasallık düşüncesi, her ne kadar Malinowski, Maine'in ilkellerin sorumsuzluğuna dair, döneminin ruhunu taşıyan bazı açıklamalarını eleştirse de, Maine'in başlattığı girişimin *uzantısında* yer almaktadır. Bunun dışında, öteki toplumların hukuk sistemlerini ciddiye alma konusunda aynı kaygı görülür. Aynı şekilde, mübadele içinde öznenin konumunu belirlediği ve özgül zorunlulukların vektörü olduğu için çok büyük önem taşıyan "yasal statü" de, Maine'in sözleşmeye dayalı toplumlar ile statüye dayalı toplumlar arasında yapmayı sevdiği ayrıma taşınmak zorundadır. Malinowski'nin, ilkel insanda dinsel, büyüsel ve hukuksal alanların birbirine karışması düşüncesini reddetmekle birlikte, ayrı bir hukuksal kurumun yokluğunun altını çizdiğine de işaret edilmelidir: "Yasallık, bağımsız bir düzenlemeler bütününü, kendisi için varolan bir toplumsal mekanizmayı değil, daha çok kabile yaşantısının bir yanını, kabile yapısının bir yönünü temsil eder" (1968, 43). Uzmanlaşmış aygıtların yokluğu, bireylerin kamusal ve özel etkinliklerinin belli bir düzenlenmesinin varlığıyla tam olarak uyumluluk gösterir. Malinowski'ye göre, Trobriandlılar'ın bu duruma nasıl uyum sağladıklarını anlamak için, modern kapalı bir cemaatin davranışını gözlemlemek yeterlidir: Oxford'da bir kolej, Orta Batı'da köktenci bir cemaat, vb. gibi. Anlamlı olan karşıtlık, "ilkellik" üzerine, Melanezya'lıların toplumsalık-öncesi hali üzerine kurulu değildir; daha çok yasaca zengin ama kurumlardan yoksun bir devletsiz olma haliyle ilgilidir.

Malinowski'nin bu çözümlemelerine başvurmamızın nedeni, bize göre bir siyasal antropoloji tasarısının karşı karşıya bulunacağı zorlukları oldukça iyi nitelemeleridir. Gerçekten de, bu etnologun vardığı sonuçlar nelerdir? Birincisi: Trobriandlılar'da düzen hüküm sürer, tamamen tatmin edici bir yasallıkları var-

dır. İkincisi: kendi tarzlarına göre, ilkel *polisin* canlı örneğidirler. Üçüncüsü: bizim toplumlarımızdakine benzer türden bir kurumsal iskelet yoksa da, Trobriand'ın, birliktelik ve komünizmin hüküm sürdüğü bir doğa durumuyla yakından ya da uzaktan bir ilişiği bulunmamaktadır. Dördüncüsü: bu örgütlenmenin temeli, bu "medeni" durumu barışçıl bir şekilde düzenleyen mübadelede yatar. Malinowski'nin saptamalarının ve bunları Pasifik "vahşilerinin" derinlemesine bir gözlemine dayandırmış olmasının, daha sonra antropoloji alanında -ve ötesinde- toplum olgularıyla ilgilenen herkesin üzerinde yapmış olması gereken etkiyi küçümseyemeyiz.

Bu noktada Mauss ve Malinowski arasında gerçekleşen yakınsama vurgulanmayı hak ediyor. Mauss'da toplumsal olanın kurucu ilkesi olarak kavranan gerçek bir mübadele felsefesi vardır. M. Sahlins'in gösterdiği gibi, *Essai sur le Don [Bağış Üzerine Deneme]*, siyasal bağın yaratılışının, o dönemde ilkel toplumlar hakkında sahip olunan verilerin ışığında düşünülmesi olarak okunabilir. Malinowski'nin Melanezya'da yaptığı gözlemleri, Mauss'un çok dikkatli bir şekilde incelemiş olduğunu gördük. Kesinlikle karşılaştırmalı bir bakış açısı benimseyen *Essai sur le Don*, Kuzey Amerika kızılderililerinin pratiklerini ve özellikle de Batı kıyısında geçerli olan *potlaç*'ı da değerlendirmeye almıştır. Mübadele, bu deyimi "tam yükümlülük sözleşmesi" olarak tanımlayan *Manuel d'Ethnographie*'deki *[Etnografya Elkitabı]* bir metinde şöyle açıklanmaktadır: "tam yükümlülük, iki klan için, sürekli sözleşme halindelik olgusunu dile getirir; herkes her şeyi kendi klanındakilerin hepsine ve karşı klandakilerin hepsine borçludur. Böylesi bir sözleşmenin sürekli ve kolektif niteliği, onu, öteki taraf karşısında bir zenginlik gösterisiyle, gerçek bir antlaşma haline getirir" (1967, 188). Sahlins'e göre, iktisadi, simgesel, ama bir o kadar da siyasal boyutların iç içe geçtiği bütünsel toplumsal olgu olarak, Maussçu anlamda bu

şekilde tanımlanan antlaşma, ilksel anarşiden medeni duruma geçişe dair klasik soruya yeni ve tutarlı bir cevap getirmektedir. Başta Hobbes olmak üzere felsefeciler, sorunu devleti devreye sokarak çözerler. Barış, tikel güçlerin, onları hem birleştiren hem de onlara hükmeden bir üçüncü kişiye ilhakıyla sağlanır.

Mauss'un benimsediği konumun özgünlüğü, bir devletin gerekliliği sonucuna varmayışıdır. Başka bir deyişle, insanlar arasında toplumsal-siyasal bir antlaşma vardır, ama bu, bağışta cisimleşir. Sahlins, "toplum sözleşmesinin ilkel benzeri devlet değil, bağıştır" diye yorumlar (1976, 221). Ve bunun en azından iki sonucu vardır: Bir yandan, kurulan ilişki ayrı grupları ilgilendirir. Bağış, ilkel bölünmeye son vermez; bağımsız kalmayı sürdüren taraflar arasında bir karşılıklılığı yerleştirerek bölünmenin kurallarını düzenler. Öte yandan felsefecilerin, tarafların güçlerini devletin oluşturduğu o üçüncü kişiye devrettikleri ve onunla birleştirdikleri toplum sözleşmelerinden farklı olarak, Maussçu antlaşma ne tarafların eritilmesini ne de kapsayıcı devlet bütünlüğüne boyun eğmelerini içerir. Sahlins, bu noktayı kesinleştirir: "Mübadeleyle birleşen grupların her biri, güçlerini, güçlerini değilse gücü kullanma tasarrufunu korur" (*a.g.e.*, 223). Burada ünlü *potlaç* çözümlemesinin ayrıntılarına girmeden, bu pratiğin, tuhaf bir zorlanımın sonucu olmak şöyle dursun, özgül bir akılcılığın, son derece inceltilmiş ve gözlemcisini şaşırtacak simgesel biçimlerin ifade edilmesi olduğunu öne süren Mauss'un savını hatırlayalım. "Zenginliklerin yok edilmesi, burada bir karşı-iktisadın söz konusu olduğu anlamına gelmez; saf harcama iktisat karşıtı bir şey değildir, sadece özel girişime dayanan 'iktisadın tersidir" (1967, 131).

Ama yanılgıya düşmeyelim; Sahlins, bağışın, bireylerin toplumsallaşması ve gruplar arası birliğin düşünülmesi açısından kaçınılmaz bir kavram rolü oynadığı için *Essai sur le Don'un* bir siyaset felsefesi metni gibi okunabileceğini söylerken tümüyle

haklıysa da, bana öyle geliyor ki, Mauss'u bir Rousseau taklitçisi ve "Hobbes'un kardeşi" olarak göstermekle yolundan sapıyor. Hobbes'ta olduğu gibi, insanlar arasındaki ilişkiler korku ve güvensizlik temelinde gelişmektedir. Mauss şöyle der: "Karşılaşan iki grup, ya uzaklaşmak -ve belli bir çekingenlik göstermek ya da meydan okuyup dövüşmek- ya da anlaşmaya varmak zorundadır" (1966, 277): mübadele, geri planında yattığı "herkesin herkesle savaş halinde olma durumuna" karşı mümkün olan tek cevap gibi düşünülmelidir. Sahlins'in yaptığı yakınlaştırmalar, boşuna olmak şöyle dursun, bir toplumsal düzenin ortaya çıkışının, *potlaçın* abartılı harcanmasında olduğu gibi, görünürde akılcı olmayan biçimler altında bile olsa aklın zaferine işaret ettiğini olumlama eğiliminin hem felsefecide hem de sosyologda bulunduğunu göstermektedir. Bu yorumlar, ne denli aydınlatıcı olurlarsa olsunlar, yine de Mauss'un, projesinin kendisinde bile, klasik felsefeden ayrıldığı olgusunu gizleyemezler. Sahlins, bunu temel bir noktada belirtmekte, ama bana kalırsa tüm sonuçlarını çıkartmamaktadır. Çünkü Malinowski'de olduğu gibi Mauss'ta da *siyasal bağ ilkel bir veridir.*

"Tam yükümlülük sözleşmesi" toplum sözleşmesinin yaptığı tarzda toplumsallığa temel oluşturmaz. Toplum sözleşmesi gibi hayalî ve başlangıca ait bir kurgu olmak şöyle dursun, siyasal bağın kazandığı bir paradigma biçiminden başka bir şey değildir. Mauss, bir kez daha Melanezyalılar'da yürürlükte olan "tam yükümlülük"e benzetme yaparak ilkel iktisat hakkında şunları söyler: "İlkel komünizm diye işte buna denmektedir: deyim yerinde değildir, söz konusu olan tam bir karşılıklılıktır" (1967, 130). Bu, aşırı bir tarzda sözümona komünizmle karıştırılan, mübadeleci bağın kökensel niteliğini hatırlatmanın bir yoludur. Toplumsal olan esasen baştan beri sözleşme olduğundan, bir toplum sözleşmesine de ihtiyaç yoktur. İlkel halin kendinde mübadeleci ve barışçıl bir hal olması, hem Malinowski'nin hem

de Mauss'un, her biri kendi tarzlarında doğruladıkları bir şeydir. Daha önce belirtildiği gibi Mauss, Maine'in "sözleşmenin tohumlarının tarafların rızasında değil, medeni durumunda bulunduğu toplumları", tarafların statülerinin ikinci plana geçtiği bizim toplumlarımızın karşısına koyarak devreye soktuğu dikotomilere açıkça başvurmuştur. İster Melanezyalılar ister Batı kıyısı kızılderilileri söz konusu olsun, yaşayan toplumların etnografyasının yaptığı bu temel katkıyla Maine'den Mauss'a giden doğrudan bir zincir vardır. Malinowski ve Mauss, bir doğa durumu düşüncesini reddederek, komünizmin yerine karşılıklılık kavramını ve bağışın çözümlenmesini koyarak, Morgan'ın ardından Rivers'ın Okyanusya çalışmalarında sözcülüğünü üstlendiği evrimci savlara kesin bir darbe indiriyorlardı. Aynı zamanda ilkel mübadele tematiği de bundan etkileniyordu.

## Tohum Halindeki Devlet

Aynı dönemde, Kuzey Amerika kızılderilileri konusundaki en iyi uzmanlardan biri olan Robert H. Lowie, ilkel toplumlarla ilgili bilgilerin, sonradan antropologlarca yetkin bir başvuru kaynağı olarak kabul edilecek olan bir sentezine girişmişti. 1920'de yayımlanan, 1935'de Fransızcası basılan *Primitive Society*'nin *[İlkel Toplum]* ilginçliği; içeriğinin zenginliğinde, çözümlemelerinin berraklığında ve o dönemde açtığı yeni perspektiflerdedir. Bu kitap, geriye dönülüp bakıldığında, aynı zamanda antropologların kaygıları konusunda da iyi bir tanıklıktır: Lowie'nin, Morgan'ın akrabalık sistemleri ve arkaik toplum hakkındaki iddialarını birbiri ardınca reddetmeye giriştiği görülür. Çağdaşı olan Malinowski gibi, Lowie de ilkel komünizmin ciddiyetten uzak niteliğini ortaya koymaktan vazgeçmemiştir. S.S.C.B. Bilimler Akademisi'nin "Bilimsel Düşüncenin Klasikleri" dizisinde çevirilip yayımlanan, Marx ve Engels'in popüler hale getirdiği Morgan, çok sayıda karışıklığa neden olmuştur. Lowie, ev-

rimciliğe iki cepheden saldırır. Önce Morgan'nın akrabalık sistemleri yorumuna yüklenir: Morgan, sınırlandırıcı terimlerde gerçek pratiklerin yansımasını görme hatasına düşmüştür. Babayı ve annenin erkek kardeşini belirtmek için aynı kelimenin kullanılması, bir erkeğin kız kardeşiyle yattığı anlamına gelmez. Morgan bu tür çıkarımlara dayanarak ilkel birliktelikten söz etme noktasına gelmiştir. Ama Lowie, aynı zamanda da rakibi tarafından *Ancient Society'de* öne sürülen tarihsel yeniden kurmayı eleştirir. Bu, aynı zamanda Marksizmin de büyük ölçüde esinlendiği kurgudur. Dolayısıyla Amerikalı antropolog, bu öğreti ve ortaya çıkardığı rejim karşısındaki öfkesini gizlemez.

Lowie, basitleştirici ve dogmatik niteliğini durmadan suçladığı evrimciliği açıkça reddetse de, içinde yaşadığımız modern, devletli toplumların kökeni sorununa karşı da kayıtsız değildir. Esasen yazılarından birinin başlığını *The Origin of the State [Devletin Kökeni]* koyacaktır; bu, saha etnografyasının gelişimlerini önceleyen edebi ve kurgusal gezintileri çağrıştırdığı kadarıyla, o dönemde neredeyse anakronik bir yankı yapan bir başlıktı. Tahmin edilebileceği gibi, bu kitap, Morgan için önemli olan kuramların bir uzantısı değildir. Aslında, ki burada bizi ilgilendiren de budur, Lowie sistemli bir şekilde bu savların tersini savunur. Bunlardan ilki, üzerinde bolca yorum yaptığımız, soy bağını eksen almış toplumlar ile toprak yakınlığının önce geldiği toplumlar arasındaki karşıtlıktır. Lowie'nin eserinin en önemli bölümü bu soruna ayrılmıştır. Ama giriş bölümünden itibaren, yazar sorunu şöyle ortaya koyar: "İlkel halklar, hükümet birimlerinden 'devlet olarak, ya da en azından devletin ilk çizgileri olarak söz edebileceğimiz şekilde örgütlenmişler midir?" (1962, 1). Bu noktada iki görüş vardır: bir yanda, antik çağ tarihçisi E. Meyer gibi, insan toplumlarında devletin evrenselliğini savunanlar. Öte yanda, Morgan'la birlikte, aynı tip iki toplumun varolduğunu söyleyenler: devletsiz toplumların karşısında

devlet örgütlenmesi vardır: devlet belli bir tarihsel dönemde ortaya çıkar (Solon ve Klistenes'in Atina'sı); ama devletten habersiz olan toplumlar olmuştur ve hâlâ da vardır.

Lowie, ilk varsayımın savunucuları arasındadır: bir Okyanusya krallığı ile bir grup avcı-toplayıcı Pigme karşılaştırıldığında saptanacak olan farklılıkları, kurumlar arasındaki gelişmedeki eşitsizlikleri inkâr etme düşüncesi ona çok yabancıdır. Yine de bütün toplumlar bazı ortak "birincil" *(primeval)* siyasal özelliklere sahiptirler. Böylece Radcliffe-Brown'ın incelediği Andaman adalarındaki Avustralyalı Aborijenler'de ya da Lowie'nin etnografığını yaptığı Shoshon kızılderililerinde, örgütlü bir yönetim biçimine rastlanmaz; yine de bazı kişilerin yetkeleri grup tarafından kabul edilir. Dolayısıyla, en ilkel olanlarda bile "devlet tohumları" adını vermemiz gereken bir şey vardır. Ve Lowie'nin hedefi, devletin, bugün tanıdığımız kurumsal biçimi alana kadar, nasıl derece derece kendini ortaya koyacağını göstermektir. Burada söz konusu olan, düz bir hat boyunca ilerleyen bir evrim değildir: tarih, devletin aldığı biçimlerin özgüllüğüne ve geçtiği farklı yollara tanıklık eder. Esas nokta, ilkel gruplar ile örgütlü uluslar arasında varolan bu sürekliliktir. Siyasal olanın hemen hemen Hegelci bir görüsüne sahip olan Lowie, devletin evrensel olduğunu hatırlatmaktan vazgeçmez. Bu kavrayışın yerindeliğini göstermek için, devletli toplumlar ile ötekiler arasındaki, topraklılığa dayalı karşıtlığın yapay olduğunu göstermesi gerekmektedir. Burada üç örneğe başvurulmuştur: Kaliforniya'daki Yuroklar, Birmanya'daki Angami Nagalar ve Filipinler'deki İfugaolar. Tüm bu gruplar aynı nitelikleri ortaya koymaktadırlar: kan bağının baskınlığı, toprağa ilişkin iyi tanımlanmış bir yetkenin bulunmayışı. İşte görünürde devlet-öncesi arkaik toplumlarda "kan cemaati" nin baskınlığının bir örneği. Bununla birlikte, İfugaolar'da suçların hukuksal yönden ele alınışı daha derinden incelendiğinde, "kolek-

tif sorumluluk ilkesinin kan bağı çemberinden daha öteye geçtiği ve komşu gruba uygulandığı" görülür (*a.g.e.*, 59). Dolayısıyla çatışmaların sonuçlandırılmasında toprak yakınlığı ilkesi işlemsellik kazanmakta ve aynı saptama, değinilen iki vaka için de geçerli olmaktadır. Lowie, komşuluk bağının, "yönetimin" etkinliğine belirgin biçimde müdahale ettiğini belirtir. Yeni bir tip siyasal örgütlenmeyi kurumsallaştırmaya yetmez; ama belli bir biçimde bu kurumsallaşmanın tohumlarını üretir, tam gelişimi için elverişli alanı hazırlar.

Toprağa bağlılığın, kan bağının aleyhine pekiştirilmesi, başka dayanışma biçimlerini devreye sokan karmaşık bir sürecin ürünüdür. Lowie, bazı toplumlarda, akrabalık ilişkilerini ikinci plana atacak kadar önem kazanan birliklerin (yaş grupları, gizli dernekler, vb.) öneminin altını çizer. Statü ya da yaşa yapılan gönderme, toplumsal rol dağılımının klanlara ya da soylara kıyasla birbirini kesen toplumsal gruplar arasında yapılması, toplumsal dokunun yeniden ve daha genel ölçekte oluşmasına yol açar. Lowie, Poro ayini yapan Liberyalı Kpelle'leri örnek verir. Burada klan duvarlarının ötesine yayılan ve uygulama noktasını toprağa bağlı ve herkesçe paylaşılan bir kimlik/özdeşlik cemaatinde bulan bir örgütlenme tipi söz konusudur. Elbette, birleşmeci fenomenin gelişimi, toprağa bağlılığın tekyanlı teyidine götüren süreçte bir unsur olmaktan öteye girmez. Yine de bu ihmal edilecek bir öğe değildir. Klanlarla birliklerin bir arada varolması, eşzamanlı olarak komşuluğun rolünün olumlanması, Maine ve Morgan'ın birbiri ardı sıra öne sürdükleri akrabalık bağı ile toprak bağı arasındaki karşıtlığın geçerliliğini sorgulamaya iten verilerdir. Devletli toplumlar ile ötekiler arasındaki süreksizliği tek başına temellendiren bu karşıtlık bir kez saf dışı edildikten sonra, Lowie'de baskın olan "tohum" metaforunun tüm sonuçlarını çıkarmak gerekir.

Aslında bu deyimin Kaliforniya'lı akademisyen gibi temkinli bir ampiristin kaleminden çıkması şaşırtıcıdır. Lowie'nin birçok kez ilkel toplumlarda siyasal olanın çözümlemesine koyulması, devletin kökeni temasını yeniden ele almak konusundaki ısrarı, temelsiz saydığı yorumlarla mücadele etmek için dahi olsa, çağdaşları gibi antropolojinin temeli saydığı bu sorulara verdiği önemi gösterir. Devlet, Lowie için bir saplantı mıdır? Hiç şüphesiz öyledir ve bu da dikkatle gözlenmeyi hak etmektedir. Morgan ve Engels'in evrimciliğiyle durmaksızın yürüttüğü tartışmanın önemi gerçekten de büyüktür. Nitekim, arkaik toplumlar ile bizimkiler arasında ilksel bir süreksizlik varsayılırsa ve bu, insanlığın geçtiği aşamalara ilişkin bir betimlemeyle - kuramsal olarak- o süreksizliği gidermek pahasına yapılırsa, antropolojinin *par excellence* karşılaştırmalı olan entelektüel projesinin, karşılaştırılmak zorunda kalınan evrenlerin karşılaştırılamazlığı nedeniyle başarısızlığın tehdidi altında kalacağı açıktır. Siyasetsiz toplumlar ya da en azından bizim siyaset kavramımızın uygulanamaz olacağı toplumlar olacaktır. Oysa bir gün yeryüzünde siyaset düpedüz ortaya çıkmış olacaktır. Bir icat mıdır bu? İyi de hangi uzlaşmanın ürünüdür? Morgan bile, devletin kökeninin tarihini saptamaktan kaçınmadığı ve böylece bu ortaya çıkışın tarihsel ve arızi niteliğine işaret ettiği halde, bunun nedenlerini aramaktan geri durmaz. Böylece, önce ile sonra arasında bir *sürekliliğin* gereğini koyutlamak zorunda kalır. Bu sürekliliğin nedenlerini de siyasetin dışında arar.

Lowie'nin gidiş yolunun evrimci bilginin gidiş yolundan radikal biçimde ayrıldığı nokta burasıdır. Lowie, bu "tohumlar" kavramını devreye sokarken, devletin ortaya çıkışının nedenlerini siyasetin dışında aramayı reddeder. Çünkü arkaik toplumun en baştan beri, boydan boya siyaset olarak verili olduğunu, en azından üstü kapalı olarak, öne sürmektedir. Morgan içinse hiçbir şey bundan daha belirsiz olamaz: onun kendi ku-

ramında, Maine'in akrabalık ile toprağa bağlılık arasında kurduğu karşıtlığı benimsemekle birlikte, onun Maine'den farklı olarak, siyasal olan ile toplumsal olanı nasıl birbirinden ayırdığını gördük. Lowie'nin, Morgan'cı kavrayışın iki temel direğine yüklenmesi tesadüf değildir: bir yandan ilkel komünizm, yani toplumsal olanın içgüdüsel bir yakınlıkla ve ilk insanlar arasında kuralsız bir ticaretle özdeşleştiği o siyaset-dışı doğa durumu, öte yandan "toplumsal örgütlenme" ile "siyasal örgütlenme" arasına sokulan ayrım. Antropolojik söylemin koşulu, nesnesinin türdeşliğinde yatar. Söz konusu olan, söylenegeldiği gibi Morgan'ın vazettiği evrimciliğin tekçizgisel niteliği değildir. Esasen Lowie de, *Ancient Society*'de insanlığın geçirdiği evrelerin, ideolojik bir tarzda ve kültürümüzde cisimleşmiş olarak aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen bir hiyerarşi içinde sunulmasını eleştirirken bundan aşağı kalmamaktadır. Ama onun eleştirisi, daha çok, bu kuramın toplumu daha kökeninde siyasal olarak düşünmedeki yetersizliğini hedefler. Siyasal olanın antropolojisinin *de jure [hukuken]* mümkün olması için, bazen neredeyse ayırt edilemez "tohumlar" halinde bile olsa, bu nesnenin var olması da gerekir.

Lowie'nin, Morgan'ın "yönlendirilmiş" okumasında bir haksızlık yaptığını kabul edelim; ama yine de temelinde sorunu doğru görür. Önce yaptığı haksızlıktan başlayalım: İrokualılar Birliği'ne ayırdığı çözümlemelerinin de gösterdiği gibi, *Ancient Society*'nin yazarı, devlet öncesi toplumlarda siyasal mekanizmaların varlığını hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Sadece, bu mekanizmaları, tohum halinde bile olsa devletle bir tutmaktan kaçınır. Bu açıdan Morgan'ın öngörü yoksunu olduğu söylenemez. Belirleyici nokta ise şudur: Lowie'nin eleştirisi ampirik tanımların ve şu ya da bu isabetli çözümlemenin ötesinde, rakibinin kuramsal donanımının bütünü üzerinedir. Burada hiçbir şüpheye yer yoktur: Morgan, felsefenin sözleşme geleneğinde

yer alır ve ilkel olan ile devletsel olan arasındaki süreksizliğin tüm öğelerini yerli yerine koyar. Lowie için kabul edilmez olan bu kesintidir: *Ancient Society*'nin savlarına karşı durmaksızın savaşma gücünü buradan alır.

1938 yılında, Bolşevikler'in tarafında saymakta tereddüt etmediği Morgan hakkında eleştirel bir makale yayımlar. "İdeolojik" bir ihbar mıdır bu? Elbette; ama *The Origin of the State'te [Devletin Kökeni]* geliştirdiği temalara başvurulursa, tutarlıdır. Çünkü sonuçta Morgan, ilkel komünizm tanımıyla ve dahası, devletin görece olarak yeni bir yaratım olduğunu ve başlangıçta siyasetsiz toplumların varolduğunu göstererek Marksistlere hatırı sayılır bir koz vermemiş miydi? Morgan'ın okunması, Marx ve Engels için temel olan bu düşünceyi somutlaştırıyordu: devlet her zaman varolmamıştır, günün birinde, ortaya çıktığı gibi ortadan kalkacaktır. Bu, durmaksızın rakip konumu savunmuş olan Lowie için bütünüyle olanak dışı bir kavrayıştır. Ona göre insanlık tarihinin başından sonuna dek devlet vardır; bu tarihin iki kutbu arasında, ilkel komünizm ile kapitalist rejimin ve onun devletinin yıkılması sonucunda ortaya çıkan komünizm arasında kurulan simetrinin bilimsel düzlemde hiçbir anlamı yoktur. Lowie, bu ideolojik inşayı kabul etmediği gibi, onun siyasal arka planını da kabul edemez. Lowie'nin insan toplumlarında devletin evrenselliğini doğrulama konusundaki ısrarını, materyalist öğretinin çağdaş içermelerine duyduğu sert tepkiye bağlamak şüphesiz yerinde olur.

*The Origin of the State*'te sunulan savın radikalliği gerçekte bugün bizi şaşırtacak derecededir. Malinowski ve Mauss'un akıl yürütmelerini hatırlayalım. İkisi de, ilkel toplumlarda siyasal bağın varlığını ikna edici bir biçimde ortaya koyuyordu. Esasen Lowie de karşılıklılığın düzenleyici rolünü kanıtlarken "Dr. Malinowski ilkel yasanın olumlu yönünü, yerinde bir şekilde vurgulamıştır" der (1962, 114). Yine de bu arkaik medeni

durumda devletin tohumlarını aramaktan sakınmıştır. Mauss ise bu son deyimi çok temkinli olarak kullanır; yalnızca modern demokratik biçimi göstermek üzere ona başvurur. Trobriand adalarının antropoloğu için olduğu gibi, onun için de geleneksel toplumları incelemek söz konusu olduğunda, devlet sorunu belirginlikten yoksun gibi görünür. Devlet kavramı, toprağa bağlı türdeş bir örgütlenmenin, yasal zorlama yollarına sahip merkezî bir iktidarın bulunduğu belli bir tipteki toplumsal oluşumlara uygulanır. Amerikalı antropologu, öteki iki ünlü çağdaşından ayıran şeyin ne olduğu görülmektedir: bir yanda devlet ile ilkel toplumların siyasal sistemleri arasında doğal bir fark bulunduğu düşünülmektedir; öte yanda her şey, toplumların kökeninde tohum halinde bulunan devletsel bir özün tezahürlerinin zaman ve mekân içerisinde yayılmasına tanıklık ediliyormuş gibi olup biter. Malinowski ve Mauss, ilkel evrende siyasal olanın varlığını ve *istikrarını*, her biri kendi tarzınca, onaylar; Lowie daha da ileri gider: klasik felsefenin başlattığı ve Morgan'da da çok önemli olan, devlet ile onu önceleyen toplumsal örgütlenmenin birbirinden ayrı tutulmasına yüklenerek, siyasal olanın, daha doğrusu onun devletsel özünün *sürekliliğini* ve *türdeşliğini* olumlama noktasına gelir.

Lowie'nin iddiaları bizatihi radikallikleri nedeniyle eleştiriye çanak tutarlar. Merkezî bir hükümetten yoksun, başsız siyasal sistemlerin özgüllüğünü boğmaya varırlar: burada devletin bir önbelirtisini aramak en azından yersizdir. Lowie'nin savının başlıca zayıf noktası, evrimciliğin biçimleri arasından birini seçmek dışında bir şey olmayan süreklilikçiliğinde yatar. Tohum düşüncesinin kendisi bile, siyasal olanın bu kavranışının spekülatif niteliğini ortaya koymaktadır. İlginçtir, etnografik verilerin çözümlenmesi, süreklilikçi savdan daha nüanslı ve hattâ kimi zaman ona ters düşen bir görü yaymaktadır. Her şey sanki Lowie kendi tuzağına düşmüş gibi olup biter. Morgan'a karşı

durmaktan vazgeçmemiştir ve bunun nedenleri yalnızca ideolojik -(geçmiş ya da gelecek) komünizm varsayımını reddetmek- değildir; aynı zamanda antropolojinin karşılaştırmalı projesi ve kuramın zorunlu birliği adına da yapar bunu. *Siyasal antropolojinin bu birliğini tek bir nesnenin kimliğinde aramıştır:* bu nesne devlettir. İşte bu noktada, siyasal olanla devletin bir tutulmasından ileri gelen çıkmazlarla birlikte kapan kapanmıştır. Malinowski, Mauss ve çağdaşlarının çoğunluğu gibi, Maine'in daha önce salık verdiği "büyük paylaşmaya" saygı gösterip bundan kaçınmalı mıydı? Ama bu bakış açısıyla bizzat siyasal nesnenin içinde bir süreksizliğin onaylanmasına gidilmiş olmaz mı? Şimdi bu soruyu, bu bakış açısını tutarlı bir şekilde örnekleyen bir araştırmanın ışığında değerlendirmek zorundayız.

## İki Paradigma

Pierre Clastres'ın tüm eserinde, büyük paylaşmanın öbür ucunda, en iyi etnograflarından biri olduğu Amazon toplumlarında, siyasal olan sorununu düşünme çabası içinde ve bazen en uç noktada, devlet takıntısıyla karşılaşılır. *Chroniques des Indiens Guayaqui [Guayaqui Yerlilerine İlişkin Güncel Notlar]*'de gösterdiği gibi, gündelik olanın çok iyi bir gözlemcisi olan Clastres, buna paralel olarak iktidar üzerine bir düşünümü de sürdürdü ve bu temaya ayırdığı eseri profesyonel antropologlarla sınırlı çemberin ötesinde bir yankı yarattı. *La société contre l'État [Devlete Karşı Toplum]:* bu başlık tek başına Clastres'ın ana savını özetlemeye yetmektedir. Devlete karşı toplum, her şeyden önce geleneksel tipolojiler göletine fırlatılan bir kayadır. Bu tipolojiler, daha önce gördüğümüz gibi, devlet kavramı etrafında sıralanırlar. "Devleti olmak ya da olmamak": deyim yerindeyse, ele alınacak toplum tarzının kimliğini belirlemeye imkân veren şey budur. Ve bazı toplumların arkaizmi, yasal kurumun hepten yokluğuna bakılarak ölçülür. İlkel olan yoksun olanla özdeşleştirilir: dev-

letsiz, yazısız, servetsiz toplumlar. Böylesi bir bağlamda görüldüğü şekliyle iktidarı "cenin halinde" diye tanımlamaya yönelik eğilim, en azından, kültürümüzün, vahşilik ya da ilkellik olarak adlandırmanın uygun görüldüğü şey karşısındaki tutumunu niteleyen bir *etno-merkezciliği* yansıtmaktadır, Clastres'ın devletsiz toplum olmadığını, ama devlete karşı toplumların olduğunu öne sürerken yıkmak istediği, işte bu önvarsayımdır.

"Arkaik olsun olmasın, tüm toplumlar siyasaldır" (1974, 20): bu noktada Clastres antropolojik geleneği tartışma konusu yapmaz. Siyasal bağ, evrensel bir veridir. Ama Clastres, siyasal olandan anlaşılanın farklı şeyler olabileceğini ekler. Ya da başka bir deyişle, iktidar vardır, iktidar vardır. Bu şekilde, siyasal olana ilişkin ve devletsel kurumun sahnenin önünü işgal ettiği bir evrene tekabül eden deneyimimiz, bizi, siyasal olanı buyrukbiat ilişkileri çerçevesinde tanımlamaya iter. Bu tipten yetkeci ya da hiyerarşiye dayalı ilişkilerin ayırt edilemediği toplumlar, iktidarsız toplumlar olarak nitelenecektir. Antropolog, daha titiz bir tavırla, toplumsal ilişkileri kılı kırk yararak gözlemleyip bir iktidar tohumunu, ceninini belirlemeye çalışacaktır. O zaman, çok çeşitli ilkel toplumlar hakkında elde bulunan tüm verileri toplayarak, iktidarın azlığını ya da çokluğunu eksen alan bir tipoloji oluşturulabilir. Böylece, en arkaik dünyalar ile bizimki arasında bir süreklilik oluşturmaya adım adım varılabilir. Çok şematik olarak, Lowie'nin benimsediği seçenek budur. Clastres bunun devasa bir hata olduğunu söyler; böyle davranmakla, en az bizimki kadar tutarlı başka kavrayışların varolup olmadığını sorgulama zahmetine bile girmeden, tek anlamlı bir iktidar tanımı üzerine kurulu bir tür siyasal türler ölçeği kurulur.

*La Société contre l'État'da* geliştirilen uslamlamanın çıkış noktası budur. Clastres, uzaksıl toplumların etnografyasına dayanarak, "devletsiz" denen toplumların bizimkinden farklı bir siyasal felsefeye sahip olduklarını gösterir. Bu toplumlar, iktidarı

zorlamanın eşanlamlısı olarak düşünmedikleri gibi buyruk ilişkisi de bunlarda işlemsel değildir. O kadar ki, devletli toplumlarda hüküm süren iktidar modelinin belli bir kültür kategorisiyle ilgili özel bir vaka olup olmadığı bile sorulabilir. Clastres, daha da ileri giderek siyasal bağdan yalnızca iki büyük paradigma çıkarır. Birincisini (devletli toplumlar), toplumun içinde hükmedenler ile hükmedilenler arasında işleyen bölünme belirler; iktidar toplumdan ayrı bir organ gibi görünür. Öteki paradigma, devletsiz toplumları içerir. Burada bölünmezlik hüküm sürer: ilkel toplumlar türdeştir ve iktidar toplumdan ayrı değildir: "kendi içinde efendiler ile teba, şef ile kabile arasında *eşitsizlik* çıkmasını önlemek için bölünmemiş varlığını korumak amacıyla, tek bir bütün olarak iktidarı elinde tutan toplumdur" (1980, 108).

Bir ikinci savın belirdiği görülüyor: buraya kadar devletsiz toplumların indirgenemez ötekiliğinden söz ettik; şimdi, onların siyasal pratiklerinde, bağışıklıklarını sağlayan bölünmezliği ve özerkliği yeniden üretmek için mücadele ettikleri ortaya çıkıyor. Bu da, ilkel toplumun sürekli tehdit altında olduğu ve kendini, durmadan, yabancılaşmaya ve eşitsizliğe karşı donattığı anlamına gelir. Şu halde onu, haklı olarak, "devlete karşı toplum" diye nitelemek mümkündür. Clastres, "bölünme hayaleti ilkel toplumu rahatsız ediyor olabilir, ama onu kovma olanaklarına sahiptir" diye yazar *(a.g.e.)*. Burada kuramsal düzeneğin ta içindeyiz. Hedefi devleti önlemek *[conjurer*: bu fiil, büyüyle def etmek anlamına da gelir, ç.n.] olan bir toplum: ancak nasıl ve hangi biçimde? Clastres, bu mücadelenin çarpıcı bir örneğini Paraguay'da, bizzat yanlarında yaşadığı Guayaki'lerdeki yerel şeflikte bulur. Amerika kıtasının hemen her yerinde, şef figürü şu niteliklerle özdeşleştirilir: şef, barışı sağlayan biridir; cömert olması neredeyse bir zorunluluktur; iyi bir konuşmacıdır. Bundan başka, çokeşli olma ayrıcalığı da şefe tanınmıştır. Şefin an-

cak savaş zamanlarında zor kullanma gücü vardır; normal zamanlarda uzlaşmanın yasası geçerlidir.

Clastres, grup ile önderi arasındaki ilişkileri daha yakından incelerken, bunu mübadeleye başvurarak yorumlar. Nitekim Mauss'un, arkaik toplumun siyasal özünü, karşılıklılık pratiklerinde bulduğu hatırlanacaktır. Mübadele ve geri planda her zaman savaş. Lévi-Strauss da kendi yönünden, "düşmanca ilişkiler ile karşılıklı yükümlülükler arasında bir bağ, bir süreklilik vardır: mübadeleler, barışçı yoldan çözülen savaşlardır, savaşlar talihsiz ticari işlemlerin sonucudur" demektedir (1967, 78). Ve Nambikwaralar ile şefleri arasındaki ilişkinin nasıl bir mübadele ilişkisi olarak düşünülebileceğini gösterir; önder, cömertliğine, konuşma yeteneğine ve uzlaştırıcı rolüne karşılık toplumdan kabul görür ve bazı ayrıcalıklar sağlar (grubun kadınlarına erişim). Clastres'a gelince, o farklı bir yorum önerir: şef ile toplum arasındaki bir mübadelenin görüntüsü altında, tam tersi gerçekleşmektedir. İletişimin her üç düzeyinde de (evlilik, iktisat ve dil) karşılıklılığın işlemediği görülür. Kadınlar şefe doğru yönelirler ama tersi gerçekleşmez; söz konusu olan, "grubun önderine yaptığı düpedüz bir bağıştır". İktisadi düzeyde şefin cömertliği tek yönlüdür; vermek şefe mahsustur, grubun öteki kişilerine değil. Geriye söz kalıyor: şefin dili cevap beklemez; yalnız bırakılmış bir dildir. Şu halde, iktidar ve toplum arasında gerçek bir mübadelenin kurumlaşması mümkün değildir; iktidarın topluma oranla güçsüzlüğünü yaratan da işte budur. Siyasal işlev ilkel toplum tarafından böylece etkisizleştirilmiş, bir bakıma "dondurulmuş" olmaktadır.

Şeflik yetkesinin bu yokluğu, şu halde, devletsiz toplumun işleyişiyle aynı tözdendir. Devletsiz toplum, zorlamayı defetmek için her yola başvurur. "Gerçekten de her şey, sanki bu toplumlar siyasal alanlarını kural haline gelmiş bir sezgi üzerine kuruyorlarmış gibi cereyan etmektedir. Bu sezgi, iktidarın,

özünde zorlama olduğudur... İktidarın aşkınlığının, ölümcül bir risk barındırdığını çok erken sezmiş gibidirler..." (1974, 40). Clastres, sonraki tüm yazılarında ilkel toplumların iktidar ve onun yabancılaştırıcı özü konusundaki önsezileri temasına geri dönecektir. Devlete karşı toplum teması, ilkel toplumlar ile ötekiler arasındaki indirgenemez süreksizliği olumlayarak bizi bir kez daha köken sorununa getirmektedir. Devletin pekâlâ varolduğunu ve yerkürenin büyük bir kısmında ona rastladığımızı düşünürsek, ilkellerin onun hayaletini sürekli olarak defetmeye çalışmalarına rağmen neden bu kurumun ortaya çıktığını sormak zorunda kalırız. Tüm siyasal sistemleri, tezahürlerini daha sonra ortaya çıkaracak olan ortak bir devletsel öze indirgeyen süreklilik tezinin aksine, devlet ve devlet-dışı paradigmaları, karşımıza tümüyle birbirinden ayrı ve karşılaştırılamaz bir şekilde çıkmaktadırlar. Bu kez gerçekten iki ayrı "öz" söz konusudur: esasen bu terim, E. Terray'nin de işaret ettiği gibi (1989, 26), Clastres'in sıkça kullandığı bir terimdir.

Ortadaki sorun, farklılık değil (aynı tohumlar nasıl olur da bu denli farklı siyasal sistemler üretir), bir özden ötekine geçiş sorunudur. Clastres, bu sorunu iki farklı açıdan ele alır. Devletin ortaya çıkışının, ilkel dünyayı uzmanlaşmış bir yönetim aygıtının kurulmasını gerektirecek denli sarsan iktisadi ve teknolojik dönüşümlere bağlı olduğunu reddeden tarihsel bir bakış açısından, Clastres başka bir varsayım öne sürer: Tupi-Guarani örneğini temel alarak, şefliğin güçlenmesi ve bir yandan zorlayıcı bir iktidara dönüşmesi ile demografik yoğunluk oranının ve yerel grupların büyüklüğünün artması arasında bir bağıntı olduğunu saptar. Demografik büyüme ve yerel gruplardaki artış, bu derin değişimin *[mutation]* kökeni değilse bile hızlandırıcısıdır. Tupi-Guarani'ler, yalvaçların çağrısı üzerine şeflerinin yetkesine karşı başkaldırdıklarına göre, anılan toplumda sonuç vermemişse de başka bir yerde gerçekleşebilecek bir değişimdir

bu. Siyasal iktidarın yavaşça ortaya çıkışı "demografik büyümeye" bağlanır: açıklama yazarını pek tatmin etmemiş olsa gerek, çünkü yeni bir determinizme yol açma eğilimi taşımaktadır.

Clastres, daha sonra, La Boétie ve Hobbes'a ayırdığı yorumlarda, devletin kökeni sorununu felsefi bir düzeyde yeniden ele alır. Devletin ortaya çıkışı, bizi insan doğasına, bazılarını emir vermeye, bazılarını boyun eğmeye sürükleyen bir arzuya götürmektedir. La Boétie'nin eserine adını veren bu "gönüllü kölelik", "tüm toplumlarda ortak olan sabitedir". Efendi aşkının, bu tuhaf fenomenin olağanüstü gücünü kanıtlayan La Boétie öncü rolü oynamaktadır. Yüzyıllar boyunca, boyun eğme arzusunun eşsiz örnekleriyle karşılaşılmıştır. İlkel toplumun set çekebildiği şey, işte bu arzudur. "Kendini oluşturan her şey üzerinde mutlak ve kusursuz bir erk" uygular; "bilinçli ya da bilinçdışı tüm hareketleri" sınırlar (1974, 180). Devletin kendini kabul ettirdiği başka yerlerde, varlıkların "doğadışılaşmasma" tanık olunur: Efendinin tebasını horgörmesi, tebanın zorbasma duyduğu aşkla atbaşı gider. Bizi ilgilendiren yanıyla gönüllü kölelik teması, devlet ile devlet-dışı arasında belli bir süreklilik kurma olanağı sağlamaktadır. Çünkü, Lowie'nin pek sevdiği metaforu kullanmak gerekirse, kölelik ilkel toplumda "tohum halindedir": boyun eğme arzusu orada da vardır. Vahşilerin önsezisi buradan kaynaklanır. Sonuçta ilkel ile uygar arasındaki fark şuna indirgenir: bir yanda gönüllü kölelikten sakınmanın yolları bulunmuştur, öte yanda durmadan onun içine batılmaktadır.

Devletin belirmesine gelince, bu, La Boétie'nin "talihsiz rastlantı" dediği şeye bağlıdır: "trajik bir kaza", "sonuçları, öncesinin hatırasını ortadan kaldıracak, özgürlük arzusunun yerine kölelik aşkını koyacak denli vahimleşen bir başlangıç talihsizliği" (1980, 112). İlginç olan, savlandırmanın ayrıntılarına girildikçe, ilkel toplum ile devlet arasında varolan görünürdeki süreksizliğin silinir gibi olmasıdır. Çünkü ana kalıp aynıdır; ilk

bakışta ne denli farklı görünürlerse görünsünler aynı doğanın tersi ve yüzüdürler. Birinden ötekine geçmek için, yol üzerinde, her şeyin asla bilemeyecek olduğumuzu düşündürttüğü can sıkıcı bir olayın olması yetmiştir. Devlet ile devlet-dışı arasındaki gerçek bir öz farklılığı tezinden yola çıkmıştık; oysa şimdi insanın tek bir özü olduğu düşüncesine geldik. Bu öz, arızilik içinde güncelleşir: devlet evrenini başlatan kaza, Rousseau'da bulduğumuz ve ilk yılların huzurlu doğa durumunu, daha sonra insanları toplumsal sözleşmeye götürecek taşkınlıklardan sorumlu olan kuralsız bir toplumsallaşmaya dönüştüren "felaketleri" anıştırmaktadır. Burada Rousseau'ya başvurulması boşuna değildir. Çünkü Clastres'ın devletin cisimleştirdiği Kötülük'ün karşısına "iyi" ilkel toplumu koymasındaki ısrarda Rousseau'culuk vardır. Antropolojiden felsefeye doğru, belli belirsiz bir kayma...

Clastres, klasik siyaset felsefesinin (devlet öncesi toplum, vahşi figüründe kendi kendiyle barışmış olarak beliren doğanın kendisi değil midir?) çok yakınına gelmekle birlikte onunla arasındaki mesafeyi de belirtir. Bunu, Hobbes'la ilgili olarak, bu düşünürde doğa halinin eşanlamlısı olan yaygın savaş hali üzerine başlattığı tartışmayla yapar. Clastres kendi yönünden, ilkel toplumlarda savaşın önemine işaret ermektedir. Şiddet, bir gölgeolay *[epiphenomene]* olmak şöyle dursun, devlet öncesi toplumun temel bir verisidir. "İlkel toplumlar, şiddet toplumlarıdır, toplumsal varlıkları bir savaş-için-varlık olmaktır" *(a.g.e.,* 173). O halde burada söz konusu olan şey, rastlantısal bir hal değil, bu evrenin yapısal bir özelliğidir: antropologlar, kendilerine göre, devletsiz toplumun temelinde olan mübadeleci mantığı tek yanlı bir şekilde vurgulamışlardır. Daha önce, Lévi-Strauss'un mübadele ile savaş arasındaki tamamlayıcılığın altını çizdiğini gördük. Aslında, Clastres'a göre, iki terim arasında bir simetri olamaz. İlkel toplumu, mübadele-için-varlık değil, *savaş-için-*

*varlık* tanımlamaktadır. Mübadelenin savaşla rabıtalandırılması, yerel grubun özerklik ve bölünmezlik içinde işlemesinden kaynaklanmaktadır. Savaş, cemaatin birliğini ve kimliğini korumanın en uygun yolu olarak görünmektedir. Eğer mübadele, "yaygın dostluk" hüküm sürseydi, grup kimliğini kaybederdi. Mübadelenin işlevi başka yerdedir: gerçekten de karşılıklılık ilkesi, savaş girişimlerinde gruba müttefik sağlamaya imkân veren şeydir. Strateji için taktik ne ise, savaş için de ittifak odur.

İlkel toplumsal hayatın gerçek motoru olarak belirtilen şey olarak savaşın sürekliliği: görünüşe göre, Hobbes'u esinlendiren şeyin çok yakınındayız. *Leviathan*'ın, toplum sözleşmesini önceleyen o savaş halinin tanımlandığı XIII. bölümünü hatırlayalım. Hobbes, açıkça Amerika yerlilerine gönderme yapar ve "bugün hâlâ, yukarıda belirttiğim o yarı hayvan halinde yaşadıkları" (1971, 125) benzer bir durumun kusurlarını uzun uzadıya anlatır. İngiliz filozof için savaş, siyasal bağın kesin antitezidir. Dünyevi istekler ile korkunun eşzamanlı hükümranlığıdır. İnsan, ancak bu tür bir halden kurtularak insan olur; ve Leviathan'ı ortaya çıkaran şeyin, kökendeki bu anarşiden sıyrılmanın gerekliliği olduğu bilinmektedir. Clastres'ın antropolojisinde böyle bir şey yoktur: savaşın, bir toplum yokluğunu, "insanın hayatının yalnız, muhtaç, dayanılmaz, yarı-hayvansı ve kısa" *(a.g.e.)* olduğu sefil bir hali temsil etmesi bir yana, o, ilkel insanın toplumsal varlığı, siyasal bağın bizatihi simgesi olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada, devlete karşı toplum temasının yeni bir değişimiyle karşılaşırız: devlet özünde birleştiricidir, oysa savaş Bir'in baskısının yerine bir çokluk ve parçalanma mantığı koyar. Öteki tarafta geçerli olan totaliter ve kaynaştırıcı mantığa karşı ilkel çoğulculuğun zaferidir. Böylece savaş, ona bağlaşık olan ittifak gibi, kelimenin tam anlamıyla bir siyasal halin somutlaşmasını ortaya koymaktadır. Vahşi savaşçı, bir alt-insan

değildir, henüz iktidar ilişkileriyle kirlenmemiş özgür bir toplumun öncüsüdür.

## Felsefeye Dönüş

M. Abensour (1987), Clastres'ın önerdiği savaş kavrayışını "Hobbes karşıtı" olarak nitelerken, onu *Leviathan*'ın yazarından ayıran şeyi de açıkça ortaya koymaktadır. Antropoloji, bir kez daha ve hemen uzaklaşmak üzere felsefeye bağlanmıştır; hem ondan beslenmekte, hem de ona karşı çıkmaktadır. Bu gidiş-geliş, daha doğrusu çekme ve itmeler arasındaki bu yer değiştirme, antropoloğun işine de uzanmıyor mu? Antropolog da her zaman, filozofun takıntısı olan devlet sorgulamasına yönelmiyor mu? Bazıları, belki de Clastres'ın kuramsal güzergâhını izlediğimiz için böyle göründüğünü söyleyip itiraz edeceklerdir: felsefeyle olan yakınlığı, bu yazarın mizacına atfedilecektir. Bana kalırsa tam tersine, özel üslubu ve maruz kaldığı etkiler saklı kalmakla birlikte, Clastres'ın sorduğu sorular, çalışmasının etrafında örüldüğü sorunsal, siyasal antropolojinin başlangıcından beri neden olduğu soru işaretlerinin uzantısıdır. Maine'den Clastres'a uzanan ve bu tarihin yalnız başlıca öncülerini saymak koşuluyla Malinowski, Mauss ve Lowie'den geçen sürekli bir bağ vardır. Hattâ antropolojik girişimin özgüllüğünü oluşturan şeyin, bu yönelim, bu niyet olduğunu öne sürecek kadar ileri gideceğim. Okuru buna ikna etmek üzere bu bağı hızlı bir şekilde göstermeye değer; bu da bize bu bölüm sonunda kısa bir bilanço çıkarma fırsatı verecektir.

Siyasal antropolojinin çıkış noktası, klasik temsil kuramının eleştirisidir. Bu kuram, doğa hali ile uygar hal arasında baştan bir ayrılma olduğunu varsayar. Toplum sözleşmesi, insanların bir araya gelmesini ve iktidarın bir üçüncü kişiye devredilmesini (bunun en bilinen örneklerini vermek gerekirse Hobbes'un "Leviathan"ı, Rousseau'nun "genel irade"si) eşzamanlı olarak

gerçekleştirmek suretiyle ilkel anarşiye çözüm bulur. Dolayısıyla, sözleşmeyle birlikte, bireyciliğin geçerli olduğu bir halden bildiğimiz toplumun kurulduğu bir hale geçilir. Uygar hal, temsil süreciyle bağlantılıdır; yetkilendirme olmazsa toplum da olmaz, onun yerini atomize durumdaki tikel iradeler alır. Maine'in karşı çıktığı şey, bu konum ve bundan kaynaklanan iktidar kuramıdır. Siyasal antropolojinin kurucu fikri, felsefenin şeylerin düzenini değiştirdiğidir. Siyasal bağın devletle geldiğini ve insanın kökensel durumunun bireycilik olduğunu öne sürmüştür. Temsil kuramı, geriye dönük bir yanılsamadan yola çıkmaktadır: bireycilik, sözleşme çağı, yakın zamanların icadıdır; devleti öncelemek şöyle dursun, onun gerekli sonucudur. Öteki kutupta, yetkilendirme de ancak aşırıya kaçma pahasına siyasal olanın temeli yapılabilir. İktidar, birçok toplumlarda, toplumsal olanın farklı boyutlarını, ayrı başlıklar atfedebilmeksizin yoğunlaştıran bir akrabalık ilişkisinin görünümlerinden bir tanesidir.

Siyasal bağın kökensel niteliği bir kez olumlandıktan, iki hal (doğal ve uygar) kuramı bir kez devre dışı bırakıldıktan sonra, antropoloji de kendi hesabına bir bölüşüm daha gerçekleştirir. Gördüğümüz gibi, devleti olan ve olmayan toplumlar ayrımını devreye sokar. İki karşıt dizi çevresindeki büyük bölüşümü düzenleyerek sorunun öğelerini ortaya ilk koyan yine Maine olmuştur: bir yanda statü ve sözleşme, öte yanda akrabalık ve toprak. Devletin az çok açık bir tanımının önceden verildiği andan itibaren, bütün, olanca tutarlılığını kazanmaktadır. Oysaki, bu tanımın hem Maine'de, hem de ardından gelen antropologların çalışmalarında tuhaf bir şekilde bulanık kaldığını kabul etmek gerekir. Genellikle antropologlar, ayrıcalıklı araştırma sahalarını oluşturan devletsiz toplumlarla daha çok ilgilenir gibi görünmektedirler. Oysa bu bakış açısından, büyük bölüşüm, birtakım zorluklara da yol açmıyor değildir. Öncelikle, ilkel top-

lum uzmanları, siyasal özellikleri, ister istemez devletli toplumlara atfettikleri özelliklere karşıt olarak belirlemeye yöneleceklerdir. Burada, Clastres'ın ortaya attığı, siyasal tipolojilerin etnomerkezciliği sorunuyla karşılaşıyoruz. İkinci olarak, büyük bölüşüm, iki büyük toplum türü arasındaki süreksizlik sorununa yol açmaktadır. Bu da, tarihsel boyutu olduğu kadar, kavramsal bakış açısını da devreye soktuğu oranda daha da belirginleşen bir sorundur. İki siyasal evren arasında radikal bir farklılık olduğu kabul edilirse devletin doğuşu nasıl anlaşılabilir? Ama tersine, eğer sürecin anlaşılması isteniyorsa, en azından dolaylı olarak, teleolojik [erekbilimsel] bir görüyü (arkaik toplumlarda tohum halindeki devlet) benimsememek nasıl mümkün olur?

Daha da kaygı verici olan şey, bu süreksizliğin ortaya koyduğu kavramsal sorudur: bunu üstlenmek, türdeş kategori olarak siyasal olanın birliğinden vazgeçmek anlamına gelmez mi? Antropoloji, siyasal bağın evrenselliği savından yola çıkmış olmasına rağmen, giderek, çözümleyici etkisini azaltmaktan başka sonuç vermeyen bir bölümlendirmeyle yetinir hale gelecektir. Clastres'ın peşpeşe gelen kuramsal formülleştirmeleri, bu zorluğu çok iyi göstermektedir: ilkel toplum ve devletli toplum arasındaki özde yatan bir ayrımı gerçekleştirmekten ibaret bir konum ile, her iki hale de ortak olan bir insan doğasının birliğini koyutlayan bir konum arasında salınmaktadır. Lowie ise, devletin evrenselliğini önvarsayarak sorunu çözer gibi yapmaktadır; böylece siyasal olanın ilkel toplumlardaki özgül görünümlerini önemsememe ya da hattâ yok sayma ve antropolojinin başlangıçtaki projesinin de gerisine düşme riskini almaktadır. Antropologların, Maine'in izinden giderek büyük bölüşümü üstlenmek suretiyle, ona göre filozofların yanılsamalarının sorumlusu olduğu devlet takıntısından kurtulmak şöyle dursun, siyasette evrenselcilik ya da görecelik sorunu gibi kuşkulu bir sorunla uğraşmak zorunda kaldıkları bugün açıkça bellidir.

O halde, antropolojinin farklı değişimleri ile klasik filozofların temaları arasındaki paralellik bir rastlantı ürünü değildir. Eğer Trobriandlılar'ın toplumsal hayatını yöneten akılcılık Locke'un barışçı doğa halini çağrıştırıyorsa, eğer Lévi-Strauss'un pek sevdiği mübadeleci toplumda Pufendorf'un iyicil toplumsallığının yankılarını buluyorsak ve eğer tersine Clastres'ın ilkelinin savaş-için-varlığı Hobbesvari rezonanslar taşıyorsa, bunun nedeni antropolojiyi harekete geçiren ikiye bölme itkisinin kökenlerinin az çok siyasal felsefede bulunmasındandır. Antropolojinin yolu üzerinde karşılaştığı çıkmazların kökeni, hiç şüphesiz hem onda hem de felsefede bulunan devlet takıntısıdır. İki yaklaşım arasındaki benzerlik, her ikisinin de sürekli olarak köken sorunuyla karşı karşıya kalmasıdır. Yine de iki yaklaşım arasında temel bir farklılık kalır: antropoloji yalnızca temsil kuramını reddeder ve onun yerine siyasal olanla toplumsal olanı örtüştüren bir kuram koymak ister. Antropolojinin olumlu katkısı, ama aynı zamanda da sınırları buradadır. Şimdi bu örtüşme kuramını daha yakından değerlendirmemiz gerekmektedir.

# TASARIM OLARAK DEVLET

Modern dünyada siyasal olan her yerdedir: dahası, seyirlik haldedir. Sabahları uyanınca radyoyu açmak yeter ve birdenbire insan kendini bitmek bilmez bir dizinin içinde bulur. İyi tanınan yüzler, güncellik sahnesini işgal eden, bazen de terk etmek bilmeyen aktörler yatıştırıcı bir aşinalık duygusuyla karşılanır. Yurttaşlarımızın çoğu için siyaset, çoğunluk adına konuşan ve yöneten bu kadın ve erkeklerin imgesiyle iç içedir. Söylediklerini dinlemekle ya da yaptıklarını yargılamakla yetinmeyiz. Kim olduklarını da bilmek isteriz; onlar da isteklerimize karşılık verirler. Televizyon mutfaklarımıza kadar girer. Böylece onları daha iyi tanır, aileden biri gibi görürüz. Peki, ama bu yakınlık kaçınılmaz değil midir? Bu insanlar bizi temsil etmektedirler; yanı sıra onları tanımak gerekir ki, onların kişiliğinde kendimizi tanıyabilelim. Bunun nedeni, yurttaşlarımızın gerçekten de siyaset tutkusu içinde olmaları mıdır? Anketler bu konuda daha çok bir kayıtsızlık olduğunu göstermektedir. Bağlılığımız ya da her türden taraflılık karşısında duyduğumuz bıkkınlık ne olursa olsun, yine de bu evrene sürüklenmişiz ve hattâ içine batmış durumdayız.

O halde gözlemci için ilk güçlük, siyasal olgunun bu sürekli köpürme halidir. Fazlasıyla çiğ ve nesnenin ana çizgilerini bo-

ğan bir ışık hüküm sürmektedir sanki. Eylemi heceleyen söyleme bir de yorum eklenir. Gazeteciler, kamu adamlarının edim ve davranışlarına ilişkin ve çoğunlukla çok incelikli olan aydınlatıcı yorumlarını çoğaltırlar. Bu, siyasal olanın gözlemlenmesinin, araştırmacının araştırmasına içkin seçimleri yüzünden değil, ama yorumlayıcıların söylemiyle geçirgenliği nedeniyle naif sayılamayacağı anlamına gelir. Böylesi bir duruma çok şaşırmaya gerek yoktur, önemli olan siyasal belgenin bu zenginliğini en iyi şekilde kullanmaktır. Elbette, siyasal nesneden ne anladığımızı kesinleştirmek kaydıyla...

Bu noktada ikinci bir engelle karşılaşırız. Bundan on beş yıl kadar önce "her şey siyasaldır" deniyordu. Kelimenin bizatihi etimolojisine dayanarak, bir grubun ortak çıkarını uzaktan ya da yakından ilgilendiren her şeyin belli ölçüde siyasal olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak böylesine kapsayıcı bir kavrayışla yetinmemek de mümkündür. O halde siyasetten, grupların ya da toplumların yönetimiyle ilgili olan şey anlaşılacaktır. Bu düşünce, bir öncekini tamamlamakta ve kesinleştirmektedir, zira kolektif çıkarın özgül bir merci tarafından temsil edilmiş ve somutlaştırılmış olmasını içermektedir. Max Weber, "dışarıya kapalı ya da dışarıyla ilişkisi düzenlemelerle sınırlı toplumsal ilişki" olarak *gruplaşma* ile düzeni sağlamak ve grubu idare etmekle yükümlü *yönetme* kavramlarını haklı olarak birbirine bağlamaktadır. Yönetme, hükümet etme, siyasal olan söz konusu olur olmaz iktidar işin içine girer.

İktidar kavramını yeniden tanımlama ya da sadece kesinleştirme çabalarının sürekli olarak ortaya çıkardığı sayısız tanımla zaman kaybedecek değiliz. İktidar dediğimizde, bir A bireyinin bir B bireyi ya da grubu üzerindeki etkime gücünü anlayacağız. Bu minimal tanıma bağlı kalırsak iki tür soru işareti karşımıza çıkar: birincisi bu etkime gücüne nasıl ulaşıldığı, ikincisi ise bu niteliğin kullanılması üzerinedir. Her iki halde de bir

güç alanına girdiğimizi görürüz. Siyaset, bir güç dengesini sarmalar: bu etkime gücünü elde etmek için rekabet, eşzamanlı olarak uygulanan güçler arası karşılaşma.

Buna verilebilecek binlerce örnekten biri de, Fransa Cumhurbaşkanı ile Başbakanının hasım siyasal aileleri temsil ettikleri ve "kohabitasyon" [birlikte oturma] diye adlandırılan dönemidir. Gazeteyi açarsak, bu haftanın yoğun bir *siyasal* etkinlik içinde geçtiğini öğreniriz: Mitterrand ve Kohl, yeni kurulmuş olan Fransız-Alman askerî birliğini beraberce denetlediler. Fransa Cumhurbaşkanı, bu fırsattan yararlanarak iki ülke arasındaki askerî işbirliğine ne denli önem verdiğini hatırlattı. Birkaç gün sonra, Başbakan Chirac, Avrupa savunmasına yönelik ilgisini dile getirdi. Fransız-Alman askerî denemelerinin ve Avrupa savunması konusundaki anlayışın "yetersiz" olduğunu belirtti. Ancak hiç kimse, askerî ve diplomatik bir sorun üzerine yapılan bu değerlendirmeyi siyasal olarak nitelendirdiğinde yanılmayacaktır: Cumhurbaşkanı ile Başbakanın tavırları, kendi "gruplaşmaları", özellikle de Fransız toplumu içindeki siyasal idare için girişilmiş bir rekabetle ilgilidir. Bu rekabetin büyük bir kesim tarafından hemen görülür hale gelmesi, güç ilişkisinin belli bir şehvetle gösterileştirildiği modern demokrasilerin belirleyici özelliklerinden biridir. Ama, burada da yine, bu işaretler sefahatinin gözümüzü kör etmesi tehlikesiyle karşı karşıyayız. Temsil halindeki iktidar, iktidarın, bu tür toplumlardaki güç ilişkisini biçimlendiren temsilini maskeleyebilir.

Bu dengeyi resmetmenin başka evrenlerde çok farklı şekilleri olduğu kabul edilecektir: oralarda rekabet olmadığı için değil, tam tersine, bazı Afrika krallıklarında görüldüğü gibi, en üst yöneticiye has o etki etme yeterliliğinin doğal bir iletimi bulunduğu imgesini korumak uğruna bu rekabetin dış işaretlerinin gizlenmesi söz konusu olduğu için. Siyasal ilişkinin pratikte aşinası olduğumuz bu şekillenişi, paradoksal bir biçimde, bize

uzak olan toplumlarda çoğu kez bizimkilere kıyasla daha iyi çözümlenmiştir. Bu, hiç şüphesiz oralarda, kutsal olan ile güç arasında çok kuvvetli bir yakınlık olmasındandır: siyasal iktidar, etkisini doğal ve doğaüstü güçlerin daha geniş olan mantığına kayıtlı olmasına borçludur. Bu yüzden, etnolog, siyasal eylemin anlamını yakalayabilmek için, kişilere sistemdeki konumlarını sağlayan iktidar kavrayışını belirlemek zorundadır. Bizde ise böyle bir şey yoktur: siyaset, ona maruz kalanlar için bir kanaat sorunu, onu meslek edinenler içinse bir ihtiras nesnesidir. Bir yanda kamuoyu araştırmaları yığını, öte yanda kamusal sahnede aşina olunan yüzler üzerine yapılan araştırmaların çokluğu, bizi ilgilendiren sorunu, modern toplumda güç dengesinin biçimlenmesi sorununu karanlıkta bırakmaktadır.

Bu soru işaretini ortadan kaldırmak için, toplum hayatımızın geri planını oluşturan devlet figürünü davet etmemiz gerekir; iktidarın bu biçimine ayrılmış çözümlemelere daha ileride değineceğiz. Ancak şimdiden saptayalım: kurumsal mekanizmaların saydamsızlığı, insan yönetiminin merkezileşmesi, en kendiliğinden bir şekilde devleti çağrıştıran özelliklerdir. Girişimimizin antropolojik iddiasını gözden kaçırmadan bu tür bir düzeneğe tüm karmaşıklığı içinde nüfuz etmek mümkün müdür? Filozoflar ve sosyologlar, devlet makinasının kurumsal karmaşıklığı ve derinliği karşısında durmadan yollarını şaşırmışlardır. Kendi işleyiş kurallarını üreten ve kamusal yararı yönlendirmeye adanmış birçok idari organizmada somutlaşan bir siyasal alanın varlığı, o zamana dek görülmemiş toplumsal uzmanlıklarla donanmış bir himayeci devletin tarihsel çıkışı, her biri genel bir yorum modeli sunan iki ayrı yaklaşımın belirmesine neden olmuştur. Bunlardan biri, siyasal olanı, toplumun bütününü yöneten tutarlı bir eylem sistemi olarak görür. Öteki ise tahakküm olguları üzerinde durur: kurumsal biçimiyle devlet, bir

grubun tüm toplum üzerindeki kontrolünü somutlaştırır; hukuk, şiddet temelinde uygulanır.

## Siyasal Sistemler

İlk yaklaşım türünü nitelendiren yapısal-işlevselci çözümlemeler, siyasal sistemin, insan kaynaklarının kolektif bir amaca varmak için harekete geçirilmesi olarak tasarlanan erekçi bir tanımını sunmaktadır. Talcott Parsons, her türlü karar verme sürecinin altında yatan ve temeli olan bir unsuru böylece açığa çıkarır: iktidar. İktidar, siyasal bir alt-sistemde, iktisadi bir alt-sistemin tam karşılığını oluşturur. Para gibi, iktidar da dolaşımdadır; benzer dalgalanmalar geçirirken bir yandan da toplumsal sistemin bileşenleri arasında gerçek bir etkileşim aracını temsil eder. "İktidar, kolektif bir örgütlenme sistemine ait birimlerin, kolektif amaçlara katkılarıyla meşrulaştırılmış yükümlülüklerinin yerine getirilmelerinin sağlanması ve bunun reddedilmesi durumunda, kabul etmeyenler hakkında olumsuz yaptırımlara başvurabilme yeteneğinin elde edilmesidir" (1969, 361).

Ortak hedeflerin aranmasında ve elde edilmesinde ilk kaynak olarak iktidar gözükmektedir; altının para yerine oynadığı evrensel ölçü rolünü oynayan fiziksel güce başvurmanın her zaman mümkün olması, içerdiği temelden ötürüdür.

Parsons'ın kuramı, o zamandan beri siyasal fenomene ayrılmış olan çok sayıda sosyolojik çözümleme için gerçek bir ana kalıp sunar. Nitekim, yazarların çoğu, iktidar ve sistem kavramlarına başvururlar; burada sistem, birbirine bağımlı öğeler bütünü olarak kavranır. Crozier ve Friedberg şöyle yazmaktadırlar: "Sistemin nedenselliği, özellikleri (düzenleme ya da idare etme biçimleri, hâkim olan oyun türleri) açıklanmak istenen sonuçları anlamaya ve öngörmeye imkân veren, sistemin içindeki neden ve sonuçların birbirine bağımlı olarak düşünülmesinden

ibarettir" (1977, 200). Bununla birlikte sistemcilik kuramcıları, sistemin bir dış çevre içinde yeniden üretimi konusunda anlaşmazlığa düşerler. Parsons, kendi açısından, organizma modeline başvurur: "İşlev kavramı, canlı sistemlerin tümünün birden anlaşılmasında çok büyük önem taşır" (1970, 29). Nitekim, bir yandan organizmanın çevreyle ilişkilerini, öte yandan sistemi oluşturan öğelerin kendi aralarındaki ilişkilerini düşünmeye imkân vermektedir. Eğer canlı, uyum sağlama yeteneğiyle tanımlanırsa, toplumsal sistemin doğal sonucu da bütünleşme işlevidir.

Parsonsçı modeli eleştirenlerin sistem kavramının kendisini sorgulamadıklarını saptamak ilginçtir. İşlevselliği küçük görenlerin hedefi, daha çok biyolojik benzetim olmuştur. Onlar daha çok, bütünleşme ve uyum sağlama gibi kavramların, toplumsal olanın gerçek karmaşıklığını fark edemeyeceğini göstermeye önem vermişlerdir. Gerçekten de Parsons ve onun kuramını izleyenlerin toplumsal olana atfettikleri örtük ereklilik, basit bir kendi kendini koruma *[autoconservation]* çabasıyla özetlenebilir. Gerçekliğin çelişkili yönlerini ele almak söz konusu olduğunda, bu tür bir kavrayışın yetersizliği hemen ortaya çıkmaktadır. Eylem sosyolojisinin paradokslarından biri, modern toplumlara içkin tarihsellik biçimlerini ve değişimi temalaştırma konusundaki güçsüzlüğünde ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, geriye, içsel mantığında işleyişini anlamanın mümkün olduğu tutarlı bütünler olarak düşünülen siyasal, yönetsel, dinsel örgütlerin temsil ettikleri toplumsal ilişkiler yumağının ele alınması kalmaktadır. Sistem kavramını reddetmek, aynı anda, gerçek olanın bu buyruğunu değerlendirmekten vazgeçmek demekti.

Siyasal olgulara yaklaşımda, genel kavramsal düzeneği yeniden düzenleyerek kuramsal bir bedel ödeme pahasına, sistemci sorunsalı kurtarmak için gösterilen bu arzuyu açığa çıkaran iki girişim var gibi görünmektedir.

Birincisi, David Easton ve Jean-William Lapierre gibi siyaset bilimcilerin geliştirdiği bakış açısıdır. Her ikisi de, bütünlüğü içinde ele alınan toplumun, özerkliği görece ve değişken olan birçok sistem halinde bölünebileceğini düşünmektedir. Easton'a göre, siyasal sisteme özgü işlem "değerlerin yetkeci dağıtımıdır" (1965, 50). Lapierre ise, siyasal olanı "toplumun tümünü ilgilendiren karar süreçlerinin bütünü" olarak tanımlamaktadır (1973, 34). Karar süreci, siyasal sistemin en önemli kısmını oluşturur. Ancak insan toplumlarının yönetimi, incelikli mekanizmaların oluşturulmasını gerektirir. Siyasal sistem kendi çevresinden enformasyon ve enerji alır. Sistemi harekete geçirecek olanlar, dışarıdan yığınla gelen talepler, *inputlar*'dır [girdiler; Fransızca metinde İngilizce yazılmıştır, ç.n.]. Taleplerin oluşumu, iki etkenin sonucudur: öteki toplumsal sistemlerin iç işleyişlerindeki bozukluklardan ya da maruz kaldıkları zorlamaların dayattığı sınırlardan kaynaklanan yetersizlikleri; ayrıca bu talepler, öteki toplumsal sistemlerin ürettiği yeniliklerden ve neden oldukları düzey farklılıklarından gelebilirler.

Bu *input*'lar belli bir süzgeçten geçirilip ayıklanır; üretilen cevaplar farklı siyasal roller arasındaki etkileşim sürecinin sonucudur. Siyasal sistemin *output*'ları [çıktıları] ise, stratejik rolleri elinde bulunduranların uzmanlık ve güçlerini ortaya koyan bir seçimden kaynaklanan kararlardır. Lapierre, sistemin işleyişini tanımlamak için sibernetikten esinlenmektedir: söz konusu olan, siyasal ilişkilerin esnekliğini koruyarak işlevselciliğin tuzaklarından sakınmaktır. Karar mekanizması, uygun karşılıklar üreterek çevresinden gelen baskılara tepki veren bir makinedir. Bu bağlamda gerçekten de etkileşimli bir makine söz konusudur. Ancak karar alma, çevrenin baskıları karşısındaki basit bir ayarlama kipi olarak yorumlanmamalıdır. Siyasal makine termostat modeliyle işleyen bir dış düzenleme aygıtıyla donanmamıştır yalnızca. Karmaşık organizmalar gibi, siyasal sistem

de bir dizi tepkime devresi ve halkası içermektedir. Böylece kendi *output*'larının yol açtığı etkilerden haberdar olma yeteneğine sahiptir.

Siyasal sisteme özgü bu tepkime özelliği, çevresindeki karşıtlıklara cevap verme olanağı sağlar, ama aynı zamanda da onu, kendi kendini dönüştürmeye ve yeniden örgütlemeye götürebilir. İşlevselciler, bir yapının uyum sağlama niteliğine ve düzenleme kiplerine öncelik tanırlarken, sibernetik model, bir sistemdeki durum değişikliklerini öz-dönüşümsel açıdan değerlendirmeye imkân vermektedir. Easton, "Toplumsal sistemler olarak siyasal sistemlerin tek belirleyici özelliği, biyolojik ve mekanik sistemlerle karşılaştırıldıklarında, kendi kendilerini dönüştürme, hedeflerini dönüştürme, uygulamalarını ve iç çevrelerinin bizatihi yapısını dönüştürme yeterliliğine sahip olmalarıdır" saptamasını yapmaktadır (1965, 99). Kararların çözümlenmesi, metaforların ötesinde, işlevselci görüşlere son derece bağlı kalır: siyasal eylemi şekillendiren talep-cevap çifti, bizi ister istemez uyum sağlamayı, dengeyi ve her şeyin uyumlu bir şekilde yeniden üretilmesini öne çıkaran bir kavrayışa götürür. Bu da, siyasal eylemin, karar verici bir makinenin uzmanlığına indirgenemeyecek bir insan iktidarının sürekli devrede olması ve uygulanması olarak değerlendirilmesini engeller.

Eleştirilerin, bizatihi sistem sorunsalının içerisinden köklenmesi ve daha az tutarlı olmayan başka bir girişimi öneren sosyologlar tarafından sunulması şaşırtıcı değildir. Sistemci bir örgütlenme yaklaşımının gerekliliğinde ısrar etmekten geri durmayan Crozier ve Friedberg, haklı olarak şu gözlemi yaparlar: "sibernetik benzetimin altında yatan model, insan davranışının stratejik, yani hiçbir şekilde kestirilemez boyutunu yok sayan bir modeldir, bu boyut düzenlenmiş fenomenin -bu örnekte insan davranışının-doğrudan yönetilmesi üzerine kurulu her tür düzenleme mekanizmasını olanaksız kılmaktadır" (1977,

211). Ancak, bir uyum sağlama sorunsalına hapsolmaktan kaçınmak isteyen Crozier ve Friedberg, oyun kavramını sahneye çıkarırlar. Örgütlenmenin işleyişi, bu durumda artık bireylerin birtakım rollere ve sınırlamalara uyum sağlamalarının ürünü olarak değil, biçimsel kurallara uyan farklı aktörlerin katıldığı bir dizi oyunun sonucu olarak tasarlanır: akılcı stratejiler yelpazesi, bu kurallara başvurularak sınırlanır. Aslında aynı sürecin iki ayrı türden çözümlemesinin birleştirilmesi söz konusudur: bunlardan biri, sistem yaklaşımını ve örgütlenmenin zorlamalarını ön plana çıkarırken, öteki, aktörlerin verili bir çerçevedeki stratejilerini esas alır. Sistem kavramını iletişim bilimlerinin tümden metaforik prestijleriyle donatmakla yetinen sosyologlardan farklı olarak Crozier ve Friedberg, insan kurumlarının somut işleyişini kavramaya uygun bir yöntembilimi üretmeye çalışırlar. Bunu yaparken de belirli bir nesneyi hedef alırlar: "somut eylem sistemi"ni.

Birçok örnek arasından siyasi-idari bölge sistemi örneği, bu şekilde oluşturulan yöntembilimsel nesnenin bir açıklamasıdır. Fransa'nın kırsal yörelerinin siyasal evreninde, yerel iktidar, devletin temsilcileriyle yakın ilişki içinde çalışan seçilmiş kişiler (belediye başkanı, il genel meclisi üyeleri) tarafından üstlenilir. Devletin temsilcileri, özellikle de vali ve ülke hizmetlerinden sorumlu olanlar (Tarım, Donanım, Sosyal İşler vb.), kendi-idareleri içinde bazı dosyalarda ilerleme kaydetmek için seçimle gelenlerin meşruiyetine dayanırlar. Buna koşut olarak seçimle gelenler de, kendi hizmet ağları içinde iş görebilmek için memurlardan destek alırlar. Bir dosyayı işleme koymak için, kantonun [Fransa'da ilçe ile bucak arası idari birim, ç.n.] İl Genel Meclisi'ne gitmektense devletin memurlarına başvurmayı seçen belediye başkanlarının tutumu çok şey ifade eder. Seçimle gelenlerin bu niteliklerini ne kadar süreyle koruyabilecekleri de, yerel devlet idaresiyle ilişkilerinin niteliğine -bazen fazlasıyla-

bağlıdır. Buna karşılık, kendi idaresinde salık verdiği çözümleri uygulamak isteyen bir memurun da seçimle gelenlerin desteğine ihtiyacı vardır. Taraflardan her biri, ötekiyle kurduğu ilişki ağı içinde avantaj sağlar: "Herkes hem düzenleyen hem düzenlenendir" (Dupuy ve Thoenig, 1983, 114).

J. P. Worms (1966) ve P. Gremion'un (1976) çalışmalarında ortaya koydukları şey, iki evrenin, seçimle gelenlerinki ile memurlarınkinin birbiri içine nüfuz etmesidir. Bu yazarlara göre, Fransa'da yerel yönetimin işleyişini niteleyen budur. Vali ile belediye başkanını birbirine bağlayan karşılıklı bağımlılık ilişkisi, birçok stratejiyi mümkün ve düşünülür kılan bir eylem sisteminin gerçekliğidir. Burada çözümleme, bu sistemin işleyişine yönelir ve iki tür düzenleme kipi olduğunu kanıtlar: bir yanda karşılıklı birbirini etkileyen ve sınırlayan idare ve seçim birimlerinin çapraz kontrolü, öte yanda seçimle kazanılan birçok görevi üstlenmiş olan kişilerin varlığıyla sağlanan eşgüdüm.

Michel Crozier ve *Centre de sociologie des organisations*'un [Örgüt Sosyolojisi Merkezi] araştırmacıları, siyasal alana dair tutarlı bir görü üretmekten vazgeçmeden, karmaşık örgütlenmiş bir sistemde toplumsal ilişkileri niteleyen dinamiği bulmaya çalışmaktadırlar. Bu sosyologların genel bir toplum kuramı oluşturmaktan kaçınmaya çalışmalarına rağmen, iki ikirciklik söz konusudur: ilk başta, sistem sorunsalının korunması, onları, yeniden üretim ve değişim temalarına sistem ile çevresi arasındaki ilişkiler açısından yaklaşmaya itmektedir. Bu konuda, Crozier'nin daha önceki bir formülleştirmesi alıntılanabilir: "bir örgüt sistemi, ancak ona üyelerini sağlayan ve belli bir statüyle eklemlendiği toplumla sürekli bir dengeyi oturtursa hayatta kalabilir" (1966, 241). Bu noktada iç ile dış arasında bir tutarlılığın korunması, açıkça işlevselci bir bakış açısı taşır.

Crozier'nin yakın zamandaki çalışmalarında stratejik akıl yürütmenin devreye sokulması, sistem ile çevresi arasındaki

ilişki kavrayışının daha inceltilmiş bir halini beraberinde getirir. Bu ilişki şöyle tanımlanır: "örgütün, dâhil olduğu ve onun kendi gereklerine 'uyum' göstermesini sağlayabilmek için belli parçalarını az ya da çok sürekli bir biçimde kendi eylem sistemiyle bütünleştirdiği iktidar sistemine açıldığı, sürekli bir mübadele süreci"(1977, 152). J.W. Lapierre'in övdüğü ve örgütlerin özdönüşüm hedefiyle bazı benzeşimler içeren, toplumsal altsistemler arası ilişkilerin bu diyalektik tanımı, farklı kavramlaştırmaların altında yatan genel modelin sınırlarını gizleyemez.

Somut eylem sistemlerinin değişikliklerini nasıl düşünmek gerekir? Eğer bölge sistemi örneğine başvurursak, Crozier ve Friedberg bu konuda "sistem kıpırdamaz ama küçülüp silinme eğilimi gösterir" diyorlar (1977, 234); oysaki büyük kentlerin işleyişi başka düzenleme kiplerine karşılık verir. Bölgesel yapının (ki, artık bazı kırsal kategorilerin özgül sorunlarını çözmeye muktedir görünmemektedir) görece hareketsizliği gibi, bir kentin siyasal sisteminin aşamalı olarak yerleşmesi de açıklanmamış fenomenler olarak kalmıştır. Öyle görünüyor ki, somut eylem sistemi, ampirik verileri düzenlemeye ve ilintilendirmeye olanak sağlayan tanımsal bir kategori oluşturmaktadır. Ancak, değişimin kazançlarıyla kayıplarını anlamamıza ve sonucundaki tezahürlerini yakalamamıza yardım eden örgüt çözümlemesi, yeni yapıların ortaya çıkış koşullarını ve varolan örgütleri etkileyen çelişkileri belirlemek konusunda daha az zorluk çekmemektedir. Yukarıda değindiğimiz ikirciklerden ilki, özellikle eylem sistemiyle etkileşen ve ondan cevap alan bir "çevre" kavramıyla ilgilidir. Ama çevre kavramının etrafındaki bulanıklık, gerçek yoğunluğu ayırt edilemeden kalır.

İktidarın icrası olarak adlandırdığımız şeyin, örgütsel kutbun dışında kalan belirleyenleri olumsuz olarak tanımlandığına göre, burada soyutlama başlıyor. Bu durum, sosyologa eylem sistemi üzerine yoğunlaşma olanağı tanıyorsa da bedeli, siste-

min etkililik koşullarını ancak kısmen görebilmektir. Örgüt sosyolojisi, incelenen sistemlerin "çevresi"nin bileştiricileriyle ancak dolaylı olarak ilgilendiği ölçüde, böylesi bir yönelimi benimser. O zaman geriye, anılan sistemlerin esnekliği sorunu kalmaktadır ve burada, ileride göreceğimiz gibi, daha önce işaret etmiş olduğumuz ikirciklerin ikincisini barındıran stratejik akıl yürütmenin katkısı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Somut eylem sistemlerinin işleyişini açığa çıkarmak için oyun kavramının devreye sokulması ne sonuç vermiştir? Söz konusu olan, birey ile örgüt arasındaki ilişkileri, bireyi bir "rol"e uymaya zorlayan bir uyum perspektifinin dışında düşünmektir. Crozier ve Friederg için stratejik akıl yürütme, sistemci çözümlemeyi tamamlamalıdır; burada bölge örneğini yeniden ele alabiliriz. Bu, herkesin kendi kazanımlarını en iyi düzeye getirme, yani kendi görev alanındaki iktidarını pekiştirme kaygısında olduğu farklı örgütlere dâhil taraflar arasında bir oyun olarak tanımlanabilir. Böyle değerlendirilen siyasal eylem, tarafların aynı akılcılığa itaat ettikleri sürekli bir müzakere süreci olarak ele alınmıştır; her şey, uyuşmazlıklar olsa da aktörler arası ilişkiler, korunması her iki tarafın da çıkarına olan bir dengenin sağlanmasına katkıda bulunuyormuş gibi cereyan etmektedir.

Ancak oyun kavramı, örgütsel işleyişin çözümlenmesinde sorun oluşturmaktadır. Aktörlerin belli bir tür akılcılığa sahip olmalarını içermektedir. Gerçekten de aktörlerin her birinden, herkesin kabul ettiği kurallara uyarak kazancını en iyi düzeye getirmesi beklenir. Siyasal ve yönetsel aktörlerin kendiliğinden söylemini sadakatle yeniden üreten bu tematik, siyasal ilişkilerin gerçekliğini basitleştirme eğilimi taşımaktadır. Her şey, sanki farklı bireyler aynı zamanda hep *oyun arkadaşları* [partnerler] olurlarmışçasına cereyan etmektedir. Bu da her birinin hedeflere ve zorunluluklara ilişkin olarak aynı şeyleri anladıkları ve

idari düzeneğin bütünü içinde türdeş bir çerçevenin olduğunu varsaydıkları anlamına gelir.

Bu tür bir kavrayış, yalnızca bireylerin ya da ilgili grupların tasarımlarının birbirlerini tutmayabileceğini değil, üstelik her türden siyasi-idari eylemi tanımlayan güç ilişkilerinin gerçekliğini de inkar ettiği ölçüde yetersiz kalmaktadır. Oyun kavramı, değişkenlikler olsa da bütünsel dengesini sürdüren örgütler konusundaki genel anlayışın tam tersi noktada görünmektedir. Siyasal ilişkilere içkin olan çelişki unsurunun örtülmesi, iktidarın insanlar üzeride uygulanması olarak siyasetin yerini şeylerin idaresi olarak siyasetin aldığı bu kuramsal yönelimin belirleyici özelliğidir. O halde tahakküm olgularının önemini, tüm devlet kuramının ekseni yapacak denli vurgulayan ikinci bir kavramsal yönelimi mi benimsemek gerekir?

## Devlet ve Tahakküm

Marx ve Max Weber, siyasete gerçek boyutunu kazandırma konusundaki bu kaygıyı oldukça iyi temsil etmektedirler. Elbette ki, gerek epistemolojik önvarsayımları gerek yöntembilimleri itibarıyla zaten son derece farklı olan iki girişimin karışımını yapmak söz konusu değildir. Bununla birlikte her ikisinde de siyasetin çelişkili dinamiğini yeniden ele alma kaygısı görülmektedir: işlevselcilik kuramcılarının anladığı anlamda örgüt ya da sistem değil, bir hasım güçler alanı vardır. Marx'ın metinlerinde iktidar, sürekli olarak sınıf mücadelesine atıf yapılarak ele alınır: siyasal olan, mücadele sırasında kimlik kazanan ve bilinçlenen grupların çıkarlarının karşıtlığından doğar. Weber'in, "bir toplumsal ilişki içinde, direnişlere karşı kendi iradesini galip getirme şanslarının -neye dayandıklarının pek de önemli olmadan- tümü" şeklindeki güç tanımı, çatışmalı ilişkilerin varlığını içerir (1971, 56). Bu bağlamda iktidar ilişkisi, tahakkümle eş an-

lama gelir; bu da mantıksal olarak Weber'i, "bir gruplaşma, idari yönetimi nedeniyle her zaman biraz da bir tahakküm gruplaşmasıdır" saptamasına götürür (*a.g.e.*, 56). Bu bağlamda devlet, öteki tahakküm gruplaşmaları arasında bir tür olarak görünür: idari yönetim, meşru şiddet tekeli üzerinde hak talebinde bulunan bir tahakküm grubu. Her şey, sanki kişiler, bir egemene bırakmak üzere önceden tekil güçlerinden vazgeçmişler gibi cereyan ettiğinden, birçok açıdan Hobbesçu bir kavrayış söz konusudur. Devlet bu şiddet geriplanı üzerine kurulur: farklı tarihsel şekilleriyle meşru tahakkümü somutlaştırır.

En iyi Max Weber uzmanlarından biri olan Raymond Aron, onun Machiavelli ve Nietzsche'nin yolundan gittiğini belirtmekte haklıdır. Weber, siyasetçi ve sosyolog olarak bir *Machtpolitiker*'dir. "Sınıflar ve bireyler arasındaki iktidar mücadelesi (*Macht oder Herschaft*), ona göre siyasetin özü ya da belki de sabit bir verisiydi" (1967, 643). Weberin güç ve tahakküm ilişkilerini böylesine sivri bir şekilde algılayışı, onun yetkin yorumcularından biri olan ve daha önce adı geçen Talcott Parsons'ın, Weber'i eylem sosyolojisinin müjdecisi yapmakta bazı güçlüklerle karşılaşmasını açıklamaktadır. Gerçekten de, sistem kavramının, Weberci bakış açısına yabancı olduğunu belirtmek gerekir. Bu, basit bir atlama değildir. Weber'e özgü toplumsal eylem anlayışı bir güç ilişkisi alanında gerçekleşir; bu da işlevselcilerin bütünleşmiş örgüt idealiyle uyuşmaz gibi görünmektedir.

Weber bu açıdan, Engels'in, devleti "toplumun resmî özeti" olarak nitelediği klasik metinde ifade edildiği haliyle Marksist geleneğe daha yakındır: devlet ezelden beri varolmak şöyle dursun, toplumsal çelişkiler hasım çıkarların düzensiz çarpışmasına yeterince dayanıklı bir siyasal yapının varlığını gerekli kılacak derecede arttığında, tarihsel olarak ortaya çıkar. Devlet, o toplumun önleyemediği uzlaşmaz karşıtlıklarla bölünerek kendi kendisiyle çözülmez bir çelişkiye saplandığının itirafıdır.

Ama hasım tarafların, karşıt iktisadi çıkarlara sahip sınıfların birbirlerini ve toplumu yiyip bitirmemeleri için, görünürde toplumun üzerinde olan bir iktidarın çatışmayı yumuşatması ve düzeni sağlaması ihtiyacı doğar: "toplumun içinden çıkan, ama onun üzerine yerleşen ve ona giderek daha da yabancı hale gelen bu iktidar, devlettir" (1884, 156). Devletin sınıf ilişkilerinin içinde yer alması, bu kurumun bağımsızlığının yanılsama niteliğinde olması: Marx ve Engels, devletin görünürdeki tarafsızlığının gizlediği bu gerçeğe sık sık geri döneceklerdir. Devlet, bir sınıf hegemonyası aracıdır; ancak bu, onun tüm toplumun yeniden üretimi için vazgeçilmez olan "ortak işlevlerin" taşıyıcısı olmasına engel değildir.

Kısacası, devlet mercii, göreli bir özerkliğe sahiptir. Satır aralarında üretim tarzı üzerine Marksist düşünümü ve daha sonra üzerinde çok tartışılacak olan, siyasal ve hukuksal "üstyapının" üretim ilişkilerinin oluşturduğu iktisadi temel üzerinde yükseldiğini öne süren metaforu buluruz. "Maddi hayatın üretim tarzı, genelde siyasal ve zihinsel toplumsal hayat sürecini koşullandırır" (1859, 4). Böylece tarihsel maddecilik, yeni bir sorgulama tarzına yol açar: devletin bağımsızlığı göreli olduğundan, verili bir toplumsal türde ortaya çıkışının tarihsel koşullarını yeniden kurmak gerekmektedir. Siyasal olanın kalıcılığını ve özgüllüğünü aşamalı olarak elde ettiği kapitalizm-öncesi üretim tarzlarına ayrılan metinlerin işlevi budur. Marx ve Engels'in formülleştirmelerinde, devletsel üstyapıyı üretim ilişkilerinin dönüşümünün ürünü sayan mekanist bir şema ile Engels'in siyasal özerkliğe geçiş olarak adlandırdığı şey üzerine düşünüm arasında belirgin bir salınım vardır.

Engels, *Ailenin Kökeni*'nde ilkel şef ile modern devlet adamını karşı karşıya getirirken, birincisi için "toplumun bizatihi içindedir; oysaki, öteki [devlet adamı] toplumun dışında ve üzerindeki bir şeyi temsil etmek zorundadır" saptamasını yapar (1884,

157). Dolayısıyla, devletin ortaya çıkmasıyla birlikte ele almamız gereken şey, sadece kurumların karmaşıklaşması değil, aynı zamanda siyasal mercinin özerkleşme sürecidir. Marksizm, siyasal olan ile devlet arasına yerleşen bu uymama durumunda giderek artan bir yabancılaşma kaynağı görür: siyasetçi toplumun bütününü temsil ettiğini iddia etmeye devam ederken, devlet ile yurttaş arasındaki siperler çoğalır. Marksizm ise, bir grubun hegemonyasını kitlelerin gözünde ortak çıkar sorununa dönüştüren yutturmacanın eleştirisi olarak ortaya çıkar. Mantıksal olarak da "devleti yeniden ayaklarının üzerine oturtmaktan" çok, tamamen ortadan kaldırmayı hedefler.

Marx'ın çözümlemeleri yolu açmıştır; özellikle parlamenter biçimleri altında ve daha genelde de modern demokrasinin "biçimsel" yönleri konusunda fetiş-devletin eleştirisine ayrılan çalışmalar sayısızdır. En belirgin özelliklerine değindiğimiz bu sorunsal, iki kavram arasındaki tamamlayıcılıkla belirlenmiştir: tahakküm ve fetişizm. Toplumsal olanın güç alanı olarak uyuşmazlık üzerine kurulu olması ve son kertede iktisadi olanın belirleyiciliği bir kez kabul edildiğinde, siyasal olana ayrılan yer de saptanmış olur: anlamını ve gücünü aldığı bir başka yer olmadıkça devlet olmaz. Bu, siyasal olanın etkisinin en aza indirildiği anlamına gelmez. Ünlü "geri dönen eylem" kuramı budur: iktisadi hareket, "kendisinin kurduğu ve göreli bir bağımsızlıkla donanmış olan siyasal hareketin karşı-darbesine" maruz kalır (1890, 368). Devlet, iktisat üzerinde pekâlâ etki yapabilir, kuruluş olarak onun dışında sayılmaz. Siyasal olan, sonsuz yansıma statüsünü de peşinden sürükler. Bu, toplumsal oluşumun "belirlenmiş" bir düzeyidir.

Bizi ilgilendiren bakış açısından, bu durum gözlemcinin konumunu da aynı şekilde etkiler. Özerklik olduğuna göre, siyasal ilişkilerin özgül bir çözümlemesi olasılığı da vardır. Marksist tarih ve siyaset sosyolojisinin sonraki gelişimleri bunu büyük öl-

çüde kanıtlamaktadır. Ama göreli özerkliğin maddeci tezi, başka bir deyişle siyasal olanın iktisadi temel tarafından belirlenmesi, aynı zamanda çok kesin epistemolojik sonuçlara da yol açar. Modern siyaset fenomenine ilişkin en yeni ve en az dogmatik yaklaşımlara bakmak yeter. Bu konudaki yeniliklerden biri, Marksist devlet kavramını yeniden ele alma düşüncesidir. Nitekim, Nicos Poulantzas, siyaset ile iktisat arasındaki topolojik ayrımı reddeder. Bu yazara göre devlet, bizatihi sermaye birikimi döngüsünde yer almaktadır. Poulantzas, devleti dışsal bir etkinlik olarak tanımlamak şöyle dursun, onda bir denge, "daha doğrusu sınıflar ile sınıf kesimleri arasındaki güç dengesinin bir yoğunlaşmasını" görür (1980, 123). Devlet, ne bir grubun elindeki tarafsız bir araç, bir nesne olarak düşünülmelidir, ne de bir özne olarak; çünkü kendi siyasetini, bürokrasinin ve seçkinlerin siyasetini sivil toplumun bütününe dayatacak, toplumsal sınıfların dışında bir devlet tezi onaylanamaz.

Devlet, yalnızca iktidardaki blok ile tahakküm altındaki sınıflar arasındaki çelişkilerin değil, iktidar blokunu oluşturan sınıflar ve sınıf kesimleri arasındaki çelişkilerin de etkisindedir. Bu mücadeleler, devletin kendisini oluşturan aygıtlardaki maddiliğinin içinde gerçekleşirler. Gerçekten de kapitalist devlet karmaşık bir düzenektir; onu meşgul eden görevlerin çokluğuyla "genişlemiş devlet"tir. Lenin'in yıkmayı düşlediği o türdeş "makine" olmak şöyle dursun, devlet kurumunun göründüğünden de daha bölünmüş olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü sınıfsal çelişkilerin maddi hale geldiği yer, her biri iktidar blokunun şu ya da bu kesiminin "ayrıcalıklı temsilcisi"ni oluşturan aygıtlardır. O halde devlet düzeneğinin bütünsel birliği çelişkili bir süreçtir; böylece bazı aygıtların, örneğin bir bakanlığın, ötekilere tahakküm ettiği görülür; devlet-aşırı [transétatique] kimi kanallar -Fransa'da idari bölümlemenin yeniden düzenlenmesine ilişkin büyük çaplı politikalar dönemindeki DATAR

*(Délégation à l aménagement du territoire;* Fransa'da bölgesel gelişimin düzenlenmesini yönlendiren idari birim, ç.n.) gibi- başka dalları devre dışı bırakabilirler, ya da birtakım memurlar ayrıcalıklı bir rol oynayabilirler.

Poulantzas bu gidiş boyunca, devletin "maddi çatısı"nı oluşturan ve iktidar ilişkilerinin öncelikli yeri olan aygıtların işleyişlerini içeriden çözümleme gereğine işaret eder. Siyasal ve idari pratikleri ciddiye almadaki bu özen, onu modern devletin gerçekliğini kayıtsızca basitleştiren formülleştirmelerden uzak tutar. Yine de Marksist kuramın bu güncellenmesi karışık bir izlenim bırakır. Gerçekten de Poulantzas belli bir şekilde, devletten söz etmek için, hep onun dışına çıkmayı dayatan bir sorunsalın içinde hapis kalmış gibidir. İktidardaki blok, sınıflar, sınıf kesimleri, siyasetin gölge oyununu aydınlatmak üzere başvurulan her yerde mevcut göndergelerdir. Böylece tekelci sermayenin devlete el koyuşu "hep daha çok pekişen bir siyasal merkeziyetçilik" (1978, 253), iktidarın artan bir şekilde yoğunlaşması, yürütmenin yasama üzerindeki tahakkümüyle bağıntılıdır. Aynı şekilde, bu çözümlemeye göre, iktidar bloku içindeki tekelci sanayi sermayesi ile tekelci banka sermayesi arasındaki çelişki, 70'li yılların Fransası'nda UDR *[Union Démocratique Républicain (Demokratik Cumhuriyetçi Birlik);* merkez sağ eğilimli bir parti, ç.n.*]* ile bağımsız cumhuriyetçilerin rakip stratejileriyle temsil edilmiş bulunuyordu.

Burada siyasal olan, gerçekten de iktisadi ilişkilerin yansımasıdır ve abartılı bir evrimcilik, tuhaf bir şekilde, zaman olgunlaşınca çatlamaya mahkûm olan devletin sürekli olarak ağırlaşmasına ilişkin bilinen temayı yeniden canlandırmaktadır. Poulantzas'ın da, öteki Marksist kuramcılar gibi, sürekli olarak devletin maddiliği adını verdiği şeyi, onun kurumsal eklemlenmesini, farklı dönemlerde aldığı tarihsel biçimi vurguladığı yollu bir itiraz getirilebilir. Devletin araçsal olarak kavranışı

reddedilirken, örneğin mutlakiyetçi monarşiye karşıt olarak modern otoriter devletçiliği neyin nitelediğini araştırmak, bu devletin iskeletini, kullandığı söylemi, vb. betimlemek söz konusudur. Ama girişim hemen yön değiştirir ve bunun iki nedeni vardır: bir taraftan Poulantzas, özellikle çağdaş devletin tarihsel temellerini anlamaya çalışmakla meşgul gibidir; öte taraftan devlet, siyasal alanın şaşırtıcı bir biçimde dondurulmuş ve kurumsalcı bir görüşüyle her zaman bir aygıt yığını olarak görülür. Aygıtlar her yerdedir ve her şeyi yutarlar; ve sosyolog da nesnesinden, devlet "makinesinin" sunduğu imgeden kaçamayacak kadar büyülenmiş gibidir. Esasen "aygıtların" işleyişine ve siyasal etkinliğe ayrılmış çözümlemeler daha çok tanımlayıcı niteliktedir ve çoğunlukla da, örneğin Crozier gibi daha önceden eleştiri bombardımanına tutulmuş sosyologların çalışmalarını yeniden ele alırlar.

Aslında Poulantzas'ın düşünümü iki kutup arasında salınır gibidir. Modern devlet ile sivil toplumun çelişkilerini ilişkilendirmekle meşgul olduğundan, devleti, "kendine has bir iktidara sahip olmayan bir iktidar yürütme merkezi, yeri" olarak tanımlar *(a.g.e.,* 162). "Hâkim sınıfın tahakküm altındaki sınıfla ilişkisindeki stratejik yeri"dir *(a.g.e.)* Devlet ancak bir dışarıdan yola çıkılarak düşünülebilir: bir sınıfın tahakküm stratejilerinden. Öteki kutupta ise, devletin kendisiyle, aygıtların çoğalması ve örgütlenmesiyle ilgilenilir: bu genişleyen devlettir ya da daha ampirik birer hedef olarak, stratejileri barındıran kurumlardır. Bu iki kutup arasında gerilen girişim, kararsızdır ve hattâ tamamıyla başka bir bakış açısı benimseme eğilimindedir. Poulantzas'ın son eserinde Foucault'nun tezlerinin tartışılması ilginçtir. Gerçekten de Poulantzas, devlet aygıtları sorunsalından her yönüyle taşan iktidar üzerine bir sorgulamanın gerekliliğini kabul eder. Bu noktaya gelen Poulantzas bir kez daha temel sorununa; onun bağıntılarına, sömürüye, sınıflara ve devlet aygı-

tına döner: "iktidarın her zaman kesin bir temeli vardır" (*a.g.e.*, 163). Çember kapanmıştır: devlet sadece bir yansıma değildir, maddi bir derinliği vardır; ama eğer bu maddi derinliğe dikkatle bakarsanız aygıtlarla ve onun gerisinde, *ultima ratio*, sınıf mücadelesiyle karşılaşırsınız. Bu aynalar galerisinde sosyoloğun konumu ikirciklidir. Devlete gerekli mesafeyle bakmayı sağlayacak bir yaklaşım stratejisinin gerekliliği oluşmadan, giderek daha yoğun hale gelen bir nesneyi inceler: siyaset, devlet, toplumsal sınıflar.

İtiraf edelim ki, değerlendirdiğimiz Marksist formülleştirmeler, beklentimize tam anlamıyla cevap vermiyorlar. Siyasal olanı bir tahakküm sorunsalından yola çıkarak sorgulamak, bazı açılardan, karar alma sürecini çıkış noktası olarak almak kadar tatmin edicilikten uzak görünüyor. Sistemci bakış açısından, siyasal olan, bütünleştirici ve oyuncul bir kavrayışa gömülüyor; güç ilişkileri ikinci plana itiliyor ve iki sorun atlanıyor: iktidara erişim tarzları ve siyasal temsil biçimleri. Bunun karşısında, Marksist tarafta, siyasal ilişkiyi iktisadi bir tahakküme bağlayan determinist şema, siyasal olanın "maddiliği"ni, dayanıklılığını ciddiye alanları tuhaf bir jimnastiğe zorluyor. Böylece, kurumsal işleyişlerin bir tanımı ile iktidar ilişkilerini toplumsal bir bağlamdan yola çıkarak açıklamayı hedefleyen yorumcu bir girişim bir arada bulunuyor. O zaman da siyaset, aygıtların katılığı ve durağanlığı ile iktisadi temelde kayıtlı mücadelelerin işareti olarak iktidar çözümlemesi arasında bölünme eğilimi gösteriyor. Burada sorgulanan, maddeci başlık altında siyasal olanın yeridir. Aynı şekilde siyasal olanı düşünmek için bir tahakküm kuramına başvuran ama hiç beklenmedik sonuçlara varan Max Weber'de bunun ters kanıtını gördük. Birçok yoruma ve kuramsal tartışmaya yol açmış olan bu yaklaşımın üzerinde bir süre duralım.

## Aşağıdan Bakışla Devlet

Max Weber öncelikle, siyasal olanı devletle özdeşleştirmekten kaçınır. Siyasal gruplaşma kavramı, devlet kavramını kapsamaktadır: bu durumda "gruplaşmanın idari yönetimi, kuralların uygulanmasında meşru fiziksel zorlamanın tekelini başarıyla savunur" (1971, 57). Burada siyasal birlik, bir kurum biçimini alır. Ancak, hiçbir idari yönetimin fiziksel zorlama tekeliyle donatılmamasına rağmen bir tahakküm ilişkisinin uygulandığı başka tür toplumlar da vardır; idari yönetimden yoksun tahakküm gruplaşmaları da bulunur. Geriye bir sabite kalır: Weber'in açıkça güçten ayırdığı tahakküm ilişkisinin kendisi. *Güç*, "bir toplumsal ilişkide kendi iradesini egemen kılma şansıdır" (*a.g.e.*, 56) oysa *tahakküm*, "bir emre itaat etmeye hazır, belirli insanlar bulma şansı" olarak tanımlanır (*a.g.e.*, 56).

Bu, temel bir ayrımdır, çünkü siyasal fenomen konusunda yeni bir bakış açısı getirir. Marksist tahakküm çözümlemesi, gücü, toplumsal-iktisadi temele dayandırarak ele alıyordu: iktidarın (onu elinde bulunduran gruplar ve onu destekleyen, ya da tersine ona karşı mücadele eden güçler) bakış açısına oturuyordu. Max Weber, başka bir yol tutturur: bir "tahakküm sosyolojisi" (Julien Freund, 1966) ortaya koysa da, bunun nedeni, bu kavramın kuvvet ile güç arasındaki ilişkilere yaklaşımda ona bugüne dek görülmemiş bir boyut eklemesindendir: bu da Weber'in "itaat etme iradesi" diye adlandırdığı şeydir (1971, 219). Güçten tahakküme bakış açısının değişmesi, sadece devlet kurumunun daha genel anlamda tahakküm gruplaşması kavramına mal edilmesi açısından değil, aynı zamanda Weber'in siyasal sorunu daha özgün bir biçimde formülleştirmeye yönelmesi açısından da çok önemlidir. Marksistlerin, bir toplumsal formasyonda, bir grubun hangi koşullarda iktidara ulaştığını sorarak tahakkümün temelleri üzerine kendilerini sorguladıkla-

rı yerde, daha çok, insanların nasıl olup da ona itaat ettikleri araştırılacaktır. Her tahakkümün olmazsa olmaz koşulu şöyle kanıtlanacaktır: inanç ve meşruiyet. Tahakkümün ideal-tiplerinin çözümlemesi, inancın nesnelerine ve kipliklerine gönderme yapılarak gerçekleştirilebilir. Gerçekten de inancın doğasının, bağlı olduğu nesneye göre değiştiğini unutmamak gerekir: karizmatik kişiye olağandışı itaat mi, geleneğe duyulan gündelik inanç mı, yasallığa inanç mı (Weber, şunu kesinleştirmez: basit mi, doğrudan mı?).

Meşru tahakküm türlerine tekabül eden idari yönetim biçimlerinin sınıflandırılması, bunlar belirlendikten sonra oluşmuştur: ilkel ataerkillik, yaşlılar yönetimi *[gérontocratie]*, derebeyi iktidarı, bürokrasi. Burada, Weber'in önerdiği tipolojinin ayrıntılarına girecek değiliz; bu tipoloji, iktidarın uygulanması üzerindeki bu düşünüme doğrudan bağlıdır. Siyasal etkinliğin *son muhakeme* olarak "fiziksel bir zorlama tehdidi" olması, tahakküm ilişkisinin vazgeçilmez malzemesi olan "o asgari itaat iradesi"ni anlamaya yetmez. Sosyolog, iktidarın işleyişini daha açık kılmak için, kendisini ilişkinin kutuplarından birine koyar: bize, itaat etme isteğini besleyen ve olası üç meşruiyet temsiliyetine dayanan inançtan bahseder. Siyaset sahnesinin öbür tarafına bu kararlı geçiş, Weber'in girişiminin tuhaflığıdır. İktidarın iletimini ve uygulanmasını yöneten mekanizmalar, bir meşruiyet tipolojisinden çıkarsanabilirler. Eğer en sonunda, siyasal araçlar ve kurumsal teknikler tahakküm ilişkisinin işlemesini sağlıyor, itaat etme iradesini ayakta tutuyor, inancı besliyorlarsa, buradan kalkarak, Weber'in inanca bir kaynak arayışında olduğunu söyleyemeyiz; meşruiyet, epistemolojik bir çıkış noktasıdır.

Bakışımızı kurumdan tahakküm ilişkisine, sonra da tahakkümden itaat iradesine çevirdiğimizde, meşruiyete inancın

*"eureka"* noktasına varırız. Weber, bu girişimde, sosyolojiyi, "toplumsal etkinliği yorumla anlamaya ve oradan da gelişimini ve sonuçlarını nedensel olarak açıklamayı isteyen bir bilim" *(a.g.e.,* 4) olarak tanımlamak suretiyle kendisi için belirlediği yöntemsel ilkeleri devreye sokar. Anlama, yani bir eylemin gelişimi ile güdülenişi [motivasyon] arasında tutarlı bir ilişkinin kurulması olarak sosyoloji kavrayışının altında yatan yorumsamacı *[herméneutique]* bakış açısı, az çok yerinde eleştirilere yol açmıştır. Weber'in her tür nesnelci konumu reddettiği kesindir: onda ne bir toplumsal yapı kuramı, ne de alt ya da üstyapı bölgeleri üzerine konuyla ilgili bir düşünüm bulunabilir. Bileşenleri tekanlamlı bir nedensellik ilkesine göre eklemlenen bir toplumsal bütünlük düşüncesi ona tamamıyla yabancıdır. İktisadı "kesin nedensel etken" sayan ve tüm toplumun iktisatla açıklanması tasarısını kurtarmak için toplumsal gerçekliğin farklı öğelerinin hepsinin iktisadi ilişkilerle nitelenen bir yapının yeniden üretimine ya da korunmasına katkıda bulunduğu bir işlevselciliği savunan Marksist determinizmi eleştirmesinin anlamı da budur. Weber için sosyolojinin nesnesi, anlamlı etkinliktir ve gerçekliğin ancak kısmi ve geçici bir görüsünü ifade eden kavramlar sayesinde toplumsal olguların kültürel anlamını ortaya çıkarmak önemlidir. *"Bir ya da birden fazla* bakış açısını tek yönlü *vurgulayarak* ya da daha önceki bakış açılarına göre düzenlenen birçok fenomeni birbirine bağlayarak..." (1965, 181) elde edilen gerçeklikte bulamayacağımız "ütopya" ideal-tiplerin oluşturulması, insan etkinliğini çözümleme, yeterli bir şema sunma gerekliliğine karşılık vermektedir.

Siyaset konusundaki tüm Weberci gelişmeler, bu açıyla saptanmıştır ve daha *İktisat ve Toplum*'un ilk sayfalarından itibaren, konuyla ilgili nesnelerin fetişizminin açıkça tartışma konusu

edildiği görülür: "bazı toplumsal yapıları ("devlet", "kooperatifler") tıpkı tekil bireylerle aynı şekilde ele almak, yerinde ve doğrudan kaçınılmaz görünebilir" (1971, 12). Ama sosyolojik bakış açısı, bu kadar aşırı bir hoşgörüyü kaldırmaz. "Sosyologun uyguladığı kavrayıcı yorum için bu yapılar, tekil insanların özgül bir etkinliğinin gelişmeleri ve bütünlükleridir" *(a.g.e.,* 12). Bir bakıma devlet, ayakları üzerine oturtulmaktadır. Ulus, aile, devlet, onları tespit etmeye, nesneleştirmeye olanak sağlayan hukuksal kavramda son bulmazlar. "Gündelik düşüncenin ya da hukuksal düşüncenin parçası olan bu toptan yapılar, gerçek insanların (sadece hakimlerin ya da memurların değil, halkın) kafasında, onların etkinliklerini yönlendirmek üzere dolaşan ve bir taraftan *olmuş* öte taraftan da *olması gereken* bir şeyin temsiliyetlerinden başka bir şey değildir" *(a.g.e.,* 13). Burada hukukçunun eleştirisinden daha fazla bir şey vardır, belirtilen toplumsal yapıların ve özellikle de devletin olduklan şeyin niteliğiyle sınırlanmamaları çok özgün bir düşüncedir. Devlet aynı zamanda hep bir devlet idealidir: şu halde bir şey, bir kurum olarak ele alınamaz. O, insanların etkinliklerinin bir gelişimidir, bir sonucudur. İnsanların eylemlerini yönlendiren şey, kafalarında dalgalanan devlet idealidir. Bir kez daha, nesneden (kurum ve işleyişi), onun temsiline geri döneriz. Weber'den alıntı yapmaya devam edelim: "Bir zincirleme etkinlikler bileşiği olarak modern devlet azımsanamayacak oranda -ve dayanışmacı bir etkinlikler bileşiği olarak- bu tür yapılardan oluşur, çünkü çeşitli insanlar, etkinliklerini, onun varolduğu ve bu biçim altında varolmak zorunda bulunduğunu, dolayısıyla, hukuksal olarak bu doğrultuda yönlendirilmiş düzenlemelerin geçerli olduğuna dair bir temsiliyet uyarınca yönlendirirler". Bir "dayanışmacı etkinlikler bileşimi" olarak tanımlanan devlet, yasallığa, yani bir normlar sisteminin meşru niteliğine inançtan başka bir şey olmayan bu düşünsel ilişki içinde kendi varlığını sürdürür. Çağ-

daş biçiminde devlet, soyut bir "olması gereken"le düpedüz eşanlamlı hale gelmektedir. İnancın somut bir nesneyi, olağanüstü kişiliği, bir belleğin iletimini hedeflediği geleneksel ve karizmatik tiplerden farklı olarak, bizim toplumlarımızda siyasal ilişkiyi işler kılan şey, kuralın temsili, kafalarımızın içinde dalgalanan olması-gerekendir.

Max Weber, kuralın yönetiminin toplumun tarihsel bir biçimine tekabül ettiğini Marx'ın üslubuyla bildirir: "Şu anki gelişme aşamasında kapitalizmin bürokrasiyi gerektirmesi gibi, bürokrasi de, kapitalizmin en akılcı biçimde varolabilmesini sağlayan en akılcı temeli temsil eder (*a.g.e.*, 230). Determinist bir formül mü? Cümlenin ikinci kısmı, bir kez daha, başka bir yokuşa, temel sorunundan akılcılık sorununa, yani kapitalizmde uygun bir çevre bulan yasal bir düzenin etkililiği ve normun temsiline sürmek için yeterlidir. Öyle görünüyor ki, bürokrasi ve kapitalizm birbirlerini tamamlayan etkinlikler olarak birbirlerini karşılıklı çağırdıklarından, sürekli bir ayna oyununun tuzağına düşülmedikçe, Weber'in kuramında, yapısal bile olsa, bir nedenselliğe yer yoktur.

O halde modern toplumun belirleyici özelliği, itaat ilişkisinin kurallara dayalı bir düzen temsiline oturtulmasıdır. Herkes, iktidarla ilişkisinde, yasanın kişileştirilmeyen yetkesi gereğince nasıl davranması gerektiğini bildiği varsayılan bir özne olarak hareket eder. Aynı temsil, öteki kutupta, idari yönetimin üyelerinin davranışlarını düzenlemektedir. Özellikle siyasal partilerin yeni örgütlenme biçimlerinin gösterdiği gibi, bu üyeler normun gücünü tamamen içselleştirmişlerdir. Siyasal partilerin örgütlenme biçimleri giderek daha fazla yapılanmakta, parti aygıtları içinde merkezileşmeye gidilmekte, örgütün ücret karşılığı çalıştırdığı memurlar görev yapmaktadırlar: siyasetin meslek olarak gelişmesi, sonunda siyaset için yaşayan insan ile siyasetten geçinen insanın birbirine karıştığı bir evrimin doruk noktasıdır.

Max Weber ünlü bir konferansında (1959) siyaset adamlığı "mesleğinden" söz etmekte haklıdır. Siyasal etkinliğin, toplumun bütün olarak bürokratikleşmesiyle (bürokratikleşmeden kural koyucu temsiliyetin öne çıkan gücü anlaşılmalıdır) eşanlamlı olan bu akılcılaşmasıdır ki, parlamenter Batı demokrasilerindeki siyasal yapılara ve siyasetçilere ayrılan onca basiretli çözümlemenin çıkış yolu olmaktadır.

Okundukları zaman, bu metinlerin yazarının sistemci kuramların öncüsü olduğu görülebilir. Weber'den Parsons'a uzanan zincir böyle açıklanabilir. Parsons, Weber'in iktidar ve siyaset konusundaki derinlemesine görüşlerini bir şekilde "kuramsallaştırır." Oysaki, Weber'in, yapısalcı-işlevselci ekolden farklı olarak, bürokratik makineye soyağacına dayanan bir bakış açısı getirdiği açıktır. Bürokratik makinenin özgül bir akılcılığı - ereksel olan akılcı eylem modern kurumlara özgüdür- devreye sokması siyasal olana ilişkin bir kuramın bu modeli siyasal eylemin özü yapmak için genellemek zorunda olduğu anlamına gelmez. Parsons'ın kullandığı anlamıyla "siyasal alt-sistem" kavramı bile, genel bir kavram olma iddiası taşımasına rağmen, her türlü şıkta bu akılcılığın ürününden başka bir şey değildir.

Ancak siyasal pratiklerin bu derinlemesine evrimini anlamak için, toplum bilimlerinin araştırma nesnelerini fetişleştirme eğilimlerinin eleştirisini yapmak da gerekir. Kavramları birer gerçeklik olarak kabul etmemek: tahakküm tarzlarına yaklaşımında Weber'e rehberlik eden sürekli kaygı budur. Parçaların bütün içindeki işlevsel bir ilişki ve bir tutarlılık taşıdıkları düşüncesi, elbette "araştırmayı geçici olarak yönlendirebilir" (1971, 13). Ama toplumsal yapılar düşüncesi, bu yapıların kendilerini oluşturan etkinliklerin bileşkesinden başka bir şey olmamaları itibarıyla ancak basit bir çıkış noktasını temsil edebilir. Holist bakış açısının bu sorgulanması nasıl yorumlanmalıdır? Weber açısından, bazen öne sürüldüğü gibi, bireyin yapıdan önce gel-

diğini göstermek mi söz konusudur? Aslında Weber, doğa bilimlerinden farklı olarak sosyologların, "işlevsel kuralların (yasaların) ve ilişkilerin saptanmasının ötesinde, her türlü 'doğa biliminin' hiçbir zaman ulaşamayacağı fazladan bir katkıda bulunabileceklerini... söz konusu katkının tekil bireylerin davranışlarının anlaşılması" (*a.g.e.*, 13) olduğunu öne sürdüğünde, yapı fetişizminin yerine birey fetişizmini koymuş olmaz. Toplum bilimleri, bireylerin toplumsal etkinlikleri içinde ürettikleri anlamlar üzerine çalıştıkları için anlama yeterliliğine sahiptirler. Buradaki önemli nokta, bu etkinliğin biçimlerinden üretilen kuramdır. Bu kuram, toplumsal fenomenleri tekillikler olarak düşünmeye ve kültürel anlamlarını bulmaya imkân verebilir.

Bir ya da daha çok bakış açısını tek yönlü olarak vurgulamaktan ibaret olan yöntem, bu anlamlı farklılıklara ışık tutma avantajını sunar. Weber'in, kolektif yapıların ele alınmasında en beceriklilerin bile gözlerini kamaştıracak kadar ön plana çıkan açıklığın aşikârlığının karşısına, ayrıştırmanın aşikârlığını koyduğunu söyleyebiliriz: araştırmacı, belli bir döneme özgü toplumsal etkinliğin bazı ayırıcı özelliklerini vurgulamak suretiyle, tipik bir biçimi ötekilerden yalıtır. Ama bu işlem hep geçicidir: çünkü bir taraftan, gerçekliğin ancak "sınırlı kesitlerini" kavrayabiliriz; öte taraftan, ideal-tip özelliği taşıyan tüm yapılarda belli bir kırılganlıkla karşılaşılır, sentezlerin güvenilmezliğinin ve kavramsal unsurları yasa haline getirecek kadar özleştirme tehlikesinin kaynağı budur. Kapitalizmin Marksist tahlili, araştırmacının kurduğu bir ideal-tipi gerçek bir determinizme dönüştürmesiyle buna bir örnek oluşturur. "Marksist kavramları bir kez uygulayan herkes, bu ideal-tiplerin *bulgusal [heuristique]* açıdan değerli, hattâ benzersiz önemini bilir... ama ampirik inşalar ya da gerçek 'eyleyen güçler' (bu da aslında metafizik güçler demek) ya da eğilimler, vb. olarak sunuldukları anda ortaya çıkan tehlikeyi de kabul eder" (1965, 200).

Yanılsama, ideal-tipçi inşa ile tarihçi ya da iktisatçının ilgilendiği gerçekliğin birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Spekülatif aklın bu kaçamaklarının eleştirisi, Weber için araştırmayla bir arada götürülmesi gereken epistemolojik bir görevdir. Bilmeye değer görülen nesnenin inşası için de aynı şey geçerlidir: en başta da, tuhaf bir önbilgiler [prénotions: Durkheim'ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda araştırmacının kendi pratiğinden kaynaklanan ve bilimsel araştırmanın tarafsızlığı için bertaraf etmesi gereken şematik temsilleri tanımlamak için kullandığı kavram, ç.n.] karmaşası gibi görünen devlet için. "Bu farklı özel çıkarları gönüllü olarak çıkarlarına mal ettiğimiz devlet, çoğunlukla özel durumlarda bu kez onu mal ettiğimiz değer düşüncelerinin dolambaçlı ve aşırı bir karmaşasından başka bir şey değildir..." (*a.g.e.*, 209). Tek başına "devletin çıkarı" deyimi bile çok güçlü bir ikirciklikle yüklüdür. Yalnızca, bilimsel etkinliği yönlendiren "değer düşüncelerini" ortaya koyan eleştirel bir çalışma, siyasal düşüncenin belirsizliklerini, yok etmese de, azaltacak özelliktedir.

## Siyasal Sistemler mi, İktidar Düzenekleri mi?

Weber'in bilimsel kavramların şeyleşmesine yönelttiği eleştiri, bir Durkheim'dan farklı olarak yapılara oranla eyleme verdiği öncelik, siyasal olana ilişkin ve önemi küçümsenemeyecek bir bakış açısına varır. Antropolojinin merkezinde yer aldığını gördüğümüz devletli toplumlar ile devletsiz toplumlar arasındaki karşıtlık Weberci bakış açısından hiçbir anlam taşımadığından, görünürde bu yaklaşımların uzağındayız. Devlet kavramı, açıklamak iddiasında olduğu gerçekliği anlaşılır kılmak şöyle dursun, bizatihi sorunsaldır. Özellikle de, siyasal etkinliğin "kalıcı bir gerçeklik, şeyleşmiş bir yapı ya da özerk bir varlığı olan kişileşmiş bir yapı biçiminde" (1965, 345) algılanma olasılığı düşü-

nülürse, sorgulanması gerekir. Bununla birlikte, Weber'in bizim ilgilendiğimiz açıdan okunması, ufuk açıcı bir edimdir.

Önce kavramlar ve yöntemler düzleminden başlayalım, çünkü *İktisat ve Toplum*'un yazarı her zaman, siyasal olana mekanik yaklaşımlara yönelttiği eleştirisinin ötesinde, esnek ve sahada gerçekten işlemsel olan bir kavramlaştırmayı öne çıkarmaya çalışmıştır. Toplumlarımızdaki iktidar ilişkilerinin karmaşıklığına yöneltilen bu dikkat, araştırma sırasında gerekirse kendi araçlarını imal etmek suretiyle betimlemek ve çözümlemek zorunda olduğu gündelik durumlarla karşı karşıya kalan antropologu doğrudan ilgilendirir. Örnek olarak Weber'in karizma kavramını nasıl oluşturduğunu ele alalım. Bu tahakküm türü, hem olağanüstü hem de akıldışı olma özelliğini taşımakta, ama aynı zamanda kalıcı bir ilişki haline gelme olasılığını da içermektedir. Karizma, ortaya çıktığı geleneksel dönemlerde ne kadar devrimci görünürse görünsün, kendinde bir "rutinleşme"nin gizilgücünü taşır: kendi geleneğini üretir duruma gelir. Öyle ki, Napoléon döneminin tanıklık ettiği gibi, bürokratik bir evren doğrudan doğruya karizmatik tahakküm kipinin sonucu olabilir. Weber, bir "saf tip" (bürokrasi, gelenek, karizma) ortaya koymanın neredeyse imkânsızlığı olgusu üzerinde ısrarla durur. Farklılaştırmanın Leibnizci ideali ve gerçeklik parçalarını akıl yoluyla ve sabırla bir araya getirmekten ibaret olan özü gereği sonsuz çaba, siyaset antropoloğunu her yerde varolan ama birçok açıdan yorumlanmamış olarak kalan bir fenomeni yeniden inşa etmek konusunda yönlendirmektedir. Megakavramların (devlet, toplum, vb.) karşıtında, E. Goffman'ın "düşük süremli kuramlar" olarak tanımlamakta direndiği ve gerçekliğin anlaşılmasında adım adım ilerlemeye imkân verebilecek şeyin gerekliliğinin aynısı bulunmaktadır.

Weber'in eserinin, bizi çok doğrudan ilgilendiren ve antropolog okur için de açıklayıcı sayılabilecek olan bir başka yanı,

devletin hukuksal ve kurumsal kavranışlarının sürekli ve kararlı bir biçimde tartışılmasıdır. Bu noktada, *Bilim Kuramı Üzerine Denemeler* çok açıktır: devleti tüzel bir kişi olarak ele alan hukuktan ve bu alana özgü kabalığı, onun kurumlarını ve aygıtlarını vurgulayan kuramlardan farklı olarak, sosyoloji, tarihsel açıdan arızi olan bu biçimin kuruluş etkinliğini tema olarak alır. "Bu yüzden sosyoloji için 'devlet' kavramının gerisinde belli bir tür insan etkinliğinin gerçekleşme biçiminden başka bir şey yoktur" (1965, 347). Burada siyasal olan karşısında benimsenen bakış açısı, bir bakıma, devleti gerçekliğinden ayırma çabasıdır. Weber, çağdaş hukukçu ve kuramcıların yolunu geriye doğru izleyerek, onlar için modernliğin kanıtı ve doruk noktası olan şeyleri basit ve saf bir soyutlama olarak ele almaktadır. Bu tür bir girişimin olumlu yönü, "siyaset mesleğinin" gerçekliğini (bkz. "siyaset için" yaşama ile "siyaset aracılığıyla" yaşama etkinliklerinin aynştırıldığı çözümlemeler) ve modern toplumu belirleyen bürokratik örgütlenme kiplerini ciddiye alan yaklaşımında yatmaktadır.

Tüm bu çözümlemelerde, devlet, olduğu gibi görünür, ne daha fazla, ne daha az: ötekiler gibi bir tahakküm biçimi. İlginin, meşruiyetin oluşturulmasına ve iktidarın toplumun içinde kök salma sorununa yönelmesi, Weber'in sosyolojisinin temel katkılarıdır. Burada, önvarsayımları birbirinden ne denli uzak olursa olsun, "konu başlığı" boyutuna öncelik tanıyan kuramlara oranla bakış açısında bir değişiklik vardır: işlevselcilerde sistem olarak siyasal olan ile onun öteki toplumsal sistemlerle eklemlenmesi, Marksistlerde üstyapı olarak siyasal olan ile onun altyapıyla sürdürdüğü ilişkiler. Devletin böylece gerçekliği dışında ele alınması, siyaset biliminin araştırma sahasındaki bu yer değiştirme, ister istemez, siyasal olanı devletin "yanında" düşünmek durumuyla karşı karşıya olan antropologların denemelerini çağrıştırmaktadır.

Bir önceki bölümde, devlet kavramının siyasal antropolojinin alanında gösterdiği olağandışı ağırlığın altını çizmiştik. İlkel toplumlardaki siyasal bağı düşünmeye girişen öncüler, devletin kökeni sorununa tutsak olmuşlardı. Bu sorun, kapıdan kovulduğunda bacadan içeri giriyordu. Öyle ki, kimi merkezileşmiş ve karmaşık kurumlarla donanmış, kimi esnek düzenlemeler ve yayılmış güçlerle yetinen insan toplumları arasında bir büyük bölüşümün varlığı konusunda anlaşılıyordu. İyi ve zorunlu bir iş bölümü, bu ikinci tür toplumlarla ilgilenme işini etnologlara bırakıyordu. Bilimsel alanların böylece bölünmesi, Weber'ci bir gözlükle bakarsak, siyasal kavramsallığın en uç noktada şeyleşmesinin sonucundan başka bir şey değildir. Her şey, bağlamından soyutlanmış ve içeriği sorgulama konusu olmadan araştırmayı kutuplaştırmaya yönelen bir kavram çevresinde olup bitmektedir. Antropoloji, bu türlü bir durumun karşı darbesini hemen hissetmiştir. Önce devlet kavramının şeyleştirilmesinden çıkan kurumsalcı eğilim, etnologları da *devlet öncesi* olarak kavranan siyasal biçimlerin tipolojilerini sunmaya itmiştir. Böylece, modernliğe doğru karşı konulmaz bir yükselişi temsil etmesi beklenen bir karmaşıklık ölçeği oluşturmaya kadar gidiliyordu. Öte yandan işbölümü, büyük bölüşümün her iki tarafında da zor günler yaşamaktadır. İşbölümü kavramı, modern siyaseti etnologlar için, özünde erişilmez bir nesne kılan bir yasa gibi ağırlık taşıdığı ölçüde bizatihi antropolojinin evrimini hatırı sayılır ölçüde etkilemiştir. Öyle ki, Weber'in sahayı, bir konu başlığı olarak devletten, bir araştırmanın gerçek yeri olarak siyasal etkinliğe kaydırması belirleyicidir. Modernliği ele alan bir siyasal antropolojinin gelişimi için, bu kaydırmanın bütün sonuçlarını ortaya çıkarmak gerekmektedir.

Ancak aynı zamanda şunu da iyice görmeliyiz ki, "klasik" siyasal antropoloji, daha kuruluş aşamasında bile, bir fetişleştirme ile bir eylemcilik arasında durmadan salınmasına rağmen,

kendi uzaksıl topraklarında siyasal olanın kurumsalcı olmayan bir yaklaşımın gerekliliğinin bilincine çok çabuk varmıştır. Siyasal antropolojinin gelişiminde çok önemli bir rol oynamış olan Evans-Pritchard'ın eserleri, bu salınıma tanıklık ederler. Siyasal antropolojinin nesnesi konusundaki sorulara, Evans-Pritchard ve Fortes'in 1940 yılında yayınladıkları ilk karşılaştırmalı Afrika incelemeleri derlemesinin başlığından bir alıntıyla cevap verebiliriz: *siyasal sistemler*. Bu iki yazar da, ustaları Radcliffe-Brown'ın onlara aşıladığı düşünceyi yeniden ele almaktan başka bir şey yapmıyorlardı. Bu düşünceye göre, gerçekliği, toplumun uyumlu bir biçimde yeniden üretilmesi için bir araya gelen eklemlenmiş bir bütün olarak göstermek mümkündür. Siyasal olanın yeri ise ötekilerin arasındadır, iktisattan ya da akrabalıktan ne eksik ne de fazladır. Dolayısıyla eğer her toplumda tekil bir siyasal "sistem" bulmak mümkünse, sınırlı sayıdaki tipleri ayırmaya imkân verecek karşılaştırmalı bir girişime de yer vardır.

Evans-Pritchard ve Fortes, iki büyük tipte siyasal sistemi karşı karşıya koyarlar: bunlardan biri, merkezileşmiş bir otoriteye, idari bir aygıta ve hukuksal kurumlara sahip toplumlar tarafından oluşturulmuştur, öteki ise merkezileşmiş bir otoritesi bulunmayan, idari aygıta da, hukuksal kurumlara da sahip olmayan toplumları içermektedir. Bu sınıflandırma, esas olarak devletli toplumlar ile devletsiz toplumlar arasındaki karşıtlıkla çakışır. O zamandan bu yana çeşitli değişimler geçirmiştir: nitekim, daha yakın bir zamanda Lucy Mair (1962) minimal yönetim, yaygın yönetim ve devlet yönetimi arasında üçlü bir ayrım öneriyordu. Öte yandan İngiliz antropolog A. Southall (1965), başsız *[acéphale]* toplumların yanı sıra, biri piramitsel bir yapı üzerine kurulu parçalı *[segmentaire]*, öteki hiyerarşi içindeki bir yapının hâkim olduğu üniter olmak üzere, iki devlet modeli ayrıştırmıştır. Herkesin en kalıcı olduğunu düşündüğü ölçütleri ön plana çıkardığı bir tipoloji artışına da tanık olunmuştur. Sı-

nıflandırma itkisini antropolojinin zayıflıklarından biri olarak gören E. Leach'in çok yerinde deyimiyle, kelebeklerin keyfî bir sınıflandırması mı söz konusudur (1968, 51)?

Belki de, G. Balandier'yle birlikte, "siyasal sistemlerin *sentetik* (bunlar tüm toplumun örgütlenmesiyle karışırlar) yönleriyle ve *dinamizmleriyle* (eşitsizlik ve rekabet üzerine kuruludurlar) nitelendikleri kabul edilirse, bunların bizatihi doğasının uzun süre [kesin bir tipoloji için] başlıca engeli oluşturacağı"nı (1969, 58) düşünmek gerekmektedir. Ama daha ziyade ve görünenlere rağmen, antropolojinin olumlu katkısının başka yerde olup olmadığı sorulabilir. Örnek olarak, Evans-Pritchard'ın 1930'lu yıllarda uzun süre kaldığı Güney Sudan'daki bir göçebe çoban topluluğu olan Nuerler'in antropolojisini uygulama biçimi alınabilir. Burada siyasal sistem kavramını kaplayan gerçeklik nedir? İlk saptama: bu etnik grupta kurumlaşmış otorite bulunmamaktadır. Şef yoktur, dahası, devlet de yoktur. Nuerler, başsız toplum tipinin ta kendisidirler. Ama bu, siyasal örgütlenmenin bulunmadığı anlamına gelmez. Evans-Pritchard, her biri binlerce insanı bir araya getiren kabileleri tanımlar. Rastladığı bireyler, kabile aidiyetleri konusunda esasen açık bir bilinç sahibidirler. Kabile, bir anlaşmazlığın hakemlik yoluyla çözülebildiği en geniş cemaattir, oysa farklı kabilelerin üyelerini karşı karşıya getiren anlaşmazlıkların bir savaş başlatması olasılığı çok yüksektir. "Yasal zorunlulukların kabul edildiği en yaygın grubu oluşturan kabile, aynı zamanda sefere çıkmak ya da kendini savunmak için birleşen en yaygın grubu da oluşturur" (1964, 241).

Evans-Pritchard, araştırmasını sürdürürken kabilelerin toprak parçalarına bölünmüş olduğunu gözlemler: bir kabilenin birincil kısımları, ikincil ve üçüncül kısımlar halindeki alt bölümlere ayrılmaktadırlar. Bireyin ait olduğu toplumla ilişkileri, esas olarak dinamiktir. Böylece bir adam, komşu kabile söz konusu

olduğunda kendini kabilesinin bir üyesi olarak tanımlar, ama kabilenin kısımları söz konusu olduğunda böyle tanımlamaz: bu ikinci durumda, kendini bölümüne gönderme yaparak tanımlar. Görelilik, siyasal ilişkilerin yapısal özelliğidir ve bu da, Nuer toplumunun işleyişini anlamak için çok önemlidir. Siyasal grubun, kimliğini ancak eşdeğer gruplarla bir karşıtlık ilişkisi içinde kazandığı bile söylenebilir. Üçüncül Z1 kısmının üyeleri Z2 kısmı üyelerinin saldırısına uğradığında, çatışma her iki kısmı da içerir. Buna karşın, eğer Z1 ikincil Y2 kısmına saldırıyorsa, Z1 ve Z2 birleşeceklerdir: ikincil grup, aynı büyüklükteki bir rakip karşısına özerk siyasal grup olarak çıkacaktır. A ve B kabileleri söz konusu olduğunda, aynı şey, en yüksek düzeyde, birincil X1 ve X2 kısımları arasında olacaktır. Her aşamada, eşdeğer büyüklükteki kısımlar arasında, tamamlayıcı bir karşıtlık ilişkisi yaratılmaktadır. Süreç, karşıt eğilimleri kaynaşma ve çatlamada *[fusion-fission]* birleştirir: en küçük kısımları tehdit eden ve kabilenin kimliğini kemiren kavgaları kışkırttığı için çatlak; yapısal eşdeğerlik ilkesi, kapsayıcı grubun üyelerini, grup tehdit altında olduğu zaman bir araya gelmeye götürdüğü için kaynaşma. Tüm bu çözümlemede ne kurumlardan ne de siyasal yetkeden söz edilmediği fark edilebilir. Çünkü Nuerler'de, "siyasal değerler görelidir ve siyasal sistem, birbirine karşıt kaynaşma ve çatlama eğilimleri arasındaki bir dengedir" (1969, 175).

Evans-Pritchard'm "parçalı" olarak nitelediği bu sistem içinde siyasal olan nedir? Toprağa bağlı gruplar arasındaki bir ilişkiden başka bir şey değildir. Oysaki, bu gruplar, düşmanlık durumlarında kendilerini ortaya koyma ve pekişme özelliğine sahiptirler. Grupların bu göreliliği, farklı büyüklükler gösteren kısımların basitçe kapsanmasıyla tanımlanan bir "kabile" sistemi düşüncesinin reddedilmesine götürür. Burada, tanımlanabilir ve tekanlamlı bileşenleri düzenleyen dokunulmaz bir düzen

olarak anlaşıldığı takdirde, bizatihi sistem düşüncesinin karşıtında olan bir siyasal doku akışkanlığı vardır. Evans-Pritchard'ın her şeye rağmen ve her şeye karşı sistem kavramına sadık kalması bir açıklama gerektiriyor. O, bir yandan, Nuerler'in siyasal işleyişinde, yapının unsurlarına önceliğinin somutlaşmasını görmektedir. Gerçekten de, önemli olan, her şeyden önce parçaların yapısal eşdeğerliği değil midir? Grup, bir şekilde ondan önce varolan bir ilişkiden yola çıkılarak tanımlanır; tersi geçerli değildir. Evans-Pritchard'ın toprağa bağlı grubun bütünsel bağlam karşısındaki göreliliğinin üzerinde ısrar etmesinde, erken bir yapısalcılık biçimi ayırt edilebilir. Böyle anlaşılan ilişkisel bir düzenin kanıtlanması, sisteme başvurulmasını doğrulayacaktır. Buna, *Nuerler*'in yazarının başka bir kuramsal kaygısı da eklenmelidir. Bu da bizi, siyasal çözümlemede çoğunlukla önde gelen işlevselci kavramlara gönderir. Burada sistem düşüncesi, denge düşüncesiyle birleştirilmiştir. Parçalı toplumda, gruplar sistem oluştururlar, çünkü onları etkileyen sürekli kaynaşma ve çatlama süreci sayesinde bir denge gerçekleşir. Siyasal olan, biyolojik bir organizma gibi, kendi düzenlemelerini üretir: tutarlılık ve uyum bir arada gider.

Böylece yalıtılan sistemin iki kavranışını -yapısal ve normsal- kabul etsek bile, yine de parçalılığın, Evans-Pritchard ve Fortes'in devletle donanmış olmamakla beraber az çok bir siyasal sistemleri bulunan tüm toplumları yerleştirdikleri geniş bir kategori halini aldığı *Afrika Siyasal Sistemleri*'nde gösterilen geçici tipolojiyle, *Nuerler*'de geliştirilen ve yerlilerin gerçekliğine çok iyi uyan görüşlerin inceliği arasındaki dengesizlik sorgulanabilir. Evans-Pritchard, yaşam tarzı olarak bizim modern örgütlenmemizden olabildiğince uzak gibi görünen bu toplulukta bir siyasal tutarlılık bulmakla övünmekte haklı olabilir. Burada söz konusu olan, bir sistemden çok, çelişmeli evrelerde gruplar arasındaki ilişkileri ayarlayan bir *düzenektir*. Siyasal olan, dışarıdan

dayatılan ve bir ya da birçok özelleşmiş mercinin yarışmasıyla korunan bir düzen değildir. Bizi, bu etnik grubun üyelerinin paylaştığı bir değerler evrenine gönderir: Evans-Pritchard'ın, siyaseti bireylerin ürettiği grup aidiyeti temsilinde görmesi bir rastlantı değildir. Bireyin, verili bir anda kendini az çok yaygın bir grubun üyesi olarak kabul etme olgusu söz konusudur: o, artık yalnızca bir Rumjok'a karşı bir Gaatbal (çoğunlukla çatışma halinde olan iki ikincil kısım) değil, ama Gun kısmı içinde birleşen herkese karşı bir Mor'dur ve bundan böyle ikincil iki kısım birlikte çarpışırlar.

Grupların bu müthiş değişkenliği, sonuçta Nuerlerin zaman ve mekân kavramlarında hâkim olan göreliliğe işaret etmektedir. Konjonktürlere göre kaynaşma ya da çatlama değerlerini hâkim kılmaya yarayan bu göreliliktir. Bir siyaset bilimci için bu düzeneğin tuhaflığı, bütünsel olarak olumsuzluk içinde işler görünmesidir. Bu düzenek içinde karşı konularak konumlanılır. Esasen kan davasının, "kalıcı düşmanlıkların" rolü başattır. Kan davaları, grupların bütünü arasında bir düşmanlık durumu yaratır; böylece toprağa bağlı kısımlar arasında sürekli bir ilişkiyi devam ettirirler. "Bir kabilenin içindeki mücadele her zaman kan davaları üretir ve bir kan davası ilişkisi, kabile parçalarına belirgin özelliklerini kazandırır ve kabile yapısına bir genişleme ve daralma devinimi verir" (1969, 189). Bazı kişiler, çatışmalara barışçı bir çözüm bulmak için aracı olarak devreye girerler - çünkü bir kan davası en azından anlık olarak, ancak birinin ölümüyle son bulur. Bunlar, "leopar derili şefleri" ritüel bir statüyle donanmış, ama grup üzerinde gerçek bir erke sahip olmayan aracılardır. Bu barış yapıcıların ne grubu temsil ettikleri, ne de onu yönetme işlevlerinin bulunduğu söylenebilir. Onlar, düzeneğin bütünü içindeki bir "çark"tan, uzlaştırıcı sözlerine ille de kulak verilmesi gerekmeyen kişilerden başka bir şey değildir.

*Nuerler*, örnek bir olumsuz siyaset el kitabıdır. Evans-Pritchard, göçebe toplumu işleyen ama aynı zamanda pekiştiren merkezkaç hareketleri tüm belirsizlikleriyle kavramayı başarmıştır. Siyasal antropolojinin sahadaki ilk büyük araştırması sayılabilecek olan ve Afrika üzerine çalışanlar için bir model oluşturan bu eserde, yazarın ayrı ve tanımlanabilir yapıların uyumlu bir eklemlenmesi olarak tasarlanan toplumun işlevselci bir görüşüyle, olguların keskin bir gözlemini uzlaştırmakta çektiği güçlük iyice görülür. Sistem dili ile değerler dili arasındaki salınım, bunun belirleyici bir özelliğidir. Antropolog, bir yandan, her ne pahasına olursa olsun, tutarlı ve istikrarlı bir siyasal evren imgesi sunmak ister gibidir; öte yandan sürekli bir çelişme bağlamında birleşen ya da çözülen grupları tanımlar. Evans-Pritchard'ın sistem olarak tanımladığı, grupları yapan ve bozan son derece esnek bir tamamlayıcı karşıtlık düzeneğidir: kendi deyişiyle, "düzenli anarşinin" hüküm sürmesidir. Siyasal olan, toplumsal olanın dinamiğidir; grupların çatlama ve kaynaşma türlerine göre bir'in ve çok'un diyalektiğidir. Burada rekabet tahakkümden önce gelir. Siyasal sistem kavramı, bir tür büyüyle toplumsal olandan yalıtılabilecek ayrı bir bütünü tanımlamaz. Daha çok, parçalı süreçlerin bütününe ilişkin kolektif bakış açısını ifade eder.

Evans-Pritchard, bireyin bakış açısına yerleştiğinde ön plana çıkan, değer kavramıdır. Ona göre, düzene -sisteminkine- öncelik tanıyan bakış açısı ile siyasal düzeneği harekete geçiren çelişkili değerleri ortaya koyan bakış açısı arasında çelişki yoktur. Görünürde ayrı kutuplarda olan iki iddiayı yan yana getiren eserin sonucu böyle anlaşılabilir: Evans-Pritchard, akrabalık sisteminden farklı bir siyasal sistem olduğunu hatırlattıktan sonra bir siyasal davranışı doğru bir biçimde ayırmanın mümkün olup olmadığını bilmek konusunda çok daha şüpheci görünmektedir. Böylesi bir ayrım ancak yapı düzleminde anlamlıdır.

Bireylerin pratiğinde ayrı eylem alanları arasında süreksizlik yoktur: "Kişilerin kendi aralarındaki davranışları, bir dizi soyzinciri, klan, yaş grubu vs. bağıyla ve akrabalık ilişkileriyle, ritüel bağlar ve bunun gibi şeylerle belirlenir. Bu ilişkiler, her insana kendi toplumsal temas alanını veren örülmüş iplikler gibidir" (1696, 299). Paradoks da buradan kaynaklanır: *siyasal gruplar* vardır, ama bir bireyin, *siyasal olarak eylediği* söylenemez. Bu, yalnızca görünürde bir paradokstur, çünkü Evans-Pritchard'a göre, burada yapay bir biçimde yan yana getirilmiş, siyasal olan hakkında son derece farklı iki görüş vardır. Sistem ile değer, bütünsel [global] ile bireysel arasındaki bu salınım, siyasal olan ile gerçekliğin öteki veçhelerinin üst üste binmesini hesaba katmayan siyasal sistem kavramının yetersizliğine bağlı daha derin bir güçlüğü yansıtmaktadır. Oysaki, etnografya çalışmasını belirginleştiren şey, siyasal olanın, toplumsal olanın ve değerlerin (yerlilerin dünyayı kavrayışlarını yapılandıran temsillerin) üst üste binmesidir.

Yerli siyasal sistemlerin arayışından yola çıkan antropolojik yaklaşım, tamamen farklı bir sonuca varır. Gerçek olanı tanımaya daldıkça, siyasal boyutun, onu bulmayı hiç beklemediğimiz yerde, iç hiyerarşi ve örgütlenmeden yoksun göçebe kabilelerde bile pekâlâ varolduğunu keşfeder. Ama siyasetin "temel yapılarını" bulamayan gözlemci, alışık olduğumuz devlet modeliyle çatışan karmaşık bir süreçle karşı karşıya kalır. İlk olarak, zora dayalı hiçbir kurumun olmadığı görülür. Evans-Pritchard tarafından tanımlanan düzeneğin belli başlı belirleyici özelliklerinden birisi budur. Üstelik bu "ilkel" toplumda, siyasal olan ayrışmamıştır; bir ya da birçok uzmanlaşmış kurumda somutlaşmamıştır. Nuerlerin etnografyası, bizi siyasal olanı sistemin terimlerinden çok, değerlerin terimleriyle tanımlamaya itmektedir. Eğer Jean Pouillon'la birlikte siyasal olanın "bir toplumun içinde birleşen -iktisadi, toplumsal, dinsel, vb.- yapıların çoklu-

ğuna rağmen bir bütün oluşturmasını, üyelerini karşı karşıya getiren çatışmalara rağmen bir arada yaşamalarını, kararların alınmasını ve eşgüdümlenmesini ve tüm grubu bağlamasını" sağlayan şey olduğunu kabul edersek, son kertede, duruma göre çatlama ya da kaynaşma fenomenlerini belirleyenin, gruba aidiyet ya da aidiyet-dışılık temsiliyetleri olduğunu kabul etmek gerekir. Oysaki, tüm toplumun bütünleşme derecesini ve tutarlılığını sağlayan, aslında bu merkezkaç ve merkezcil süreçlerdir.

Bu saptama karşısında Nuerlerin bir siyasal *yapıları* olduğu sonucuna varılabileceği açıktır: ancak eklemek gerekir ki, bu yapı, daha kurumlaşmış biçimlerle karşılaştırıldığında minimal bir yapıdır. O halde parçalı sistemi, bir tipler ölçeği üzerinde ve -siyasal mercinin neredeyse ayırt edilmez olduğu- güruh ile iktidar rollerinin daha ayrışmış olduğu şeflik arasında sınıflandırmak mümkündür. Ancak antropolojik yaklaşımın özgünlüğü başka yerdedir; bu yaklaşım, Polanyi'nin toplumsal olanın bir boyutunun "gömülmesi" [encastré, İngilizce'de embedded. ç.n.] adını verdiği şeyi vurgulamaktan ibarettir.

## Modern Siyaset Antropolojinin Süzgecinde

Modern devleti ele alalım. En azından ilk bakışta, ilk antropologların dikkatini çeken emekleme halindeki kurumların, arkaik yapıların çok uzağındayız. İdarelerin karmaşıklığı, yoğun bir bürokratik dokunun varlığı, hiyerarşilerin açılımı söz konusu: toplumlarımızda rastladığımız şekliyle devlet mercii, uzaksıl evrenlerde siyasal olanı niteleyen çok daha yaygın işleyişlerle fazlaca ilişkili değildir. Çağdaş devlet fenomeni ile antropologların özellikle kuraldışı gerçeklikleri adlandıran parçalı toplum ya da şeflik gibi kategoriler altında tanımladıkları düzenekler arasında gerçek bir ölçek tutarsızlığı vardır. Bununla birlikte,

başka bir yaklaşım açısı seçilirse, açığa çıkan şey çok değişiktir. Gerçekten de, eğer antropolojiden anlaşılan şey, toplumlarımızda siyasal olanın biçimlerini ve yerini tanımlayan temsiliyetleri ve kurumları besleyen iktidar düzeneklerinin, iktidar süreçlerinin incelenmesiyse, bu araştırmanın bize kendi evrenimiz hakkında neler öğretebileceğini daha iyi anlamak ve bu evrenin öncelikli nesnelerini belirlemek mümkündür.

Afrika toplumlarındaki iktidar sorunu üzerine eğilen antropologlar örnek alınırsa, siyaset dinamik bir fenomen olarak, sistem kavramını eksen alan sınıflandırma girişimlerinin, bir yanıyla, kapsayamadığı bir "süreç" olarak değerlendirilebilir. Swartz'ın, Turner'ın ve Tuden'in önerdiği siyaset tanımı üç öğenin tek bir dinamikte birleştiğini ortaya koyar (1966, 7). Bu üç öğe; iktidar, kolektif amaçların belirlenip gerçekleştirilmesi ve bir kamusal eylem alanının varlığıdır. Tüm tanımlar gibi bu da, eleştirilere hedef olabilir ama her türlü siyasal girişimde söz konusu olan hedefleri belirginleştirmenin avantajını sunar. Bununla birlikte bu antropologların söylediklerinde büyük bir unutkanlık vardır. Weber ve Evans-Pritchard gibi çok farklı iki yazarın da siyasal olanın bu kurucu yanını vurgulamalarına rağmen, toprak boyutu ortada yoktur. Weber'in, verili bir toprak parçası üzerinde meşru şiddetin tekeli olarak devlet tanımı, ya da *Nuerler*'de, siyasal ilişkilerin, "toprağa dayalı bir sistemin sınırları içinde iyi tanımlanmış yüzeylerde yaşayan ve kimliklerinin ve biricikliklerinin *[exclusivité]* bilincinde olan kişi grupları arasında varolan ilişkiler" (1969, 19) olarak nitelendirilmesi akla gelecektir.

Bizce, siyasal süreci şeyleştirmemek kaygısını taşıyan tutarlı bir antropolojik yaklaşım, üç tür çıkarı birleştirmek zorundadır: öncelikle iktidara, erişimine ve uygulanmasına yönelik çıkar; üzerinde üstlenilen kimlikler, kesişen mekânlar itibarıyla toprak çıkarı; kamusal alanı biçimlendiren pratiklere ve temsiliyetlere

ilişkin çıkar. Bu farklı çıkarların nasıl iç içe geçtikleri kolayca görülebilir. İktidarlar üzerine, geçerli oldukları toprakları soyutlayan bir araştırma olabileceğini hayal etmek güçtür; aynı şekilde kamusal alanı, siyasal olanın eylemini ve mekânını yalıtılmış bir biçimde düşünmenin de pek mümkün olmadığı görülür. Yine de çözümlemeci bir bakış açısından bizi ilgilendiren sahada, çağdaş toplumlar ve onların devletlerinde bu üç boyutu ayrı ayrı ve art arda değerlendirmek gerekli görülebilir.

Devletli toplumlarımızda siyasal olanı düşünmek için, siyasal sistemi imparatorluk içinde bir imparatorluk olarak ele almanın yarattığı yanılsamadan kaçınmamız, ikinci aşamada da parçaları, yani bu durumda bir yanda kurumları öbür yanda toplumu, uyumlaştırmaya çalışmamız gerekir. Delilik, cinsellik, hapishane konusundaki çalışmalarında normların ve aygıtların her yerdeki varlığıyla karşı karşıya kalan Michel Foucault, bu temel güçlüğü aşmayı hedefleyen bir çözümleme tarzı önermiştir. "İktidar terimleriyle çözümleme, başlangıç verileri olarak devletin hâkimiyetini, yasaların biçimini, ya da bir tahakkümün tümsel birliğini önkabul olarak getirmemelidir; bunlar iktidarın sadece nihai biçimleridir" (1976, 120). Yasanın ve kurumun temsil ettiği en doğrudan verilerin berisinde, aygıtların içinde örülen stratejilere ve iktidar ilişkilerine bakmak gerekir. Siyasal kuramların geleneksel araçları yetersiz kalır gibi görünmektedir: "ya hukuksal modellere (iktidarı meşrulaştıran nedir?) ya da kurumsal modellere (devlet nedir?) dayanan, iktidarı düşünme biçimlerine başvuruyorduk" (1984, 298).

Foucault, iktidarı, sürekli olarak gerçek doğasının izini sürmeye çalıştığımız gizemli bir töz olarak ele almaktansa iktidar uygulamasına ilişkin "nasıl" sorusunu sormanın daha uygun olduğunu söyler. Eylem halindeki iktidarı "eylemler üzerinde eylemde bulunma tarzı" (*a.g.e.*, 316) olarak düşünmek, iktidarın, toplumun ve ürettiği şekillenmelerin içinde kök salmasının ant-

ropolog tarafından araştırılmasını gerektirir. Akdeniz toplumlarının çoğunda yaygın olan bir iktidar ilişkisini örnek olarak alalım: siyasal kayırmacılık *[clientélisme]* Korsika'nın geleneksel pratiklerinde olağanüstü bir örneği olan gerçek bir kurumla karşı karşıyayız. G. Lenclud'nün gösterdiği gibi, kayırmacılık ancak yerel siyasal hayatı örgütleyen dört işleyiş özelliği tutarlılıkları içinde değerlendirildikleri takdirde anlaşılır. Kayırılan [client; müşteri] olmak, gerçekte, öncelikle bir partiye ait olmaktır. Seçim rekabeti, iki parti arasındaki bir karşılaşmayla sınırlıdır; iktidardaki parti ve muhalefette bulunan parti, yani *partitu* ve *contrapartitu*. Her birey, daha doğuştan bir partiyle bağlantılıdır; aidiyet babadan oğula iletilir. Partiler, patronaj devreleri yoluyla içeriden yapılanırlar: her köyün sakinleri, kantonda hüküm süren ve kendileri de adanın büyük ailelerine bağımlı olan parti başkanlarının müşterisi olan yerel patronların müşterisidirler. Bu şekillenmenin, Lenclud'yü, iktidarın uygulanma tarzını "hem kişisel hem partizan" (1988, 773) olarak tanımlamaya iten son başat öğesi şudur: patronun müşterilerinin (yani, kayırdığı kişilerin) hayatının her yönüne el koyması.

Toplumsal ilişkileri örgütleyen, iki partililik, zorunlu bağlılık ve patronajdır: sivil toplumun siyasal alanını ayırmak, seçim boyutunu ve insanlar arasındaki gündelik ilişkileri yalıtmak tümüyle keyfî görünecektir. Partiye katılma ve kayırmacılık ilişkisi, varolan bir örgütlenmenin üzerine dayatılacak bir üstyapı değildir. Oy verme işlemi, ideolojik bir tavır alışın ifadesinden çok, bir klana aidiyetin tezahürüdür. Bu birbirini-tanıma toplumunda seçim, iktidara doğuştan sahip bazı adamlar ile kendilerini onların koruması altında tanımlayan ötekileri birleştiren kişilerarası ilişkilerin sahneye konmasıdır. Simetrisi bozuk olan bu ilişki, oylarını veren müşterilerle onlara mal, hizmet ve hattâ arpalık sağlamayı bilmek zorunda olan bir patron arasındaki farklı yükümlülük takaslarında somutlaşır. Bireylerin par-

tiye kolektif aidiyeti, patronaj ilişkisinin bireysel niteliğiyle hiçbir şekilde çakışmaz. Bu ilişkinin çok özel doğasını anlamak için Akdeniz siyasetinde merkezî bir rol oynayan şeref simgeselliğinin önemini hesaba katmak gerekir. Şefin idare etmekle yükümlü olduğu şey, partisine üye olanların şerefidir. Şef, bu yüzden, edimlerinde ve sözlerinde bu değerli sorumluluğu taşımak zorundadır: onun her açık verişi, klanın şerefini tehlikeye sokar ve müşterilerine yansır.

Korsika toplumunda hüküm süren kayırmacılık modeli, siyasetin, toplumun ve simgeselliğin birbirinin üstüne binmesinin sonucudur. Bu bağlamda iktidar, Michel Foucault'nun deyimi kullandığı ikili anlamıyla bir davranış *[conduite]* olarak tanımlanabilir: başkalarını "yönlendirmenin" bir tarzı ve "az çok olasılıklara açık bir alanda davranış tarzı" (1984, 313). Gözlemcilerin bu müşterilik mantığını düşünmekte çektikleri zorluklara işaret etmek ilginç olabilir: ister Korsika'daki durumla karşı karşıya kalan devlet görevlileri olsun, ister bu toplumu çözümleyenler; modern merkezî topluma uyguladığımız kategorilerin yetersizliğine bağlı olan bir dalgalanma görülmektedir. Bazıları, ideolojik tartışma ve siyasal "kanaatlerin" yokluğuna işaret ederek siyasal olanın yokluğu, diyebilmişlerdir: nitekim XIX. yüzyılda bir vali, "Korsika'daki oyları, siyasal kanaatlerden çok aile bağları, iş ilişkileri ve patronajın saptadığına" işaret etmektedir (1988, 772). Daha başkaları ise, toplumsal ilişkileri besleyen parti örgütlenmesinin rolünün altını çizerek, adanın fazlasıyla siyasete gömülü olduğunu öne sürmektedirler. Başka bir vali 1923'de şunu saptamaktadır: "Bu vilayette klanların etkinlikleri hep önemli olmuştur, ama özel bir biçim almaktadır" (1986, 137).

Bu iki konum, ne kadar çelişik görünürse görünsün, klan sisteminin tikelliğini gayet iyi ortaya koyar. Bu sistemin, hiyerarşi ilkesine ve şeref simgeselliğine öncelik veren ve modern merkezî devletin demokratik ve bireyci bağlamıyla karşıtlık içinde

olan başka bir değerler sistemini gösterdiği yadsınamaz. Bu bağlamda, Korsika örneği, uzaksıl pratikler derlemesiyle etnologlar için daha çok bir hazır düşünce kalıbı olacaktır. Bununla birlikte iki şeye değinilebilir: bunlardan ilki bir saptama olacaktır. Gerçekten de Korsika'nın öteki Akdeniz toplumlan gibi, modern bir devletle bütünleşmiş olduğunu unutmayalım. Oysaki, müşterilik sistemi, zayıflamak şöyle dursun devletle beslenecek kadar devletle iç içe olmuştur. Yalnızca klan örgütlenmesinin gerçek bir dolaylı idarenin yerine oturtulmasında bütünleyici bir rol oynamasıyla kalınmamış, üstelik büyük ailelerin tahakkümünü tehdit etmeden resmî partilere etiketlerini takan iktidar mücadeleleri birbirini izlemiştir. Bu müşterilik ilişkisine sahne olan evreni ihmal etmek demek, Korsika'da devlet ile adanın klanları arasında oluşan "işlevsel birlikte yaşamayı" anlamaktan vazgeçmek demektir: bu durum, Sicilya'da geçerli olan durumla birçok açıdan karşılaştırılabilir (Leonardo Sciascia'nın anlattıklarını hatırlayalım).

İktidarın "uygulandığı yerde" çözümlenmesi, devleti siyasal pratiklerin gerçekliğinden yola çıkarak değerlendirme olanağını sunar. Fransız merkeziyetçiliği açısından bakıldığında, Korsika, "istisna" olarak görülebilir. Antropoloğun bakış açısındansa, tam tersine, iki düşünce ve siyasal evreninin nasıl birbirine sıkı sıkıya eklemlendiğini gösterir. O halde önemli olan, modern bir siyasal sistem ile başka bir çağdan kalan yerli tikellikleri birbirinin karşısına koymak ve bunlardan birincisinin ikincilerin üzerini örterek sonunda onları boğacağını varsaymak değildir. Her şey sanki iki kutup, karşılıklı olarak birbirine can verir gibi cereyan eder. Dikkate değer olan şey bu karmaşık eklemlenmedir, çünkü yerel davranışların ve idarenin özgül kazanç ve kayıp olasılıklarını bu eklemlenme belirlemektedir.

Başka bir düzeyde -ki, bu ikinci saptamamız olacak- müşterilik ilişkilerinin örgütlenmesini gözlemek, siyaset çözüm-

lemecisi açışından, Bachelard'ın doğa bilimleri konusunda sözünü ettiği belirleyici deneyimlerin gözlenmesiyle kıyaslanabilir bir rol oynayabilir. Korsika örneğini az çok anakronik bir uzaksıllık içeren bir istisna olarak değerlendirmek, ister devlet görevlisi, ister gözlemcisi olalım, üst üste binmenin esas olduğu durumları ele almaktaki yetersizliğimizi kabullenmek olabilir. Bunun tersine, iktidar uygulamasını ve toplum ile kültürün içinden çıkılmaz biçimde karıştığı bir karmaşada kök salmasını dikkate almak, siyaseti ayrı bir küre olarak değil, ama insan davranışlarını kendince kodlayan bir kültürün şekillendirdiği etkinliklerin kristalleşmesi olarak daha iyi anlamamıza imkân verebilecek olan şeydir.

## İktidar ve Siyasal Temsiliyet

Toplumlarımızda siyasal fenomenlerin çözümlenmesini bu bakış açısıyla, antropolojiyi en başından beri ve daha sonraki gelişmelerinde yönlendirmiş olan üst üste binme temasını tekrar ortaya çıkararak değerlendirmeliyiz. İktidarı, toplumsal olanın içkinliğinde inceleyebilmek için, insanların başka insanları nasıl yönettiklerini içeriden anlayabilmek için, bu iktidarın, bu yönetme eğiliminin nasıl ortaya çıktığını farketmemiz gerekir. Bu eğilim, demokratik bağlamda "temsiliyetlilik" deyiminde özetlenmektedir. Burada, Michel Foucault'dan iki noktada ayrılıyoruz. Foucault, bir yandan iktidarın temeline ve doğasına dair bir metafizik içerdiği için temsiliyet sorununu ve şu iki sancılı soruyu, "iktidar nedir? iktidar nereden gelir?" sorularını açıkça reddetmektedir (1984, 309); öte yandan, hukukçuların düşünce tarzına ihanet edercesine, iktidarın meşruiyeti üzerine her türlü sorgulamayı reddetmektedir. Foucault'nun olası eylemler üzerinde eylem ve ilişki olarak iktidar konusundaki bakış açısının olumlu katkısından söz etmiştik, ama bu, bizce temsiliyet ve

meşruiyet konusundaki sorgulamaların reddedilmelerini gerektirmemektedir. Bu durumda iktidarı, Foucault'nun "toplumsal *nexus*" diye adlandırdığı şeydeki kökleşmesi fark edilemeyen, soyut eyleme yetenekleri arasındaki dinamik ilişki olarak düşünmeye yönelten bir sorunsalın içine hapsolma tehlikesi vardır. Antropolog için iktidar ve temsiliyet, tek bir gerçekliğin iki yüzü gibidir ve hukuksal bakış açısının ve metafiziğin eleştirisi adına iktidarın meşruiyetinin göreli sorgulanmasından vazgeçmek, banyo suyuyla birlikte bebeği de atmak olacaktır.

Siyasal temsiliyet sorununu yeniden ele almak suretiyle, iktidara erişim ve iktidarın uygulanması sorunları birbirinden ayrılmaz olarak ortaya konur. Bunlardan birincisi açısından, toplumlarımızda her şey, pratik etkisi ve ona atfettiğimiz simgesel içeriğiyle seçim kavramı etrafında dönmektedir. Bir örnek verelim: Bourgogne'da bulunan bir Fransız vilayeti olan Yonne'da daha önce yaptığımız ve iktidar ilişkilerinin ayrıntılı bir çözümlemesine girdiğimiz derinlemesine bir araştırmaya başvuracağız (Abélès, 1989a). Günümüzü daha iyi anlamak için Yonne'un III. Cumhuriyet'in başlangıcından bu yana yaşadığı evrimleri ve tarihini göz önünde tuttuk. Yonne sakinlerine, yerel olarak iktidarı ellerinde tutanları belirtmeleri söylendiğinde, cevaplar hiçbir belirsizlik içermiyordu. Genelde, yerel görevlerini ulusal sorumluluklarıyla birleştiren seçilmiş kişiler söz konusuydu: Çalışma Bakanı ve Auxerre milletvekili Jean-Pierre Soisson, Tarım Bakanı ve Tonnerre milletvekili Henri Nallet. Otuzlu yıllarda Konsey Başkanlığı yapmış olan bir milletvekilinin, Pierre-Etienne Flandin'in ya da IV. Cumhuriyet'te bakan ve Auxerre milletvekili olan Jean Moreau'nun da adları geçmektedir. Bizim bakış açımıza göre, bütün bu kişilerin ortak noktası, elinde bulundurana bir meşruiyet sağlayan tek nitelik olan seçilmişliktir.

Fransa gibi bir ülkede, gerçi bu Batı demokrasilerinin çoğunda da geçerlidir, siyaset yapmak, er geç bir gün bir iktidar

makamına erişmeye olanak sağlayacak bir mazbatanın peşinde koşmak demektir. Ve seçim de, büyük ölçüde, bireyi kamusal insana çeviren bir etkiye sahip, gizemli bir süreç olarak görülmektedir. Ötekiler gibi bir yurttaştan başka bir şey olmayan birisi, günün birinde topluluğun çıkarlarını cisimleştirmeye, topluluğun sözcüsü olmaya çağrılmıştır. Onun, ötekilerin eylemleri üzerinde etki etmesi, grup üzerinde iktidarını kullanması, bu mazbata sahibi olma niteliğinden güç alması sayesinde mümkün olmaktadır. Pierre Bourdieu, bu "temsiliyet simyasında", "temsilcinin, kendisini oluşturan grubu oluşturduğu, grup adına ve en başta grup hakkında konuşma ve eylemenin tam erkiyle donatılmış sözcüsü, [...] grubun yalnızca bu *kazanım* aracılığıyla varolan vekili" olduğu gerçek bir döngüsellikten söz eder (1982, 101). Nitekim, gruptan bireye yönelen yetkilendirme, kolektif kimliğin kurucusudur. Temsilci, varlığıyla bu iki terim arasındaki dolayımı gerçekleştirir: temsiliyet yoluyla bu gruplaşmayı kendinde cisimleştirmeyen ve edimleriyle onun tutarlılığını ve sürekliliğini yüklenmeyen bir belediye başkanı olmadan belde düzeyinde yurttaşlık da olmaz. Yine de, insanların kendilerinin meşru mazbata sahipleri olarak gösterdikleri daha başka insanlara duydukları güvenin gizemini açığa çıkarmak gerekir.

Temsiliyet fenomenini, iradelerin, birleştirici erk ve kolektif uyumun güvencesi olarak yükselen bir üçüncü kişiye devredilmesi, bağlanması olarak yorumlamak da mümkündür. Bu, siyaset ile sivil toplumun ayrılığına ilişkin klasik felsefi tezi, dolaylı olarak benimsemektir. Bu tez, klasik sözleşme biçiminde sözcelenir (sana iktidarımı devrediyorum; karşılığında sen de toplumsal düzeni ve güvenliğimi sağlıyorsun) ama Marksist fetişizm sorunsalında da aynı şekilde geçerli olduğu görülür: ürünü olduğu ve söylemleri ve pratikleriyle yanılsamasını pekiştirerek sürdürdüğü bir toplumsal durumun yanıltıcı yansı-

ması olarak siyaset. Bu sonuncu bakış açısına göre temsiliyetin çözümlenmesi, bireylerin iktidara ve onun simgeselliğine boyun eğmelerini sağlayan mekanizmaların yapıçözümüyle özdeşleşmektedir. Yanılsamanın köklerini gün ışığına çıkararak bu yabancılaşmanın *eleştirisine* girişmek söz konusudur. Eğer bu beklentiler kabul edilirse, siyasetin bilimi ile eleştirisinin birbirlerinden ayrılamayacağı açıktır.

Bu kurumsal konum, ne denli çekici görünürse görünsün, yine de siyasal alanda şüpheleri ortadan kaldırmamaktadır. Eğer din gibi siyasal olan da fetişizmden çıkmışsa, bunun nedeni az çok görünüşlerin dünyasına ait olmasıdır. O halde araştırmacının görevi, temsiliyetin her biçiminde işbaşında olan görünüşlerin mantığını bıkıp usanmadan bulup çıkarmak olacaktır. Ama gerçek olan ile temsiliyet (siyasal ve/veya simgesel) arasındaki ayrım çizgisinin konumu, bu öğretinin bulgusal *[heuristique]* sınırını da gösterir. Çünkü bir yandan "gerçek olanın" (sınıf ilişkilerinin) yüceltilmesi, öte yandan araştırmacının asıl ilgisini çeken temsiliyet etkinliğinin sistematik olarak küçük görülmesi sonucunu doğurur. Temsiliyetin gösterileni olarak toplumsal *gerçeğe* tanınan ayrıcalık, bize keyfî bir işlemin ürünü gibi görünüyor. Metafizik bir seçimden aşağı kalır yanı yoktur. Metafizik seçimden kastımız, bir yandan toplumsal alana, öte yandan siyasal temsiliyet alanına, örtük bir biçimde, farklı oluş dereceleri atfedilmesidir. Gerçek olan ile siyasal olan arasına keyfî bir ayrım çizgisi koymanın iki belirgin sonucu vardır. Öncelikle, araştırmacının, siyasal oyunu ve ritüellerini "nesneleştirdiğini" öne sürerek etkililiğini, onda içkin olan bu kötü tanıma işlevine taşımaktan kendini alamayacağı açıktır. İkinci olarak, siyasal oyunun kurumsal ve sosyolojik üretkenliği değil, yanıltıcı yönleri, siyasal "manipülasyon" vurgulanacaktır. Bu bakış açısıyla gerçekleştirilen çözümlemelerin, siyasal ve simgesel pratiklerin ortaya koyduğu şeylerin şifrelerini çözmek konu-

sunda ne denli dikkatli olurlarsa olsunlar, hem bunların toplumsal ilişkileri şekillendirme biçimlerini, hem de siyasal zamanı çizgisel evrim ya da basit bir yeniden ürerim terimleri dışında kavramakta ortaya çıkacak güçlüğü önemsememelerine şaşmamak gerekir.

Antropoloji ise siyasetin eleştirisini yapmaya kalkışmaz; daha çok, verili bir durumda iktidarın nasıl doğduğunu ve kendini ortaya koyduğunu anlamayı hedefler. Yonne örneğimize geri dönmek gerekirse, 1982-1988 yılları arasında, altı yıl boyunca yerel siyasal hayata damgasını vuran bir dizi seçimi (kanton, belediye, milletvekili, senatör, bölgesel seçimler) gözlemleme olanağını bulduk. Bu araştırmanın yola çıkış noktası, bölgenin güneyinde Quarré-les-Tombes kantonuydu ve burada iki tür bilgi topladık: bir yandan olayların doğrudan gözlemlenmesiyle ve yöre sakinleri ve seçtikleriyle yapılan görüşmelerle ilgili veriler; öte yandan ikinci İmparatorluğun yıkılışından altmışlı yıllara kadar olan döneme ait arşivlerin taranmasından elde edilen sonuçlar. Eşzamansal [senkronik] ve artzamansal [diakronik] olarak iki açıdan yaklaşımın ilginç yanı, iktidarın kuşaklar boyunca uygulanma ve iletilme süreçlerini aydınlatmaktır. Son üç cumhuriyet boyunca art arda gelen belediye başkanlarının ve belediye meclisi üyelerinin kimliklerini tanımak, sıkıcı görünebilir. Aynı şekilde seçilenlerin ailelerini, soyağaçlarını, bu aileler arasında örülen evlilik bağlarını bulmak da zaman ve sabır gerektiren bir iştir. Ama yine de, toplumlarımızın siyasal işleyişinin bağrına sızmanın en emin yoludur.

Yola çıkış noktamız, şu şekilde özetlenebilecek bir dizi sorudan oluşuyordu: "Ülkemizde siyasal görevlere nasıl gelinir?" Cevap, şeffaf gibi görünüyordu: "demokraside yurttaşlarının oylarını almak yeterlidir." Aslında seçimlerde varolan adayların bütünü içinde yalnızca sınırlı sayıda kişi gerçekten bir mazbata elde etme şansına sahiptir. Verili bir ilçede birbirini izleyen bir

dizi seçim sandığına bakılarak bu varsayım doğrulanabilir. Araştırmamıza konu olan kanton merkezi Quarré-les-Tombes'da belirgin bir apolitizm olmasına rağmen çok sayıda aday vardır ve oy vermeme oranı düşüktür. Seçim, yerel hayatın önemli bir ânıdır. Oysaki, rakiplerini kaygılandıracak duruma hiçbir zaman gelemeyen birçok aday adayının düzenli olarak elendiğini görüyoruz. İstedikleri kadar aday olsunlar, yine de konumlarını iyileştiremeyeceklerdir. Bu aday kategorisinin karşısında da bir mazbata edinebilecek konumda olan *seçilebilirler* vardır.

Böylece, seçilebilirlik, her siyasal kariyerin olmazsa olmaz koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Aşılması kaçınılmaz bir eşik niteliğindedir; burada yerel sorumlulukları üstlenmek isteyenlerin önceden ve zorunlu olarak ayıklanması gibi bir durum söz konusudur. Bu koşullarda, belediyelerde temsil edilmenin, avantajlarını kuşaklar boyunca korumayı bilen bir azınlığın arpalığı olarak kalması şaşırtıcı olmaz. Quarré'de, 1900 ve 1919 yılları arasında, birbirini izleyen dört seçimde altmış üç koltuğu sadece yirmi üç kişinin doldurduğu görülebilir: bunların üçte birinden fazlası ara vermeden yeniden seçilmiştir, dörtte birinden fazlası da üç mazbataya birden sahiptir. O halde seçilenlerin üçte ikisi nüfusun oylarını en az iki kez almıştır. Daha yakın bir zamanda, 1945 ile 1977 arasındaki dönemde, doksan bir koltuk için kırk üç kişi seçilmiştir. Bu araştırmaya göre, bu sistemde seçilebilirliğe ancak bir azınlık tarafından ulaşılabildiği açıktır.

O halde temsiliyet sorunu, kesinleştirir ve inceltirsek, karşımıza şu biçimde çıkar: "seçilebilirlik konumuna hangi koşullarda ulaşılır?" Seçilenlerin anlattıklarında, siyasal rekabetin varoluşlarının önemli bir noktasını oluşturduğunu ve bu nedenle de ancak belirsizliği açıkça görülen bir biçimde kelimelere dökülebildiğini düşündüren şeyler vardır. Aday olmak bile, bireyin

kendi adını halka yem olarak sunmasını içerir. Gerisi, bu adın kamuoyunun aklında kalıp kalmamasına bağlıdır: seçilenlerin, kendilerine çağrı yapıldığını vurgulayan daha sonraki söylemleri, isimlerinin en azından bir ilk uzlaşmaya yol açabileceği düşüncesine önem atfetme eğilimindedir. Ama bu, bize seçilebilir olmak için gerçekten gereken koşullar hakkında yeni hiçbir şey öğretmez. Bu sorunu aydınlatmak için en iyisi, 1983'te Quarré-les-Tombes'da yapılan belediye seçimlerindeki saha gözlemlerine başvurmaktır.

O yıl, iki liste vardı: bir yanda kendisini apolitik ve işletmeciliği hedefleyen biri olarak tanıtan belediye başkanı; öte yanda bir "ilçenin hizmetindeki yeni sorumlular" listesi. Bu ikinci listenin başını çekenler, Yonne doğumlu, Avallon'da ders veren ve birkaç yıldır ilçede yaşayan bir öğretmen ile tüm meslek hayatını Quarré'de geçirmiş olan ve pek çok kişi tarafından tanınan emekli bir ilkokul öğretmenidir. Onlara karşı adaylığını koyan ve kendisi de emekli olan belediye başkanı, 1971'den bu yana seçiliyordu, Auxerre'de eski bayındırlık sorumlusuydu ve tüm meslek hayatı boyunca edindiği bir işletmecilik deneyimine sahipti. Bu iki liste dışında bazı bağımsız adaylar da vardı. Belediye başkanı avantajlıydı çünkü kendini kanıtlamıştı: yerleşim birimlerinin dağınıklığı ve kışların sertliğinin yolların sürekli açılmasını dayattığı bir bölgede, yol uzmanı biri olarak, seçmenlerine kendini sevdirmeyi bilmişti. İlk turdan itibaren kendisi ve listesinin neredeyse tamamı seçilmiş ya da yeniden seçilmişti. Geriye sadece üç sandalye kalıyordu ve rekabet daha keskin bir hal almıştı. Muhalifleri, belediye başkanını sağcı düşüncelerini saklamakla suçluyorlardı. Görünüşe bakılırsa bu saldırı, seçmenlerin seçimini hiç de etkilemedi. Yeni sorumlular listesinin yalnızca bir üyesi seçildi: emekli ilkokul öğretmeni, belediye meclisine girmek için yeterli oyu topladı.

Bu öğretmenin ve listesinin geri kalanının elde ettiği kötü sonuca karşın, bir başka balotaj da ilgi çekicidir: seçilen üç kişi arasından yalnızca biri bağımsız adaydı. Başka hiçbir şey belirtmeden sadece adını seçim bültenine yazdırmakla yetinmişti. Neden o tek başına, karşıt grupların birinden daha başarılı olmuştu? Deneyimsiz gözlemci açısından bakıldığında, T., görünürde, seçmenlerin onu ötekilerden ayırt etmelerine neden olacak hiçbir niteliğe sahip değildi. Gerçekten de, yeni meclis üyesi, toplumsal olarak ortalama çiftçiler ayarındaydı. Hayvan yetiştirme konusunda yenilik yaratma gibi bir eğilim göstermediği gibi, tarımsal sendikacılığın önde gelenlerinden biri de değildi. Otuz yaşlarındaki T., olgun yaştakilerin tercih edilir göründüğü bir toplulukta "genç" kimliğiyle belirginleşiyordu. Siyasetle çok ilgilenmediğini sık sık belirtmişti ve bu tarafsızlığı sürdürme kaygısında görünüyordu. Dolayısıyla bu çiftçinin, hemşehrilerinin oylarını toplamasına neden olacak hiçbir şey yok gibiydi.

O halde T.'nin seçilmesi bir rastlantı sonucu muydu? Hiç de değil: geçmişte radikal yaklaşımları savunmuş olan gerçek bir seçilmişler hanedanından geliyordu. Dolayısıyla, seçmenlerin hepsi de, adayı bir *siyasal mirasın* sahibi olarak hemen tanıyabilirlerdi. Burada siyasal mirastan anlaşılması gereken şey, yalnızca farklı kuşakların benimseyegeldikleri siyasal konumların anısı değil, bunun yanı sıra, belli bir siyasal kan bağı (örneğin kilise iktidarı karşıtı eğilim) içinde iletildiği düşünülen ayırıcı bir ideolojik öğedir. Elbette bu tür bir mirasa sahip olmak, başarının garantisi değildir. Önemli olan, bunu yerinde kullanacak, hattâ siyasal rekabette meyvelerini toplayacak kadar becerikli olmaktır. Tutumu belirsiz görünse de T.'nin yaptığı budur. Aslında aday, sahnenin önüne çıkmaya çalışmak şöyle dursun, aşırı derecede ketum davranıyordu. Her iki listede de yer alabileceği halde, tek başına adaylığını koymayı seçmişti. Eski belediye başkanının listesinden aday olmak bir koz gibi görülebilir-

di. Ama burada miras mantığı devreye girmektedir: "siyaset yapmaktan" kaçındığını söylemesine rağmen T.'nin apolitik listede görülmesi düşünülemezdi. Bu, aile simgelerine bir ihanet, atalardan gelen mirasın gerçek bir savurganlığı olurdu ve seçmenler de bunu cezalandırmakla yükümlü sayarlardı kendilerini. Öteki kutupta ise, özellikle "yabancılar" tarafından başı çekilen bir listeye katılmak da söz konusu olamazdı, zira iki öğretmenin de kökleri Quarré'de bulunmuyordu. Bu koşullarda geçerli olan tek davranış, sonuçta T.'nin benimsediği davranıştı: isminin meşruiyetini dayatmak.

## Meşruiyet ve Ağlar

Bu örnek birçok fenomeni belirginleştirmektedir: öncelikle seçilebilirlik koşulu olarak siyasal mirasın rolünü; seçmenler, rastgele oy kullanmak şöyle dursun, adayın bu niteliğini göz önünde bulundururlar. Aday ile daha önceden seçilmiş olan ataları arasında birkaç kuşak olabilir. Ancak izleri hâlâ durmakta ve kolektif davranışları beslemektedir. Başka bir saptama daha vardır: apolitizmin ikircikleri. Quarré'de, sonuçta sağ-sol ayrımının yanyana yükseldiği iki liste arasındaki çatışma türünden, belirgin ve konjonktüre bağlı karşıtlıkları bir yana bırakırsak, kamuoyu önünde onca sözü edilen depolitizasyonun hiçbir şekilde etkilemediği ayrışım çizgileri de bulunmaktadır. Eski bağların anıları hâlâ tazedir. Bu, sınırlı sayıda işaretten yola çıkarak, bireysel adaylıklara anlam kazandıran bir ilişkiler bütünü oluşturur. Bu adaylıklar böylece değer kazanırlar: bu noktadan itibaren aday, yerel siyasal alanı yapılandıran ilişkisel kutuplardan birine bağlılığı dolayısıyla "iyi" ya da "kötü" aday olarak belirlenmiştir. Adayın rengi de bu bağlılığıyla bağımlıdır. Yine de, apolitizm söyleminin başat olduğu komünlerde ayrımın, söylenmeyen şey olarak kaldığını unutmayalım.

Ama herkes, görünürdeki kişisel rekabetlerin altında ideolojiler arasında ve kuşaktan kuşağa iletilen çok daha büyük bir karşıtlığın izlerinin yattığını fark edebilir. Oy verenlerin seçimi, bazen onlar farkında bile olmadan, bu izlere yapılan göndermelerle belirlenir. Aday çokluğu arasından *seçilebilir* olanlar, bir siyasal gelecek iddiası taşıma şansı olanlar böyle sıyrılırlar. Aslında, oyları dağıtma pratiğinin farklı eğilimler arasında dengeli bir temsil olasılığı sunduğu, bağımsız aday olunabilen komünlerde inandırıcı adayların sayısı daha az sınırlı değildir. Seçilebilirler arasında gerçekten bağımsız olan adaylar var mıdır? Buna olumsuz bir yanıt vermek zorundayız, çünkü gördüğümüz gibi, yerel siyasal hayatı alttan alta taşıyan ilişkisel bir dokunun varlığını kabul etmek gerekiyor. Oy vermenin öncesinde, adayı bir ilişkisel ağa gönderme yaparak konumlandırmaya imkân veren bir saptama işi gerçekleşir. Ağların kendilerine gelince, bunlar Quarré'de, yapılanmış bir örgütlenmenin tutarlılığına sahip değildirler ve bu durum kırsal kesimde çoğunlukla böyledir. Ne fikir grubu vardır ne de parti: daha çok, paylaşılan bazı değerlere ve daha eski yan tutmalara atıfla dokunmuş bağlar vardır. Böylece bir ağ, öteki ağlarla arasındaki ayırt edici karşıtlıkla tanımlanır.

Ağların, donmuş bütünlükler olmadığı gerçeği ihmal edilmemelidir. Söz konusu olan, yerel hayatın çok genel bağlamında, bir bireyi öteki bireylerle birleştiren bağların dökümünü yapmak değildir. Aslında siyasal ağları, temelde dinamik bir fenomen olarak ele almak gerekir: burada az çok tanımlanabilir türden gruplarla değil, somut durumlar uyarınca güncelleştirilebilecek bir potansiyeller bütünüyle karşı karşıyayız. Oy verme işlemi, bu ilişkisel sistemin güncelleştiği anlardan biridir. Siyasal temsile adaylığını koyan biri, topluluğun gözünde ilişkisel potansiyelini açığa vuracak en belirgin işaretleri teşhir ederek bu potansiyelini çok bilinçli bir biçimde kullanabilir. Ama beri

yanda, görünür kanıtlar olmadığı zaman, bir bucak sakinlerinin adaylardan birine, nasıl kendiliklerinden şu ya da bu oluşuma aidiyet atfettikleri de saptanabilir. Bu koşullarda ağ, âtıl gerçeklik olarak değil, ötekilerin bakışıyla güncelleşebilecek bir potansiyel olarak ortaya çıkar; yerel toplumun üyeleri, bir bakıma, kısmen silinmiş bağlılıkları yeniden kuran bir belleğin taşıyıcıları gibidirler.

Nitekim siyasal temsilin tüm anlamını süreden (vadeden) alan bir fenomen olduğunu unutmayalım. "Siyaset konuşmak", çoktan uzaklaşmış, ama izleri hâlâ silinmemiş olan bazı ayrışmalara göre şu ya da bu şekilde konumlanmaktır. Fransız siyasal hayatı, Devrim'den başka, Kilise ve devletin ayrışması, Direniş gibi büyük kurucu olaylarla da belirlenmiştir: bunlar sadece kanlı dönemler değil, ama aynı zamanda da kolektif imgesel üzerindeki ağırlıklarını kalıcı olarak duyuran çatışmalı serüvenlerdir. Geçtiğimiz yüzyılın sonunda Kilise ile genç cumhuriyet arasındaki ilişkiler vahim bir hal aldığında, siyasal ağlar da bu çizgiye göre örgütlenirler. Yıllar geçtikçe ideolojik karşıtlık aşamalı olarak azalacaktır, ama bugün bile birçok seçim düellosunun geri planında varlığını sürdürmektedir; hakkınca bir apolitizm örneği sergilenen durumlarda bile, her aday, bu atalardan kalma çift kutupluluğa başvurularak hemen tanımlanır. Kurucu olay iz bırakır ve seçmenlerin davranışı, kuşaktan kuşağa iletilen bir tür parmak iziyle koşullanmıştır.

Quarré-les-Tombes kantonu, seçim rekabetinin; seçimle elde edilen görevlere erişimin çözümlenmesi için neredeyse katıksız bir örnektir; siyasal temsilin bir tür sıfır noktasını oluşturur. Bu örnekte, iktidara erişimi belirleyen ve iktidar kullanımını biçimlendiren ilişkisel şekillenmeleri görmek mümkündür. Konumlandığımız kırsal bağlamda, akrabalık ve evlilik bağının temel bir rol oynadığı gözlemleniyor. Ağlar, esas olarak bağlılık ya da evlilik bağı ilişkileri üzerine kurulmaktadır ve çok sayıdaki üye-

sinin çevre bucaklardaki eşraf aileleriyle evlilik yoluyla ittifaklar oluşturduğu T. ailesi, bu noktada yine örnek gösterilebilir. Y. Pourcher'nin tipik bir biçimde kırsal bir vilayet için yazdığı gibi: "Yukarı Lozère'de, en azından yakın zamanlara kadar, siyasal temsilin tarihi soyağacına bağlıdır. Kuşaktan kuşağa aktarılan siyasal görevleri ellerinde tutanlar, bireylerden çok ailelerdir" (1987, 383). Böylece tanımlanan siyasal alandaki "seçilebilir" statüsü, bir tür terekeye bağlı öğedir; iktidar, sivil toplumda akrabalık ilişkileri yoluyla kök salmıştır. Elbette, burada siyasetin sıfır noktasında, siyasal oyunun alabildiğine basitleştiği konumlanışlarda bulunuyoruz: bu konumlanış, siyasal temsile erişimin özgül uzmanlıkların yanı sıra, bir partiye aidiyeti, vb. de içerebildiği kentsel bağlamların karşıtıdır. Bu, seçilebilirlik sorununu ve bu sorunun kaynağını siyasal aktörlerin kayıtlı bulundukları ilişkisel izlekte arama zorunluluğunu ön plana alan çözümlemenin, kurumun, hâlihazırda parti aygıtlarının, ön plana çıktıkları daha karmaşık konumlanışlar karşısında geçerliğini kaybedeceği anlamına mı gelmektedir?

Bir kez daha nesne sorunu ile kuramsal yaklaşım sorununu açıkça birbirinden ayırmak önem taşımaktadır. Birincisi konusunda, Fransız kırsal alanında hâlâ canlı olan ailesel ve terekesel modelin yanında, birlikçilik ve parti aygıtlarına aidiyet pratiklerine dayalı daha başka meşrulaştırma kiplerinin de ortaya çıkmış olduğu açıktır. Uzmanlık alanlarından gelme, yüksek düzeyde bir teknik beceri ve yenilik yapma yeteneğiyle donanmış seçilenin giderek profesyonelleştiğine tanık olunmaktadır. Nesnenin bu karmaşıklaşması, antropolojik yaklaşımın ağ terimleriyle ortaya koyduğu ve şimdiki zaman ile süreyi bir araya getiren geçerliğini tartışmaya mı açıyor? Bu ikinci soruya olumsuz yanıt vermemiz gerekmektedir. Siyaset bilimcilerin, parti ve derneklerin ön planda rol aldıkları sahalar üzerindeki araştırmaları, bu sorunsalın etkililiğini doğrulamaktadır; birçokları

arasından, burada, J. Lagroye'nın (1973) Bordeaux ve J. Chaban-Delmas'nın bu kentteki yönetimini konu alan çözümlemelerini ve F. Sawicki'nin, uzun zamandan beri Sosyalist Parti'nin damgasını taşıyan Pas-de-Calais'de yaptığı araştırmayı anmakla yetiniyoruz. Sawicki'nin işaret ettiği gibi, "yerel düzeyde partizan bir girişimin gözlemlenmesi, gerçek toplumsal ortamı oluşturan başlıca toplumsal ağların saptanmasından geçmektedir" (1988, 14).

Bu gözlemler, siyasal meşruiyetin oluşum kiplerinin kesinlikle kurumsalcılık-dışı bir açıdan ve karşılaştırmalı olarak incelenmek zorunda olduklarını doğrulamaktadır. Bu noktada, ağlar antropolojisini kentsel ortamda ilk kez başlatanlardan biri olan U. Hannerzie, bu kavramın "rollerle ve rollerin bireylere kazandırılma biçimleriyle ilgilenmekten çok, bireylerle ve onların rollerinden nasıl yararlandıklarıyla; kurumsal sınırları doğrulamaktan çok, onlarla oynayan ya da onları aşan pratiklerle ilgilenildiği andan itibaren son derece yararlı olduğu" (1983, 223) konusunda uzlaşıyoruz. Seçilebilirlik ağlarının çözümlenmesi değerli bir araçtır: ancak, ilişkisel şekillenmeyi düzenleyen ve akrabalık ve evlilik bağı sistemi olabilen, ama başka bağlamlarda partiye ya da derneğe bağlılık ya da yerel teknik-yapıya aidiyet haline de gelebilen etkenin değişken egemenliğini dikkate alması koşuluyla. Ağ kavramını yalnızca eşzamanlı bir kabul dâhilinde kullananlardan farklı olarak, söz konusu saha ne olursa olsun artzamanlı boyutu yeniden kurmak önemlidir. İktidar ilişkisinin kurulması ve meşruiyetlerin yerleşmesi süre içinde gerçekleşir: orada, belleğin yeraltı faaliyetini, siyasal olanın dönüşümünü işaretleyen o izlerin etkisini saptayabildik.

## Siyasal Uzamlar

Antropoloji, günlük pratiğinde yer ile bir tür suç ortaklığı içindedir. Etnologların jargonunda araştırma nesnelerini tanımlayan "saha" deyiminin kendisi bile, araştırmacı ile toprak parçası arasındaki bu yakınlığı yeterince yansıtır. O halde, siyasal olana ilişkin yaklaşımımızın, siyasal olanın verili bir uzamda kök salmasını, ya da daha doğrusu, siyasal eylemin ülkeyi nasıl biçimlendirdiğine ve bu biçimin çevresini nasıl eğip büktüğüne önem vermesi şaşırtıcı olmayacaktır. Toplumlarımızda, siyasetin ülkeselleşmesinin taşıdığı önemi ortaya koyarken, bu konuyu iki görünümü altında düşünmemiz gerekmektedir. Gerçekten de, siyasal temsiliyet uzamı ile siyasal eylem uzamını birbirinden ayıracağız. Öncelikle Yonne'da yürüttüğümüz araştırmadan yola çıkarak, Fransız örneğine dayanmak suretiyle bu iki boyutu birbiri ardınca ele almaya çalışalım.

Quarré-les-Tombes'daki siyasal hayatın incelenmesi, seçilebilirlik konumlarının uzun yıllardan beri, akrabalık bağları ve evlilik stratejilerinin iç içe geçtiği ağlar içerisinde aktarıldıklarını göstermektedir. Bazı aileler böylece düzenli olarak seçilebilir kişiler üretebiliyorlarsa, bunun nedeni, bu ailelerin dallanıp budaklanmış ve *bucak çerçevesinin dışına taşan* bir düzeneğin merkezinde özel bir konuma sahip olmalarıdır. Bu yüzden, soyzincirsel bellek boyunca kendi bucaklarında iktidar konumlarında bulunan aileler arasında çok eskiye dayanan bağların saptanmasına rağmen, bucak sakinlerinin beldesel birliği yüceltmeleri ve ufuklarının "köyle" ya da "kazayla" sınırlı olduğunu öne sürmeleri oldukça şaşırtıcıdır. Kantonun dört bucağında yapılan belediye seçimlerinin ayrıntılı bir çözümlemesi, seçilebilirler katmanını oluşturanların, dallanış biçimiyle gerçek bir siyasal temsiliyet uzamı oluşturan ağlara ait olduklarını ortaya çıkartmaktadır. Gözlemci, eğer görüştüğü kişilerin söylemini onların

gerçekteki pratikleriyle karşı karşıya getirirse, bütünüyle belediye topraklarının sınırları içerisinde olup biten bir yerel siyasal hayatın temsiliyeti ile daha geniş bir uzamı belirleyen ağların daha karmaşık gerçekliğinin örtüşmediğini fark eder.

Bu siyasal uzamların oluşumuna iki açıdan yaklaşmak mümkündür: ülkesel kaydını belirlenmiş topluluklarda (bucak, kanton, vilayet) bulan ilişkisel bir evrenin tarihsel eklemlenmelerini gün ışığına çıkarmaya çalışıyoruz. Bu yeraltı coğrafyasının zaman içindeki yerleşikliğini yeniden oluştururken kendimizi asla tarihçinin yerine koymaya kalkmıyoruz. Bizi öncelikle ilgilendiren ve ikinci yaklaşım kipimizin de nesnesi olan şey, bu ağların ve onlara tekabül eden ayrıcalıklı ülkeselleşme biçimlerinin şekillenmesini belirlemektir. Bu bakış açısı, siyasal antropolojinin yalnızca uzamsal olarak sınırlı birimlerde, mikrocemaatlerde (kaza, köy, mahalle) ortaya çıkan iktidarın incelenmesine ayrıldığı konusunda toplumlarımızdaki yaygın fikirle zıtlaşmaktadır. Avrupa toplumları üzerinde yapılan çalışmalarda toplumsal örgütlenmenin farklı yönlerini (akrabalık, iktisat, simgesellik) eş zamanlı olarak göz önünde bulundurma kaygısında olan monografik bir görü içerisinde "birbirini tanıma toplumlarına" ayrıcalık tanındığı doğrudur. Modern merkezî devletlerde siyaset söz konusu olduğunda, içsellik kaygısı taşıyan bu metodolojinin belli sınırları vardır; örneğin Fransa'da köydeki iktidarı konu alan etnologlar, yerel olanın daha geniş bir bütün içerisine oturtulmasını hesaba katma gerekliliğinin altını çizmektedirler (bkz. Bromberger, 1987). M. Segalen, "herkes, iktidarın yer değiştirdiğini, artık köyün dışında olduğunu saptıyor: Safer, özel şirketler ya da kredi veren kurumlar" (1976, 63-64, 260) derken, B. Hervieu, köydeki iktidarı "kalıntı bir iktidar" olarak tanımlamaktadır (a.g.e., 22). İster bir topluluğun yönetimi ister karar alma olarak anlaşılan siyaset söz konusu olsun, bu tür süreçler bucak ve il gibi toprak parçalarının temsilcileriyle

birlikte aynı zamanda sıklıkla devlet görevlilerini de eşzamanlı olarak devreye sokarlar.

*Siyasal temsilin* kiplikleri ele alınacak olursa, ağların coğrafyası, bucak ya da kantonun sınırlarını fazlasıyla geçer. Bu tür toplulukların içerisinde yürütülen etnografik araştırma yetersiz görünür. Ağların çözümlemesi, örneğin küçük bir kırsal yörenin belediye başkanıyla o seçim bölgesindeki milletvekilini birleştiren, o milletvekilinin orta büyüklükteki bir kentin belediye başkanıyla yürüttüğü ilişkileri hesaba katmak zorundadır; çünkü bu ilişkilerin sistemi oluşturduklarını ve araştırmamızın nesnesi olan "siyasal nüfusu" tanımlamaya imkân verdiklerini unutmak hatalı olur. İktidar yerelleşir, somutlaşır ve parçalı hale gelirken, köklerini de yakınlık ve bitişiklikle oynamak suretiyle sınırlarıyla oynayan bir süreçten alır. İlden kantona, bucaktan bölgeye bir gidiş gelişi gerçekleştirmeye imkân veren araştırmaların gerekliliği buradan kaynaklanır. Siyasal antropolojinin görevi, gözlemcinin gözünde kıvrımların ve yükseltilerin fazlalığı açısından kamuoyu araştırmalarının ve bağıntıların haritasıyla çelişen bu temsiliyet coğrafyasını üretmektir. Antropoloji, kendisinin niteliklerini belirleyen ilişkisel bakış açısı içinde en alt düzeydeki seçilmiş ile milletvekili ve ulusal merkez arasında dokunan karmaşık bağları gün ışığına çıkararak temsilin jeopolitiğini aydınlatmaya katkıda bulunur.

O halde birincil amaç, temsilin bu farklı mekânlarını daha iyi tanımak, eklemlenme kiplerini yeniden kurmaktır; ancak siyasal gerçekliğin öteki yanı, yani eylem ihmal edilemez. İktidarın kullanımı konusu ele alındığında, bunun belirli toplulukların yönetimiyle ilgili olduğu açıktır. Siyasal eylem, bazen sınırlarını yeniden çizmeye katkıda bulunduğu bir toprak parçası üzerinde kayıtlıdır. Yaşanan mekân aynı zamanda düşünülen mekândır: merkeziyetçiliğin yaşadığı dönüşümler ve ona karşı geliştirilen reformlar, mekânın temsilinin, Fransa'da neredeyse

iki yüzyıldır siyasetçilerin ve idarecilerin yönetme biçimlerini ve çalışma biçimlerini etkilediğine tanıklık etmektedir. P. Gremion (1976) gibi sosyologlar, Fransız toplumuna özgü merkeziyetçiliğin, yerel güçlere gerçek bir eylem serbestliği veren tutarlı bir sistemin ürünü olduğunu göstermişlerdir. Gremion'un "evcilleştirilmiş jakobenizm" adını verdiği bu merkezilik kendi sınırlarını da beraberinde getirir. İlkesel yönetimin farklı kiplerinin etnografik gözlemi, merkez ve çevre arasındaki karşıtlığın, kolektif örgütlenmenin her düzeyinde işlediğini açığa çıkarır. Burada aktörlerin temsil edilmelerini yapılandıran hiyerarşik bir karşıtlık söz konusudur. Bu karşıtlık, 1790'da, Kurucu Meclis üyelerinin vilayet örgütlenmesini yerli yerine oturtmalarından beri geçerlidir. Bunu önceleyen tartışmalar, eyalet ve daha küçük birimlerdeki yönetim merkezlerinin seçilmesi konusunda köyler ve kentler arasındaki hasımlıkları göstermiştir. Bu çekişmeler sonunda bölümlemeler gerçekleştirilirken sınırların saptanmasını koşullayan şeyin merkezlerin belirlenmesi olduğu ortaya çıkmıştır.

Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında, ülkenin idarî yönden bölümlendirilmesi gerçekleştirilirken, bunun belirgin vasfı, her düzeydeki (bucak, eyalet, bölge) merkezin önceliğidir. Fransız sistemini belirgin kılan şey, bu *çokmerkezliliktir* ve hiçbir zaman gerçek anlamda sorgulanmamıştır. 1982'den bu yana girişilen önemli adem-i merkeziyetçileştirme reformunun sonucu, daha çok, her düzeyde yeni uzmanlık alanları dağıtmak ve aralarından birine ayrıcalık vermeyi reddetmek suretiyle merkezleri çoğaltmak, böylece ne eyalet ne de bölge yandaşlarından yana görünmek olmuştur (Allies, 1984). Antropolog için Fransız çok merkezciliği tutarlı bir temsil olarak, bir "ideoloji" olarak çözümlenebilir (Augé, 1977, 2. Bölüm.): esasen o, uzaksıl toplumlarda karşılaştığı bütünsel kavramları incelemeye alışmamış mıdır? Nasıl ki, Ochollo'da (Etiyopya) toprak örgütlenmesi, ileri

gelenlerin ve kurban verenlerin yaptığı ayinleri ve eylemi yönlendiren basit ilkelere cevap veriyorsa (Abélès, 1983, 1. Bölüm.), Fransız sisteminde de seçilenlerin düşüncesinde ve eyleminde öne çıkan belli bir düzenlenmişlik vardır. Bu kendiliğinden kavrayış, açıkça ifade edilen bir adem-i merkeziyetçilik iradesiyle karşılaştırılmaz değildir. Bugün devlet idaresiyle yerel topluluklar arasındaki göreli olarak yerleşmiş görünen güç dağılımı, çokmerkezciliğin egemen temsiliyetini zedelememektedir. Hiç şüphesiz, modern ekonomik ve sosyolojik zorlamalar için görece daha yeterli bir gerçekleşme olanağı sunmaktadır.

Bununla birlikte bazı gözlemler, bu "ideolojik"in bütünün uyumunu bozan reformcu çıkışlarla kolayca uyum sağlayamayacağını göstermektedirler. Küçük bucakların birbirleriyle kaynaştırılmasını öngören ve siyasal örgütlenmenin köydeki dayanaklarını sarsarak sistemin eklemlerinden birini tehdit eden 1971 tarihli yasanın başarısızlığı buna örnek oluşturmaktadır. Yöneticiler, akılcılık ve etkililik adına küçük merkezleri ortadan kaldırmak istiyorlardı. Ama aslında kavramsal bir tutarlılığa yüklendiklerinden habersizdiler: düzensizliğe neden oluyorlardı çünkü atalardan kalma bir düzenlenmişliğin sınırlarının temsiliyetini alt üst ediyorlardı. Küçük merkezler o zamana kadar bir çifte kutup oluşturmuyorlar mıydı? İlk önce, ileri gelenleriyle bir seçim yeriydiler -ve merkezilik meşruiyetin anlamdaşıydı; ikinci olarak, en yakından en uzağa sıralanan bir mekânlar hiyerarşi içinde toplumsal hayatın düzenlendiği belli başlı yerlerdi. 1971 reformu, başarısızlığa uğradı, çünkü yerel düzeneğin içerisinde iktidar makamları belirleyerek yerlerin gerçeklik ve simgeselliğini bütünleştiren bu düzenin inkârı üzerine kuruluydu.

Toplumu topyekûn ve derinliğine işleyen siyasal eylem uzamları mantığının tüm etkisini burada yakalıyoruz. Bu mantık, işlerin gündelik yönetimine ve yerleşim pratiklerine uygun

bir çerçeve sağlamaktadır. Seçilenlerin kendi aralarındaki ve seçilenler ile devletin yerel temsilcileri arasındaki ilişkiler, çekişmeleriyle ve bu çekişmelerin gerektirdiği taktikleriyle bu düzeneğe dayanmaktadırlar. Antropoloğun siyasetin işleyişini ele alırken yaptığı çalışma, iktidar oyunlarını ve de farklı aktörlerin, yerelliğe atıfta bulunmanın sürekli ama hep eğilip bükülebilir bir tarzda sunduğu çeşitli kayıtları nasıl ve çoğu kez çarpıcı bir incelikle eklemlediklerini çözmektir.

Siyasal eylemin uzamı ile siyasal temsiliyetin uzamı arasında bir ayrışmayı daha önce devreye sokmuştuk. Gerçekten de yerelliğin bu iki kullanımı arasında bir örtüşmezlik vardır. Bir yanda, hiç durmadan, yerel toplulukların çizdiği sınırların ötesinde dolaşılan bir şekillenme söz konusudur; öte yanda, merkez ile çevre arasındaki hiyerarşik karşıtlığın her düzeyde yinelenmesiyle belirginleşen, türdeş ve eskiden beri benimsenmiş olan bir ayrıma yapılan atıf, seçilmişlerin pratiklerine ve söylemlerine yön vermektedir. Temsiliyet ve siyasal eylem, iktidara erişim süreçleri ve onu kullanma kipleri birbirleriyle eşdeğer olmayan uzamlar çizmekteyseler de, aktörlerin davranışlarını yönlendiren ve onların kendi konumları, somut durumlar ve özellikleri işlevinde eğip büktükleri ve aktardıkları bütünsel bir tutarlılık içine eklemlenmekten de geri durmazlar. Toplulukların farklı düzeyleri arasında dolaşan, "siyasal nüfusun" ve bu evreni baştan sona kat eden ilişkilerin gözlemcisi olan antropolog, karmaşık ve kimi zaman da köreltici bir yakınlıkta duran gerçekliği, ancak merkezin dışına doğru ardışık çıkışlarla kurgulamayı umut edebilir.

## Modernliğin Siyasal Bir Antropolojisi

Bu bölümde, devleti ve siyasal sistemleri araştırmalarının öncelikli nesnesi haline getiren kuramların eleştirisinden yola çıka-

rak, yapılar başlığı altında düzenlenen bir söylemin çıkmazlarını aşmayı hedefleyen ve yapıların eklemlenmesi ve ortaya koydukları nedensellikler gibi hassas bir sorunla karşı karşıya kalan başka bir bakış açısı tasarlamayı denedik. Antropoloji, bilinçli olarak kurumsalcılık dışı bir bakış açısı takınmakla devlete aşağıdan, iktidarın kullanımının ve köklerinin araştırılması açısından bakar. M. Weber ve M. Foucault'nun katkılarının uzantısına yerleşerek siyasal antropolojinin öğrettiklerinden uzaklaşmıyoruz. Siyasal düzenekleri kurumsal görünüşün berisinde değerlendirmek, aslında Evans-Pritchard'ın ve onun kuramsal takipçilerinin verdikleri derslerinden biridir. Antropoloji, soyzincirine bağlı olarak işleyen toplumlarla ilgilenerek siyasal olanı devletsiz düşünmeye sürüklenmiştir. Ama bunu, devletin yokluğu ya da devleti önceleme kipinde değil, toplumu içeriden etkileyen ve bireyin varoluş kipiyle statüsünü ortaya koyan düzenleme ve işleyişlerin gerçekliğini ciddiye alarak yapar. Bu evrenlerde, M. Augé'nin (1982) görünürde birbirinden çok ayrı olan akrabalık, siyaset ve büyücülük gibi alanlar arasındaki iç içe geçişi göstererek hatırlattığı gibi, iktidarın her yerde olduğunu, yaşam ve ölümle bağdaşık olduğunu gördük.

Soyzincirine dayalı örgütlenmelere olduğu kadar, avcı-toplayıcı gruplar gibi görünürde daha anarşik biçimlere, ya da öteki kutupta, çok incelikli hiyerarşiler sunan geleneksel devletlere de ayrılmış çok sayıda antropolojik çalışma vardır. Yazarlarının benimsediği çözümleme tarzları ve konuları ne denli farklı olursa olsun, bunlar bizi, *sistemleri* yalıtmaya, toplumsal gerçekliğin bileşenlerini ayırmaya ve şeyleştirmeye fazlasıyla hazır bir düşünceyi reddetmeye iterler. Bu düşünce, siyasal işlevin uzmanlaşmış, hemen tanımlanabilir bir kurumda, devlette cisimleştiği toplumumuzda daha kendinden emin gibi görünmektedir. Bu, siyasal bağ konusunda, biri siyasal olanı gerçekliğin başka veçhelerinden ayırmanın zor olduğu modern-öncesi top-

lumlarda işe yarayan, öteki ise siyasal kurumun sınırlarının açıkça belirlenmiş olduğu çağdaşlığımıza uygulanabilen, birbirine paralel iki yaklaşımın gelişimini desteklemek gerektiği anlamına mı gelir? Bu konum, siyasal antropolojinin başlangıcından itibaren Maine'de karşımıza çıktığını gördüğümüz ve daha yakınlardaki değişimlerinde de varlığını sürdüren yönelimlerden biriyle uyum içindedir. Devletli ve devletsiz, geleneksel ve modern toplumlar arasındaki özsel bir ayrımı da içeren *büyük bölüşüm* düşüncesidir bu: her iki evreni de ele almak için kuramsal araçlar üretme gerekliliği buradan kaynaklanır.

Biz, kendi adımıza, bu konumu reddediyoruz: bizce, toplumlarımıza özgü siyasal işleyişleri devlet fetişizmine düşmeden kavrayabilmek için bir *üst üste binme* düşüncesi geliştirmek gerekir. Oysa, biz ve ötekiler arasındaki karşıtlığın mantığında, üst üste binme, genelde bize yabancı olan evrenlerin bir özelliği gibi düşünülmüştür. Şimdi, bu bölümde, modernlik karşısında, antropoloğun zaman ve mekânca uzakta olan toplumlar karşısındaki bakışını benimsemenin önemini kavrayabildik. Bu bakış açısıyla bir yandan iktidar süreçlerini bir yandan da siyasal uzamın inşasını çözümledik. Bir önceki bölümde, iktidarın, siyasal temsiliyetin ortaya çıkışıyla ilgili olarak, felsefi geleneğin siyasal bağ ile sivil toplum arasında gerçek bir kopmayı davet ettiğini görmüştük. Antropolojik yaklaşımın temel katkılarından biri, demokratik toplumlarımızda *seçimi*, seçime bağlı pratikleri ve simgeleri konu alarak, siyasal olan ile toplumsal olanın karmaşıklığını açığa çıkarmasıdır. Bu yolu takip ederek, siyasal olanın toplumsal bünye içinde gömülü oluşunun ve devlet adamı figürünün ortaya çıkışının bütün koşullarını ölçtük. Şimdi daha ileriye gitmemiz gerekiyor, çünkü siyaset yalnızca iktidara erişimle ve verili bir toprak parçası üzerindeki kullanımıyla değil, bir kamusal alanın inşası, siyasal temsiliyetin sahnelenmesi, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkilerin simge-

sel olarak şekillendirilmesiyle de tanımlanır. Bu fenomenleri siyasetin dilinin ve ritüellerinin çözümlemesinden yola çıkarak ele alacağız.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# TEMSİLİYET OLARAK DEVLET

Siyasal etkinlik, aynı zamanda her zaman simgesel etkinliktir. "Özeli", "tikeli" ilgilendiren şeylere karşıt olarak toplumu ilgilendiren işlerin ele alındığı ve "siyasal" olarak nitelenen sorunların tartışıldığı bir kamusal alanın toplumlarımızca yüceltilmesi, iki evren arasındaki bu farklılığın her zaman yeterli ifadelerle ortaya çıkmasını içerir. Siyasal temsiliyetin yürütülmesi, işlerin idaresi, işaretleri harekete geçirerek yönetilenlere kendini gösterir. Her toplum siyasal olanın bir çeşit sahneye konuluşunu içermektedir ve bizimki de bu kuralı bozmamaktadır. İster geleneksel bir krallık söz konusu olsun, ister Amerikanvari bir başkanlık rejimi, iktidar, bir yandan gösteriyi, bir yandan da yönetme sanatının o vazgeçilmez hammaddesi olan mesafeyi yaratır.

Ama bir siyasal tiyatrodan söz etmek ancak başrol oyuncuları ile seyirciler arasında varolan farkı iyi belirlemek koşuluyla anlamlıdır. Bir tiyatro temsiline gitmeye karar verdiğimde, isteğime ve zamanlamama göre, bana uyan bir tarih seçmekte özgürümdür. Eğer memnun kalmazsam oyuncuları ıslıklamamı engelleyen hiçbir şey yoktur; beri yanda oyuncular, halkın ho-

şuna gitmenin bedelini bilirler. Siyasal gösteri konusunda ise böyle bir şey yoktur: halkın payına düşen çoğunlukla edilgin bir biçimde onun akışını izlemektir. Sahne ışıkları hiç sönmez; hattâ bazen, Bastille'in alınışı ile devlet başkanları zirvesinin aynı anda kutlandığı 1789'un ikinci yüzyılı törenlerinde olduğu gibi, siyasal kutlamalar art arda gelir ve üst üste binerler. G. Balandier'nin belirttiği gibi (1985, 3. Bölüm) iktidarın geleneksel simgeleştirmeleri, hükümdara atfedilen gizem payının altını çizdikleri ölçüde, modern sahnelenmeleriyle kontrast oluşturmaktadırlar. Bu açıdan, Afrika Krallıkları örneği anlamlıdır: saray kapalı bir dünya oluşturur ve iktidarın evreniyle topluluk arasındaki ayrım kralı çevreleyen tabularla belirlenir. Toplumlarımıza gelince, onlar siyasal olanın çok farklı bir imgesini sunmaktadırlar. Televizyonun kullanılmasıyla iktidar evlerimize karar giriyor. Elinden geldiğince yüreğin sesini ve aşikârlığın tınısını ödünç alarak aşinalık taklidi yapıyor. Bu yüzden, her gün medya aracılığıyla siyasal olanın imgelerine maruz kalmaktan ötürü, yöneticilerimizin o her yerde karşımıza çıkan varlığından yorgun düşüyoruz.

Yine de, siyasal dramaturjinin sıradanlaşmasına bakarak temsil edilenler ile temsil edenler arasındaki mesafenin ortadan kalktığı sonucuna varamayız. Tersine, her şey, devlet adamlarının evreni ile sade yurttaşların gündelik yaşamı arasındaki aralığın derinleşme eğiliminde olduğunu düşündürmektedir. Medyatik toplumların kamusal hayatı, iktidar küresi ile sivil toplum arasında bir yakınlaşma gerçekleştirdiği ölçüde, geleneksel toplumlarınkine zıt değildir. Bir ritüeller bütünü, yönetenlerin çevresinde büyülü bir çember çizer: tam da medyatik kolaylıkların benzersiz bir rahatlıkla imgelerini yakalamaya imkân verdikleri anda onları ulaşılmaz kılarlar. Siyasal olanın bu modern simgeleştirmelerini daha iyi anlamak için, onu çevreleyen ritüelleri dikkatle incelemek ilginç olabilir. C. Rivière'in

deyimiyle "siyasal ayin-usullerinin [liturgies]", iktidarın sahnelenme biçimlerinin bazı yönleri, antropoloğa çağdaş kamusal alan konusunda ışık tutabilir. Bu çözümleme, bizi siyasal olan ile dinsel olan arasındaki ilişkiler sorununa girmeye ve bazılarına göre demokrasinin ve onun taşıdığı fikirlerin gelişimine bağlı olarak, siyasal olanın modern çağda kutsal olmaktan çıkmasıyla ilgili değerlendirmelerin kapsamını sorgulamaya yöneltecektir.

Açık olmak ve doğruca konunun can alıcı yerine girmek kaygısıyla, ritüelden ne anladığımızı ve bugünün siyasetinin bize ne gösterdiğini kavramada antropolojinin bize nasıl yardım edebileceğini kesinleştireceğiz. İkinci olarak, Fransız toplumunda siyasal temsiliyeti en yüksek düzeyde cisimleştiren kişinin, cumhurbaşkanı Mitterrand'ın uyguladığı iki ritüelin çözümlemesine girişeceğiz. Geleneksel toplumlardaki egemenlik ayinlerinde olduğu gibi bu simgesel pratiklerin merkezinde de iktidarın devamlılığı temasının durduğunu göreceğiz. Bu saptama, üçüncü bir aşamada bizi, çağdaş siyasal söylemin, iktidarın aktarımını ve sürdürülmesini işlediği metaforları ve simgeleri daha iyi kavramak için araştırma alanımızı genişletmeye götürecektir[1].

## Ritüellere Antropolojik Yaklaşım: Bilme, Kutsal, Zaman

Antropologların, uzaksıl toplumlarda uygulanan ritüellere ayırdıkları çalışmalar, gerek aynı soydan gelen gruplarda ya da aile birimlerinin içinde uygulanan ayinlerdeki, gerek topluluğun tüm üyelerini birleştiren ayinlerdeki simgesel işlemlerin inceliğini göstermektedir. "Ritüel" sözcüğünün kullanılması an-

[1] Siyasal ritüel ve aktarım konusunda, burada daha önceki çözümlemelerin uzantılarına ve derinleştirilmelerine yer verilmiştir (Abélès, 1988; 1989b).

lam karışıklıklarına yol açtığından, E. Leach üç tip içeren bir sınıflandırma önermiştir:

> "I. Belirlenmiş amaçlara yönelen ve doğrulama normlarımıza göre tamamen mekanik olarak gözlenebilir sonuçlar üreten davranışlar. Bunlara 'teknik-akılcı davranışlar' diyoruz.
>
> II. Bir işaretleşme sisteminin parçası olan ve araçlar ile amaçlar arasında mekanik bir bağ nedeniyle değil de kültürel olarak tanımlanmış bir iletişim kodunun varlığı nedeniyle enformasyon aktarmaya yarayan davranışlar.
>
> III. I. maddede belirtilen teknik-akılcı anlamda değil, ama aktörlerin kültürel anlaşmaları işlevinde kendilerinden etkili olan davranışlar ya da yine, kendilerinden etkili kabul edilmiş olmadıklarından, gizli güçleri çağırmaya yönelik davranışlar. Bunlara, 'büyüsel davranışlar' diyoruz (1971, 403)."

Leach'e göre yalnızca II. ve III. maddelerdeki davranışlar "ritüel" nitelendirmesini hak etmektedirler: burada, ritüelin, enformasyonun iletilmesinde ve saklanmasında taşıdığı işlevlerinin önemini vurgulamaktadır. Bu da, *iletişim* sorununun ritüele ilişkin antropolojik yaklaşımda mevcut olduğunu gösterir. Bu düşüncenin uzantısı, "bu simgelerin maksimum bir enformasyon miktarını içeren stoklama birimleri olarak ele alınabileceğinin" altını çizerek, ritüelin simgesel bileşenleri üzerinde duran Victor W. Turner'ın çalışmalarında bulunmaktadır (1972; 12). Turner, renkli bir ifadeyle, "her ritüel türünün, geleneksel bilme için depo yerini tuttuğunu" belirtir *(a.g.e.)*. Gerçekten de bu pratiklerin, özellikle de yazısız toplumlardaki bilişsel işlevi göz ardı edilemez. Özdeş simgelerin bir ritüelden ötekine dolaşması, işaretlerin *geri dönüşü*, verili bir kültürün öğrenilmesi ve iletimi düzeyinde bile temel bir rol oynar. Ritüeli bir simgeler yığını olarak tanımlamak, yerli halkların, bunları ortaya çıktıkları farklı bağlamlar işlevinde bir yorumlama çalışması yaptıklarını kabul etmek demektir.

Turner'a göre ritüelin başka bir belirleyici yanı, taşıdığı mesajların "tanrılardan gelmesi ya da tanrıları ilgilendirmesi ve mistik bir etkililikle yüklü olmalarıdır" *(a.g.e.)*. Bu tür iletişim kutsal durumlarda gerçekleşir. Üstelik, iletilen enformasyonlar cemaatin temel değerleriyle ilintilidir. Turner, ritüelin, kendi içlerinde bölüm, eylem ya da hareket gibi alt-birimlere bölünebilen evrelere ayrılmış olduğuna da işaret etmektedir. Bu eylemleri düzenlidirler; bir gelişim içermektedirler. Ritüel, ister adak hayvanın öldürülmesiyle zirveye varan bir kurban söz konusu olsun, ister nişanlı kızın ve evliliğinin yeniden bütünleşmesiyle son bulacak bir içe kapanma evresinin etrafında dönen bir ayrılık ritüeli olsun, dramatik bir yapı içerir. Dramatikleştirme, büyük siyasal ritüellerde ve özellikle de hükümdarların tahta çıkmalarını vurgulayanlarda daha da görkemlidir. Esasen bu sonuncu saptama "ilkel" denen toplumlar kadar bizim uygarlığımızı da ilgilendirmektedir. D. Dayan ve E. Katz'ın (1983) gösterdikleri gibi, Charles ve Lady Diana'yı birleştiren bir prens evliliği farklı simgesel motifleri iç içe geçirir ve tamamen etnologların incelediği ritüellere benzer bir dramatikleştirme yapısı sunar.

Ritüel konusunda daha ziyade yaygın olan bir ilk yaklaşım, ritüelde bir yandan bilmeyle bir bağıntının, öte yandan da kutsal ve ilahi olanla bir ilişkinin ve nihayet (hareketlerle, sözlerle, nesnelerle somutlaşan) bir simgeler bütününü belirli koşullarda örgütleyen ve sıralayan ve paylaşılan bir değerler külliyatını *[corpus]* göz önünde bulunduran bir süreç çerçevesindeki zamanla ilişkinin yoğunlaştırıldığını göstermektedir. Eğer Turner'ın düşünümlerini kendi toplumumuza ve onun kamusal alanına uygulamayı deneyerek olayı daha yakından incelersek, derhal birçok sorunun karşımıza çıktığını görürüz. Sırayla ele alalım:

*a) Bilgiyle İlişki:* Turner haklı olarak, ritüelle bağlantılandırılan yorumsal boyut üzerinde durur. Ayin, kullandığı simgeler aracılığıyla bir bilgiyi harekete geçirir. Söz konusu olan ritüellere göre, yetkinlik taşıyan yorumları ifşa etme işini yapan uzmanlar vardır ya da yoktur. Turner, bu simgesel pratiklerin *çok anlamlı* niteliği ve aynı ayinden eşzamanlı olarak çıkarılabilecek yorumların çokluğu üzerinde durur. Benzer bir şekilde, bizim toplumlarımızda da ritüeller, törenin akışını gerektiği gibi değerlendirmemize imkân verecek yorum araçlarını harekete geçirirler. Örneğin, belli bir müzikal motif, derhal ölmüş askerlere bir saygı sunusu olarak yorumlanacaktır. Aynı zamanda, bu tür ayinlerin seferber ettikleri bilginin, geleneksel toplumların ritüellerinde devreye girenlerden çok daha sınırlı olup olmadıkları da sorulabilir. Bu, özellikle de laik olduğu söylenen pratiklerin kutsallıktan çıkarılmasına bağlıdır.

b) *Kutsalla Olan İlişki:* Antropologların tanımladığı ayinler her ne kadar toplumsal hayatın laik yanlarını (siyaset, evlilik, vb.) ilgilendirse de, aynı şekilde ilahi olanı da harekete geçirirler. Bu onların karmaşıklıklarının nedenlerinden biridir, çünkü yorumlama, ilahi güçlere ve onların insanın evrenle ilişkilerine gönderme yapan bir inanç külliyatını *[corpus]* dikkate almak zorundadır. Batı toplumlarında dinsel olan ile din dışı olan arasındaki ayrım kaçınılmaz bir veridir. Ama bu, anma günlerinin, başa geçme törenlerinin toplumsal yaşantıda önemli bir yer tutmasını engellemez. Bunlarda, din adamının yeri olmayan, büyüsü bozulmuş ayinler mi görmeliyiz? Bu, yerinde bir sorudur ve her ne kadar ilahi gücün yerine başka şeyler anıştırsa da, ayinin mistik yanının da aynı şekilde mevcut olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir.

c) *Zamanla İlişki:* Ritüelin kendisinin mi yoksa onun toplum içindeki yerinin mi ele alındığına bağlı olarak iki biçim alır. Süreç olarak ritüel, içeriden çözümlendiğinde, bir süreklilik içine

yayılan bir işlemler bütünüdür; gündelik eylemin zamanıyla bağını koparmış, özgül bir ayin zamanı vardır. Topyekûn toplumsal bağlamına yerleştirildiğinde, dikkate değer olan şey, ayinin dönemselliğidir. Özdeş olanı yineleyen ritüel, kâh düzenli aralıklarla kâh kaçınılmaz olarak görüldüğü özel durumlar göz önünde tutularak devreye girer. Ama her iki durumda da (zorunlu dönemsellik, zamanında müdahale) ritüelin gerçekleştirilmesi bugünü ve geleneği, kısa ve uzun vadeyi eklemleme olanağını sunar. Toplumlarımızdaki cumhuriyetçi ritüellere, düzenliliklerine (Fransa'da 11 Kasım, 14 Temmuz bayramları), değişmez simgesel çekirdeklerine bakalım: başka yerlerde olduğu gibi burada da ayine başvurma, toplumun kendi üzerinde gerçekleştirdiği bir süreklileştirme çabasının işaretidir.

Ritüelin birbirinden ayrılmayan bu üç yanı hesaba katıldığında, antropolojik bir yaklaşımın gerekliliği olanca anlamını kazanmaktadır. İlk olarak, bu sorunsalın avantajı, bizatihi ayin kavramını "ideoloji" adı verilen geniş bir kaynaşmanın içinde eritmeyişidir. Böylece, bize göre, simgesel düzeneğin bilişsel özelliklerini öne çıkaran daha yapıcı bir yaklaşımı ıskalama pahasına, yabancılaşma ve yanılsamayı vurgulama sonucu doğuran olası bir sapmadan kaçmak her zaman mümkündür. Aynı şekilde, simgesel içerikleri ve onlarla ilintili yorumlamaları hesaba katarak, bu içeriklere etki eden evrimler sorgulanabilir. Bu çalışma daha şimdiden tarihsel incelemeler bağlamında kayda değer sonuçlar vermiştir. M. Agulhon'un Cumhuriyet'in temsiliyetine ilişkin araştırmaları bu girişimin etkileyici bir örneğini oluşturmakadırlar. Bu tarihçi, Fransa'da, *dişi* bir temsiliyetin, ünlü Marianne'in, hangi süreçler sonucunda kendini dayatmış olduğunu ve bu temsiliyet ile ona bağlı ritüellerin ondan sonra hangi biçimler altında iletildiğini göstermektedir. Agulhon, laik ve cumhuriyetçi simgeselliğe özgü bilişsel veçhe konusunda çok açıktır: "Cumhuriyet, özgürlük imgesinden yola çıkarak ve

onunla ilintili olarak görsel tanımını icat ederken, zihinsel tanımı sorununu da gün ışığına çıkardı. Cumhuriyet-kadın için heyecanlı bir duruş yerine dingin bir duruş seçmek, elbette sürekli mücadeleye çağıran bir ateşlilikten çok aklın yatıştırıcı gücüne bel bağlanacağına işaret etmektir" (1979, 238).

Ritüellerin ve simgelerin icadı ve çağlar boyunca geçirdikleri serüvenler, yaratıcı bir zihinsel süreci ortaya koymaktadır. Bu süreç "siyasal varlık"ımızla etkileşim halindedir: nitekim bu alandaki kendiliğinden yaklaşımımız varolan simgesel düzenek tarafından şekillendirilmektedir. Ve daha ileride de göreceğimiz gibi, yönetenler, sahip olduğumuz ve yurttaş elbisemizle aynı zamanda giydiğimiz bu temsiliyet ve enformasyon stokunu hesaba katmazlık edemezler. François Mitterrand'ın gerçekleştirdiği simgesel çalışmayı çözümlerken, onun, cumhuriyetin kuşaklar boyu aktarılan bu bilgilerine nasıl sadık kaldığı görülecektir. Yine de bu, bilişsel veriyi hesaba katarak ve onunla çelişmeksizin onu zenginleştiren yeniden şekillendirmeleri dışlamaz. Bu girişim iki biçim alabilir: ya içeriklerin sınırını aşmaksızın, simgelerin, yorumlamanın düzlemini değişikliğe uğratan yeniden yorumu: 1789'un iki yüzüncü yılı kutlamaları için özel olarak gerçekleştirilen geçit törenindeki durum budur; ya da yeniliğin, örneğin daha önce bilinmeyen temsiliyetlerin eklenmesiyle birlikte, taşıdıkları simgeleri ve ayinleri doğrudan etkileyeceği kısmi değişiklikler: Cumhurbaşkanı Mitterrand tarafından her yıl uygulanan Solutré ritüeli böyledir.

Şimdi kutsala olan bağıntıyı ele alalım: Agulhon, yine Marianne konusunda, "cumhuriyetçi bir gizemli inanış" tan, "yan ya da yarı dinsel" bir tutumdan söz etmektedir (*a.g.e.*, 234). Burada karmaşık ve hassas bir sorunla karşı karşıya kalırız: kutsal olan ile laik olanı sistematik olarak ayırmayı iş edinmiş bir rejim hakkında dinden nasıl söz edilebilir? Oysaki, modern cumhuriyetin tarihinin ayrıntılarına biraz daha girildiğinde, kökeninden

beri bir gizemli inanış ihtiyacının ortaya çıkmış olduğu açıkça görülür. Yüce Varlık'a ve Konvansiyoncuların, Robespierre başta olmak üzere tasarladıkları simgesel hazırlıklara bir göz atılsın. Marianne'ı merkez alan imgeler daha sonraları son derece çarpıcı bir kutsallaştırma fenomeninin örneğini oluştururlar. Başka bir bağlamda, ortaya çıkışı çok daha yenilerde olan 11 Kasım gibi bir ritüel, Katolik cenaze ayinini taslak alır ve Antoine Prost'un pek güzel gösterdiği gibi, baştan sona aşkınlığa yönelik bir göndermeyi devreye sokar. Prost, "bu, ne tanrısı ne rahibi olan laik bir tapınmadır. Ya da daha doğrusu rahiple mümin birbirine karışır" diye yazar ve şunu vurgular: "tapınma olmadan ne cumhuriyetçi erdem ne de cumhuriyetçi inanç olur; o zaman da, toplum sözleşmesinin işlevsel gereklilikler karşısında ortadan kalktığı, büyüsü bozulmuş bir rejim egemen olur" (1984, 221).

Bu cumhuriyetçi dinin işlevci bir yorumu elbette yapılabilir. Onu, "gerekli bir yanılsama" olarak, üyelerinin bireyciliğiyle mücadele eden bir topluluğu bir araya getirmenin yollarından biri olarak görmek de mümkündür. Bu, bir bakıma, sivil dini toplum sözleşmesinin bir uzantısı, cemaatin iyi işleyişi için kaçınılmaz harç kılan Rousseau'cu çözümlemeyi sürdürmek olurdu. Böylece ritüel, bireyin kimliğinde, paylaşılan bir yurttaşlık hazinesini yücelterek dünyanın düzyazısına büyüsünü geri kazandırırdı. Bu kavrayış, bize indirgemeci gibi görünüyor. Özellikle de, laik tapınmayı çok belirgin bir konumlanışın, devrimi ve krallığın kaldırılmasını önceleyen konumlanışın üstyapısal bir türevi sayarak tarihi sıfırlamak gibi bir sakıncası var. Buna göre, düpedüz monarşik özün yerini alan ve tüm özelliklerini kendinden önceki tarihle bağlarını kopartmış bir zamansallık içine yayan cumhuriyetçi bir öz vardır. Devrim düşüncesini radikal biçimde yeni bir zamanın başlangıcı ve yenilenmesi olarak harfiyen doğru sayan bu varsayım, çekici gibi görünse de Eski

Rejim ile modern demokrasi arasında varolan süreklilikleri ve özellikle de siyasal simgesellikle ilgili olanları yok saymaktadır.

Bu noktada, ritüelin zamanla ilişkisi sorunuyla, görünürde birbirine çok uzak olan kavrayışları birleştiren simgesel "uzun zincirler"le karşı karşılaşıyoruz. Şu söylenecektir: iletişim stratejilerinin ortalığı kasıp kavurduğu, imgelerin çeşitli medyalar yoluyla izleyici kitlesindeki yayılımları ve onlar üzerinde yaratmaları beklenen etkilere göre düşünülmüşe benzediği çağdaş Cumhurbaşkanlığı kurumu ile izleyiciler üzerindeki etkilerle ilgilenmeksizin Tanrı ile insanların yönetimi arasındaki bağıntı ve güçlere ilişkin bir metafiziği sahneleyen ilahi hukuk krallıklarının geleneksel ritüelleri arasında ortak ne var ki? Kamusal alanı etkileyen ve yönetenlerin tebalarıyla iletişimini değiştiren temel dönüşümlerin hakkını teslim etmekle birlikte, irdelememizi yine de, bu düzeyde eski krallıktan cumhuriyete kadar gözlenen yakınlıklarda, simgesel içeriklerde yoğunlaştırmak zorundayız.

Daha sonra göreceğimiz gibi, yürürlükteki rejim ne olursa olsun insan toplumları kendi sürerlikleri üzerine düşünmek zorundadırlar. Burada, iktidarın aktarılması, iletilmesi temasını ele aldık, çünkü bu tema toplumların çoğunda fazlasıyla zengin hazırlıkları seferber etmektedir. Bu tematiği inceleyerek, siyasal mirasın metafor yoluyla en üst düzeyde düşünülme tarzının bile daha eski anlayışları nasıl sürdürdüğünü daha iyi göstermek mümkündür. Örneğin *soy* simgelerinin kulanımındaki durum budur. Aynı şekilde, başka bir düzlemde, cumhurbaşkanının gerçekleştirdiği ritüellere bakıldığında, bunların "hükümdarlık ayinleri"nden çok daha eskilere giden ve 1789'un devrimci değişiminin kökünü kurutamadığı bir geleneğe bağlandıklarını göstermekte de yarar vardır. O halde kısa zamanın ve uzun vadenin bağlarını ciddiye almak gerekir. Sonuç olarak, göründüğünden daha karmaşık bir tarihe sahip olduğu unutulan bir

medya oyununun yüzeysel gözlemine dayanan yanılsamaları, bugünümüzü oluşturan bir kesikliliğin yanılsamalarını aşmak, modern siyasal alana antropolojik bir yaklaşımla bakmanın tek ödülüdür.

Siyasal *ritüel* kavramını sahiplenmek tartışılabilir bir iradecilik göstergesi sergilemek gibi görünse de, antropoloji alanında kendini kanıtlamış bir kavramsal araca kesin olarak güvenmek anlamına gelmez. Söz konusu olan, yabanıl toplumlardaki uygulamalarında etkili olan bir çözümleme kipini kayıtsız şartsız "ithal etmek" değildir. Ritüel kavramı, göstermeye çalıştığımız gibi, modern siyasal simgeselliğin bilmeyle, kutsallıkla ve zamanla ilişkilerini içeren daha genel bir varsayımı kendinde taşımaktadır. Antropolojik yaklaşım, bir yandan simgenin çokanlamlılığını ve dayanıklılığını, öte yandan da ayrışık süreleri birleştirme ve yoğunlaştırma konusundaki yeterliliğini olumlamak suretiyle, bizce fazla ikircikli bir şekilde "siyasal gösteri" *[spectacle]* diye adlandırılan şeyin incelenmesi konusunda yeni açılımlar sunmaktadır. "Siyasal gösteri" deyimini açıklığa kavuşturmak için, şimdi de siyasal iletişim ile ritüelin bizim toplumumuzdaki ilişkileri sorununu ele almamız gerekir. Modern siyasal ritüelin özgül niteliklerini ortaya çıkarmaya çalışırken, bunların birbirini tamamlayıcılıkları da göz önünde bulundurulacaktır.

## Modern Siyasal İletişim ve Ritüel

Çok yaygın ve bir bakıma ele aldığımız temayı sıradanlaştırma eğilimi gösteren iki değerlendirmeden yola çıkacağız. Bunlar, ayin nosyonunun kültürümüzdeki iki olası kabulüne denk düşmektedirler. Birinci kabul, özel ya da kamusal etkinliğin bazı anlarını belirginleştiren ve esas olarak tekrara dayalı edimleri ayin olarak değerlendirmekten ibarettir: tanıdığımız birini se-

lamlamak, sabah kahvaltı etmek, vb. Bu anlamda, bizatihi siyasal etkinliğin, yöneten seçkinlerin oluşturdukları o görece kapalı toplumun işleyişini yöneten ayinler üretmiş olması şaşırtıcı değildir. Örneğin bizde, Fransa'da, çarşamba günleri toplanan Bakanlar Kurulu, karşı konulmaz bir ritüel olarak görünür; aynı şekilde iktidarın bir başbakandan ötekine geçmesi de, akışı çok kesin bir taslak izleyen bir dizi kamusal edime yol açar: yeni hükümet başkanının Matignon'a [Fransa başbakanlarının konutu ve çalışma mekânı, ç.n.] gelişi, selefi tarafından karşılanması, başbaşa görüşme, gazeteciler önünde sarfedilen sözler, yeni başbakanın eskisini uğurlarken çekilen fotoğrafı. Kamusal hayat bu türden edimler açısından zengindir; ritüelleştirmenin gerçekleştirilmesinde uzmanlaşmış profesyoneller bile vardır: protokol şefleri.

Şimdi ritüel kavramımızın ikinci kabulünü ele alalım: birincisi gibi o da toplumsal etkinliğin kodlanması düşüncesine dayanır; ama bu edim ve söz zincirlerinin simgesel ağırlığı daha genel bir bağlamda göz önüne alınır. Antropolojik literatür, bizi, iktidarın kutsal olandan ayrılmaz olduğu ve doğaüstü bir boyut taşıdığı toplumlarda, ritüel ile siyasetin iç içeliğini incelemeye alıştırdı. Örneğin, monarkın yalnızca toplumun iyi işleyişinin değil, aynı zamanda kozmosa yerleşmesinin de kefili olduğu kutsal krallıkları ele alalım. Burada, açık amacı salgınları ve öteki doğal afetleri krallıktan uzak tutmak olan çok karmaşık ayinler uygulama gereği vardır; Shilluklar'da, Mossiler'de, Svvaziler'de tahta çıkış sırasında uygulanan büyük ayinler, çok gelişkin etnolojik çözümlemelere konu olmuştur. Bu ayinler, doğal öğeler (güneş), ülke toprakları (bazı durumlarda, yeni kralın, bazı kutsal yerlerde konaklaması, başka bazı yerlerde bir yeniden fethi taklit ederek krallığın tümünü kat etmesi beklenir) ve toplumsal gruplar (esirler, asiller, zanaatkar kastları, kadınlar, vb.) arasındaki karşılıklılığı sergileyen çok gelişmiş bir simgesel-

liği devreye sokarlar. Burada ritüel, siyasal olan ile kutsal olan arasındaki geçişimi ortaya koyar.

Tarihçilerin çalışmaları, gerçek anlamıyla siyasal olanın ritüelleşmesini de aynı şekilde kanıtlamıştır. E. Kantorowicz (1989) ve R. Giesey'in (1987) kitapları, kraliyetin simgesel boyutunu, monarkın hem tekil insan varlığı ve hem de doğaüstü bir düzenin cisimleşmesi olarak düşünüldüğü bu kavrayışa bağlı olan ayinleri ele almaktadırlar. Tahta çıkma törenleri, monarşik iktidarın bu ikili boyutunu çok zengin bir simgesel örgü aracılığıyla gözler önüne sererler. Burada, siyasal olan ile kutsal ya da dinsel olarak adlandırılabilen şeyin üst üste binmişliği çok güçlüdür. Lefort'un (1986, 261) yazdığı gibi, "siyasal bir biçimin hazırlanmasıyla ilgili olan şeyi... dinsel bir biçimin hazırlanmasıyla ilgili olan şeyden ayırmak mümkün olmaz". O halde modern toplumlarımız hakkında, özellikle de Fransa'da olduğu gibi, cumhuriyetin monarşik rejimin yerini aldığı toplumlar hakkında ne söylenebilir?

Yazarlar, daha çok, çağımızı belirginleştiren o iktidar ve kutsallık ayrışmasını vurgulamaktadırlar. Böylece siyasal gösteri, belli bir aşkınlığa (Tanrı'ya, yasaya) başvuran geleneksel tezahürlerin önüne geçmiş olacaktır. Gösteri-siyaset, ürünlerin seyircilere en iyi ticaret ve reklam gelenekleri içinde sunulduğu pazardır. Kısacası, tüketim alanı olarak siyaset, durağan hiyerarşilere dayanan bir evrenin yerini alacaktır. Bundan çeyrek yüzyılı aşkın bir süre önce, J. Habermas, "siyasal kamu alanı" konusunda, onun "artık bağımlı kılınmış olan kamunun katkısı olmaksızın, örgütler tarafından üretilen, gösteri ve oyuna dayalı bir kamusallaştırma ile kuşatılmış"lığından (1962, 241) söz ediyordu. Daha yakın zamanda P. Bourdieu (1981) ve P. Champagne (1987), meşruiyetin maharetler üzerine kurulu olduğu demokrasinin sapmasının altını çiziyorlardı. Bu tartışmalara girmeksizin, modern iletişim ve ritüel üzerine bir düşünümün

şu soruları beraberinde getirdiği yine de açıktır: siyaset, medyanın sınır tanımaz gücü tarafından, devlet adamının esas etkinliği, bundan böyle anlaşılır bir mesajı en büyük kitleye ulaştıran insan olarak boy göstermekten ibaret olacak ölçüde yutulmuş mudur? Siyasal hayvanın yerini iletişim kuran hayvan, *homo loquens* mi alacaktır? Bu yeni bağlamda ritüellerin yeri nedir?

İletişim, sahnenin önüne çıktığı zaman *yenilik* kıymete biner: mesaj olmasa da, mesajın desteği olmasa da, sürekli yenilenmek gerekir. Buna karşın ayin, her zaman bir *geleneği* ortaya sürer ve tüm çekiciliğini açık ya da kapalı bir biçimde geleneğe gönderme yaparak sağlar. Bir başka belirleyici özelliği ise şudur: modern iletişim *bireyliği* pekiştirme eğilimindedir. Ekran karşısındaki televizyon izleyicisi, bir yüzün görünmesini bekler, bir sese, bir tonlamaya kulak kesilir: iyi bir lider, pazarlama ve görsel-işitsel iletişim uzmanlarının yardımıyla o "farkı" oluşturmayı bilendir. Ayinde ise, bunun tersine, ayini yürüten kişi, simgelerin daha iyi konuşmasını sağlamak, eylemini kendisini aşan bir değerler sistemine ve daha kapsayıcı bir kolektif tarihe dâhil etmek için kendini geri planda tutmaktadır. Burada öne çıkan, ayinsel edim yoluyla yeniden canlandırılan *değerler ve simgeler sistemidir.* Modern siyasal sistemin son kayda değer yanı, ülke topraklarından uzaklaşmış niteliğidir. Bir lider seçtiği mesajı gezegenin tümüne doğrudan iletebilir; kitlelerin yer değiştirmesine artık gerek yoktur. Herkes siyaseti koltuğunda yaşar. Bu da, göndermede bulunduğumuz ve *ülke toprağı* boyutunu sahneye koyan ayinsel pratiklerle karşıtlık oluşturan bir başka öğedir.

Tüm bu gözlemler, modern siyasal iletişim ile bu zamana kadar geleneksel toplumlarda hüküm sürmüş ritüelin farklı yanları *(kutsallık, gelenek, kolektif değerlerin taşıyıcısı olarak bireyin görece silinmesi, pratiklerin ülke topraklarıyla ilişkilendirilmesi)* arasındaki bir tür kopukluğu açığa çıkarmaktadır. En azından ilk

bakışta görünenler bunlardır. Çünkü, bütün bunların göründüğü kadar da basit olmayabileceklerini göstermek istiyoruz. Bir yandan, yeni siyasal iletişim biçimlerinin ortaya çıkması, bizce, tüm bir kamusal hayat kavrayışına bağlı olan pratiklerin kendiliklerinden ortadan kalkmalarını gerektirmemektedir; öte yandan, ritüel çalışma ile medyanın kullanımı arasında gerçek bir çatışkı *[antinomie]* olmak bir yana, medyanın eski kaynaklarla yeni yöntemleri birleştiren yeni biçimlerin doğuşunu kolaylaştırıp kolaylaştırmadığını sormak gerekmektedir.

Bu soruları derinleştirmek için en iyisi sahada araştırma yapmaya gitmekti. Ama örnekleri çoğaltmaktansa, bu araştırmanın nesnesi olarak, bu konudaki davranışları modern devlet adamlarının simgesel olan ile iletişimi birbirine katan etkinliklere verdikleri önemi göstermesi açısından çok temsil edici olan François Mitterrand'ın uyguladığı iki ritüeli ele almaya karar verdim. Bu iki ritüel, Nevers Garı'nın açılışı ve Solutré 'ye yapılan "hac" ziyaretidir.

## Nevers, 14 Şubat 1986: Cumhurbaşkanının Bir Günü

Cumhurbaşkanı François Mitterrand, en yüksek makama erişene kadar geçen otuz yılı aşkın süre boyunca seçildiği eyalet olan Nièvre'e gelir. Bu gelişin resmî amacı Nevers kentindeki yeni tren garının açılışıdır. Günün geri kalan kısmı başka açılış ve anma etkinliklerine olduğu gibi belediye seçimlerini kazananlara nişan takılmasına da ayrılmıştır. Eyaletin dört bir köşesine gidiş gelişlerle dolu bir gün. Şimdi Mitterrand'ı ve çevresindekileri izleyelim; aynı zamanda da, bu ziyareti bir olay haline getirecek ölçüde vurgulayan, yerel ve ulusal basındaki yorumlara kulak verelim.

O cuma günü, İçişleri Bakanı, ulaşımdan sorumlu Devlet Bakanı ve SNCF'nin [Société national des chemin de fer français; Fransız Ulusal Demiryolları Şirketi, ç.n.] Başkanı'nın eşlik ettikleri Cumhurbaşkanını Paris'ten Nevers'e özel bir tren getiriyordu. Yolculuk, gazetecilerle dereden tepeden konuşmak için bir fırsattır; söz tabii ki, bir ay sonra yapılacak milletvekili seçimlerine gelir ve Mitterrand, seçim konusundaki müdahalelerinde, seleflerinin "çok berisinde" kaldığını belirtir. Ona göre, milletvekili seçimleri, cumhurbaşkanı seçiminin dümen suyundadır. Cumhurbaşkanı "milletvekili seçimlerinin tümüyle başkanlık seçimlerinin damgası altında cereyan ettiğine" işaret eder. Olası bir kohabitasyon [birlikte yaşama; devlet başkanı ile hükümet başkanın farklı siyasi partilerden olmaları, ç.n.] durumunda, Cumhurbaşkanı, "kimi isterse onu" başbakan seçeceğinin altını çizer. Devlet başkanına özgü bu en önde gelme kaygısı, geleceğin başbakanını bazı alanların dışında tutmayı asla içermemektedir: "Dış politika konusundaki her tartışmaya cumhurbaşkanının saflarında katılmak başbakanın önde gelen bir görevidir."

Dikkatle damıtılmış bu küçük cümlelerin gözden kaçması elbette mümkün değildir. Büyük gazetelerin ertesi günkü başlıca siyasal haber başlıklarını oluştururlar: "François Mitterrand'a göre başbakan"[2]: "Seleflerimin çok berisinde kaldım"[3]; "Mitterrand: diplomasi başbakanın da işidir"[4]. Ulusal günlük gazetelerin ve televizyonların, cumhurbaşkanın Nièvre'e yaptığı yolculuktan çıkardıkları kısa ve kesin mesajlar, başbakanın belirlenme kipliklerine ve Elysée'deki [Fransa cumhurbaşkanlığı konutu, ç.n.] ev sahibinin ona vereceği role ilişkindir. Ve bununla bir-

---

[2] *Le Monde,* 17.2.1986.

[3] *La Montagne,* 15.2.1986.

[4] *Le Matin,* 15.2.1986.

likte, Nièvre'deki gün daha başlamamıştır bile: tren, Fransa'nın ve kentin renkleriyle donatılmış olan gara girdiğinde, saat 11. 14'ü göstermektedir.

Nevers Garı'nın açılışı F. Mitterrand'ın kutsadığı ritüelin en önemli öğesidir. Mitterrand'ı karşılayanlar, Nevers'in milletvekili-Belediye Başkanı* (Ekonomi ve Maliye Bakanı P. Bérégovoy), İl Genel Kurulu Başkanı, başka bir Nevers milletvekili, bölge valisi ve ilin valisidir. Kırmızı halı açılır ve Cumhurbaşkanı, garın avlusuna çıkarak 7. alaya bağlı bir bölüğü teftiş eder. Kalabalığın (gazetecilere göre yaklaşık bin kişinin) alkışları arasında garın kapısına yönelir. Yanında gar şefi olduğu halde, düşünceli bir ifadeyle bir an binayı seyreder. Daha sonra simgesel kurdelayı kesecek ve bu açılışın anısına konulan plaketi açacaktır. Cumhurbaşkanı, Nevers milletvekili-Belediye Başkanı ve SNCF'nin Başkanı konuşmalarını yaptıktan sonra söz alır. Konuşmalar, garın dışında toplanmış olan kalabalığa hoparlörler aracılığıyla iletilmektedir. François Mitterrand, konuşmasını yaptıktan sonra, harp malûllerinin sancaktarı eşliğinde, Fransa için can vermiş demiryolu görevlileri anısına bir çiçek demeti koyar. Daha sonra, davetlilere verilen kokteyl için hazırlanan büfeye doğru ilerlerken, gardaki kitapçının işletmecilerine, son kitabı *Réflexions sur la politique extérieure de la France*'ın [Fransa'nın Dış Politikası Üzerine Düşünceler] iki nüshasını imzalamayı da ihmal etmez. Cumhurbaşkanı, büfede çok oyalanmadan avluya çıkar; her yıl Nivernais-Morvan fuar-sergilerinin düzenlendiği Baratte sergi sarayına gitmek için otomobiline binmeden önce kısa bir süre kalabalığa karışır. O sıralarda tamamlanma aşamasında olan salonu, yöneticisi eşliğinde gezer. Bu gezinti, Nevers'in eski Belediye Başkanı ve bazı başka davetlilerle birkaç dakikalık ayaküstü bir yarenlik için de bir fırsattır.

---

* Fransa'da aynı kişi bu iki görevi üstlenebilir (ç. n.).

Devlet başkanı, milletvekili seçilmiş olduğu seçim bölgesindeki bir kanton merkezi olan Lormes'a gitmek üzere saat yarımda bir helikoptere biner. Morvan'daki *fief*'ine yaptığı bu ziyaretin gerekçesi, Lormes kantonu genel meclis üyesine *Legion d'honneur* nişanının verilmesidir. Belediye Sarayı'nda ağırlanan F. Mitterrand, dost ve sadık bir toplulukla yeniden buluşmanın verdiği doyumu dile getiren kısa bir konuşma yapar: "Burada aşina ve dost pek çok yüz var. Bu benim için ayrıcalıklı bir buluşma." Nişanını taktığı meclis üyesine hitaben, geçmişten söz açar: "babanızı, o sağlam, titiz, çevresinin saygı duyduğu, derinlemesine siyasal inançlara sahip zanaatkârı tanımıştım." Hem bir anı, hem de Morvan toprağına duyulan bağlılık: "Eğer teselliye ihtiyacım olsaydı -merak etmeyin, böyle bir durum söz konusu değil- geleceğim yer burası olurdu"[5]. Bu törenden sonra günün ilk yarısı, Lormes il genel meclis üyesinin verdiği, on beş konuğun katıldığı özel bir öğle yemeğiyle sona erer.

F. Mitterrand'ın Nevers'deki günü henüz bitmemiştir. İşte saat 15:30'da Charité-sur-Loire'da yirmi yedi konuttan oluşan bir lojmanın açılışını yapıyor. Bu, eski bir binanın yenilenmiş halidir. Aralarında Nevers ve Cosne-sur-Loire milletvekili-belediye başkanlarının, HLM [Düşük Kiralı Sosyal Konut, ç.n.] Bürosu Başkanı'nın ve senatörün de bulunduğu çok sayıda yerel şahsiyet cumhurbaşkanına eşlik etmektedir. Foto muhabirleri, açılış kurdelasını kesmeden önce küçük bir kızı öpen F. Mitterrand'ın bu "sevgi dolu hareketini" saptamışlardır. Konuşmasından akılda kalan, "bu beldenin yenilenme istemini genel yenilenme hareketi içinde " başlık kabul ettiğini söylemesidir[6]. F. Mitterrand, orada olmaktan duyduğu mutluluğu ve her yanı tarih kokan bu yerlerde hissettiği heyecanı belirterek duygularını

---

[5] Lormes söylevi *Le Journal du Centre*'dan alınmıştır, 15. 2. 1986.

[6] *La Montagne* gazetesinden alıntı, 15. 2. 1986.

bir kez daha ifade eder[7]. Katılanların yüzünde de derin bir saygı ve heyecan okunmaktadır. Sıra madalyaların takılmasına gelmiştir. İki il genel meclis üyesi ve bir belediye başkanı sırayla *Legion d'honneur* subayı ve şövalyesi rütbesine yükseltilirler. *La Montagne* gazetesinden bir muhabir şöyle yazmaktadır: "Şeref defterine atılan bir imza, gönüllü birkaç ithaf, küçük Bérangère'e bir öpücük, bu hızlı kaçamak görüşme için ta Saint-Amand-en-Puisaye'dan kalkıp gelmiş olan Adrien Langumier ile sıkı bir tokalaşma... Cumhurbaşkanının ziyareti bir saatten az sürmüştü."[8]

Biraz daha geç bir saatte, F. Mitterrand'ın helikopteri, Châtillon-en-Bazois'ya konar. Cumhurbaşkanı, Château-Chinon milletvekili-belediye başkanı iken kendisine vekâlet etmiş ve bir çocuk köyünün de kurucusu olan kişinin anısına dikilen bir anıttaşı açmaya gelmiştir. Törende, müteveffanın o sırada kurumu yöneten dul eşi de yer alır.

F. Mitterrand, bu vesileyle verdiği söylevde, bu tür girişimlerin önemi üzerinde durur ve şunları söyler: "bu köy, Nièvre'i çocukluğu en iyi anlayan illerden biri olmaya götüren o büyük dalganın bir parçasıdır"[9]. Cumhurbaşkanı, Corbigny asıllı, özürlü ama beldesinde çok etkin olan bir kadına da madalya taktıktan sonra, gidişinden önceki birkaç dakikayı basının sorularına ayıracak mıdır? F. Mitterrand'a soru sorma ayrıcalığı bir genç kıza ait olur; sadece bir tek soru sorar: "Yeryüzündeki açlık hakkında ne düşünüyorsunuz?" 18: 05'te cumhurbaşkanlığı helikopteri havalanır; protokolün gerekleri, beş dakika içinde yerine getirilmiştir.

---

[7] *A.g.g.*

[8] *A.g.g.*

[9] *Le Journal du Centre*' den alıntı, 15. 2. 1986.

F. Mitterrand'ın Nevers ziyaretinin farklı bölümlerini izlerken, ağızdan dökülen sözlerin, yapılan hareketlerin, kullanılan nesnelerin (Lévi-Strauss, 1971, 600) bileşiminin siyasal iktidar ile sivil toplum arasındaki ilişkilerin simgeselliğini ortaya koyduğu, büyük bir ritüelin kutlanışına katıldığımız duygusuna kapılıyoruz. Burada, kodlanmış ve anlamı katılanların gözünden kaçamayacak bir davranışlar bütününün, cumhurbaşkanının gününün en önemli anlarını belirleyen bazı "odaklaştırıcı öğeler" etrafındaki örgütlenişi gözlemlenmektedir. P. Smith (1979), ritüelin belirleyici özelliklerinden birini açık bir şekilde ortaya koymuştur: dramlaştırma, yani bir kitlenin katılımını seferber eden edimlerin sahnelenmesi. F. Mitterrand'ın gezisini ele aldığımızda, ritüelin ikili boyutu burada açıkça belirmektedir: bir yanda, kesilen kurdeladan bırakılan çiçek demetine ve yeni *Légion d'honneur* şövalyelerinin kabulüne kadar tüm edimler kusursuz bir biçimde kodlanmış olduğuna göre, yüksek derecede bir biçimselleştirme vardır. Öte yanda, bu davranışların bileşimi katılanlarda da yüksek derecede bir heyecan uyandırmaktadır.

Ayinin ortaya çıkardığı biçimsellik ile yapaylık, dramlaştırma ile duygu arasındaki bu tuhaf karşıtlığı daha iyi anlamaya çalışalım. Gerçekten de, P. Smith'le birlikte, bir açılışın "simgesel bir jestten" başka bir şey olmadığı kabul edilebilir. Bu türden bir gösteriyi izlememiş tek bir Fransız yurttaşı bile yoktur. Herkes böylesi bir olayın senaryosunu önceden bilir. Teker teker sorgulandıklarında, katılanlar, tıpkı izleyiciler gibi düzenleyicilerin de bu törene ayrılan zamanı çok daha bilinçli olarak kullanabileceğini rahatlıkla kabul edeceklerdir. Aynı şekilde başlıca oyunculara özgü ve saygı, heyecan vb. ifade eden bazı davranışların "yapaylığı" konusunda da birleşilecektir. Bu anlamda ayin, o anda herkes inanmaktan başka bir şey istemediği için her şeyin kabul edilebilir hale geldiği, -P. Smith'in deyişiyle- "bir düşünce tuzağı" olarak iş görür. Hiçbir davetli, Nevers ga-

rının açılışındaki yerini bırakmayacaktır; aynı şekilde foto muhabirleri de, F. Mitterrand eski vekilinin anısına dikilen bir anıttaşı açarken, izleyicileri oluşturanların saygı ya da hayranlık taşıyan yüz ifadelerini saptayacaklardır. Yine aynı şekilde, bir dakikalık saygı duruşu sırasında hiç kimse yüksek sesle konuşma ya da neşeli bir eda takınma riskini göze almayacaktır.

Komedi mi, göz boyamacılık mı? Gerçekte, herkesin inandığı açıktır: ritüel katılmaya yol açmaz, ama onu varsayar. Ritüeli anlamak için ayinin ikinci boyutunu, bağlamsal dramlaştırma adını vereceğimiz ve bize göre, "düşünce tuzağını" oluşturan şeyi göz önünde tutmak gerekir. O 14 Şubat gününde cumhurbaşkanı tarafından yerine getirilen işlemlerin bütünü ele alındığında, bunun bir dizi yer değişikliğine neden olduğu görülür: Nevers'e trenle yapılan başlangıç yolculuğu dışında, Lormes, La Charité-sur-Loire, Châtillon-en-Bazois, bu hac-gezinin aşamalarını oluşturmaktadırlar. Esasen, Nievre'in dört bir köşesine uzanan bu güzergâhın kendisinin, gerçek bir "odaklaştırıcı öğe" olup olmadığı da sorulabilir. Böylece çok sayıdaki kutlama, tek başına o güne anlam kazandıran bir edimin etrafında sıralanacaktır: F. Mitterrand'ın merkezden çevreye doğru hareketi ve bir metafor olarak da, eyalet merkezinden çevre yerleşimlere geçmesi. Nevers Garı'nın açılışı, siyaset adamının, kendi meşruiyetinin kaynağını bulduğu Fransa'nın göbeği ile eyalet yararına malî destek kapmakla görevli olduğu başkent arasında gerçekleşen ve yine kendisinde cisimleşen o alışverişlerin sürekliliğini tek başına simgelemektedir.[10]

---

[10] Bir önceki bölümde gösterildiği gibi, Fransız sistemine özgü olan çokmerkezcilik, merkez ile yerel arasında sürekli bir gel-git içerir; çoğu kez birden çok seçimli görevin bir kişide toplanışıyla ortaya çıkan kökleşme, yerel mevzilenme, "ulusal" bir meşruiyetin kazanılmasındaki asgari, ama başat koşuldur. F. Mitterrand'ın gezileri, seçilmiş olan ile kendi yöresi arasındaki sıkı ilişkiye tanıklık eder; oraya dönmekte, ama bunu, yeni baştan olumlanan meşruiyetin iletegeldi-

F. Mitterrand'ın Nevers'deki söylevi, ziyaret gününün öndeyişi olarak, bu temaların son derece açık bir resmini sunar. Bu söylevde, garların havasını ve siyaset adamının günlük yaşantısındaki rollerini anıştırır. "Sizin yollarınızı sık sık kat ettim, Paris-Nevers hattında sık sık gidip geldim" der ve bir yankı gibi ekler: "Bu yitip giden adımların dolaştığı salonda ben de çok dolaştım. Bu gar benim için hayatımın nice önemli anları, nice beklentiler, nice umutlar anlamına gelmiştir; dolayısıyla ona karşı aynı zamanda bir tür kişisel bağlılık duygusu da taşıyorum".[11]

Demek ki, bu Nevers'e bir geri dönüştür; ama aynı zamanda da, adil ve yerli yerince bir geri dönüştür, çünkü yerel topluluklar ile ulusal boyutlu topluluklar arasındaki mübadele mantığı içinde, cumhurbaşkanının, bir zamanlar milletvekili olduğunu ve ona siyaseten güç veren toprakları unutmaması doğaldır. Nevers'e yeni bir gar kazandırmak için bizzat uğraşmıştır: "Fransa için çalışıyoruz, ama Nièvre için çalışmak da yasak değil. Ayrıcalık yok, ama teslim edilecek hak var."[12] Ama bu kutlama, daha derin bir ilgiye işaret ermektedir: cumhurbaşkanı dostlarıyla buluşmaya gelmekte ve bunun tadını çıkartmaktadır. "Bu sabah Nevers'de, Nièvre'de bulunmak benim için gerçekten çok hoş... aramızda sanki bir tür ortaklık var."[13]

F. Mitterrand, gezi sırasında, sadık dostları, "kıdemli muhafızlar" [grognards; Napoléon ordusunda ayrı bir yeri bulunan tecrübeli askerler. ç.n.] arasında bulunmaktan duyduğu mutlu-

---

ği o yeni atılımı orada bulmak için yapmaktadır. Bir kıyaslama olarak, 1974 yılında Valéry Giscard d'Estaing'in de cumhurbaşkanlığı adaylığını Chamaliéres'de, başkanı olduğu Auvergne'deki belediyede, açıklamış olduğu hatırlanmalıdır.

[11] *La Montagne*'dan alıntı, 15.2.1986.

[12] *A.g.g.*

[13] *A.g.g.*

luğu birçok kez ifade eder. Nevers Garı'nda yaptığı giriş konuşmasının da bildirdiği gibi, eyaletin boydan boya kat edilmesi kökenlere dönüşle özdeştir: "Benim için Nièvre, kelimenin iki anlamıyla da bir seçim yeri. Ama ben anlam olarak, yüreğin seçimini, dostluğun ve bu halka borçlu olduğum şükranın, zamanı aşan sadakatin seçimini tercih ediyorum."[14] Dostluk ve sadakat, kararlılığa, kısa bir süre sonra Morvan ziyaretinde sözünü edeceği o "sağlamlık"a eşlik eden iki tema olarak, cumhurbaşkanının söyleminin merkezinde bulunmaktadır.

Geri dönüş temalaştırması, Nièvre'e yapılan atıfla daha da kesinleşmektedir: "Bir eyaletin kadın ve erkekleriyle doğrudan bir ilişkiyi en rahat kurduğum yer belki de hâlâ burasıdır".[15] Seçilen ile onu yetkilendirenler arasında neredeyse şeffaf bir ilişkinin kurulduğu yer olarak siyasal temsiliyetin paradigmalaştığı Nièvre, o 14 Şubat 1986 günü, F. Mitterrand'ı belirsiz bir konjonktürde ağırlamaktadır. Konu açıkça dile getirilmese de, hiç kimse yaklaşan seçimleri, cumhurbaşkanı ile karşıt siyasal eğilimden bir yönetimin olası kohabitasyonunu, daha önce yaşanmamış bu deneyimin yol açabileceği çalkantıları unutmamaktadır. Nièvre'deki gezi bir yönüyle bu sorulara eylem halinde bir cevap sunmaktadır. Nevers'de yapılan giriş konuşması, kökenler konusundaki anıştırmanın da doğruladığı gibi, kaynaklara geri dönüp beslenmeyi bildirir: "Doğduğumda, babam istasyon şefi olduğu Montluçon'dan yeni ayrılmıştı, dolayısıyla ilk yıllarımı bir tren istasyonda geçirdim. Önceki iki kuşakta, ailemin tüm erkekleri, büyükbabam ve babam demiryolu işçisiydiler."[16]

---

[14] *A.g.g.*
[15] *A.g.g.*
[16] *A.g.g.*

Nevers Garı'nın açılışı, böylece kökenlere çifte dönüş için malzeme oluşturmaktadır: bir yandan seçilmiş olan, sadık yandaşlarıyla buluşur; öte yandan oğul, yıllar sonra, önceki kuşaklarla olan bağlarını tazeler. Nevers konuşması bir bakıma ritüeli programlamaktadır. Daha sonra, cumhurbaşkanının izlediği yolu belirginleştirecek olan edimler, "meşruiyetin kalbine" yapılan ve etnologların Afrika krallıklarında gözlemledikleri güzergâhları andıran (Evans-Pritchard, 1948; Izard, 1985) bu "yolculuğu" somutlaştırmaktadırlar. Elbette, egemenlerin tahta çıkışına belirginlik kazandıranlar türünden bir arayıştan çok, derinlerdeki Fransa ile cumhurbaşkanı arasında her zaman varolmuş bulunan ilişkinin simgesel olarak bir yeniden onaylanması söz konusudur. Bu bağlamda Nevers'de geçirilen gün, P. Smith'in "önlenmesi gereken bir düzensizliğin ortaya çıkışına gönderme yapan" şeklinde tanımladığı "rastlantısal ritüeller"den birini oluşturmaktadır (1979, 147).

Benimsenen protokol, geleneksel taslağın dışına çıkmaz: çiçek demetinden kurdelaya, bandodan o günün anısına şişelenen şaraba kadar, her şey olması gerektiği gibidir. Böylesine monoton bölümlerden oluşan açılış gününde, Lévi-Strauss'a göre (1971, 601) ritüeli oluşturan en önemli iki süreç de fazlasıyla vardır: *parçalanma* ve *tekrar*. Bölümlerin her birinde, başat edim, jestlerin ve konuşmaların çokluğu halinde ayrışmış olduğundan parçalanmayı gözlemlemek mümkündür. Örneğin Charité-sur-Loire'da, yirmi yedi konutun açılış töreni, ardışık olarak, işlemi gerçekleştiren sorumluların selamlanmalarını, mimarın cumhurbaşkanına sunduğu açıklamaları, kurdelanın kesilmesini, bir konutun hızla dolaşılmasını, yerel filarmoni orkestrasının çaldığı bir parçanın dinlenmesini, kortej halinde kutlama salonuna gidilmesini, müzeyi ziyareti, senatörün konuşmasının da yer aldığı bir resepsiyonu, madalya takılmasını ve kentin şeref defterinin imzalanmasını içermektedir.

Madalya takılması, açılışlar vb. işlemlerin, bir yerden ötekine sürekli tekrarlanma özelliği üzerinde durmayacağız. Lévi-Strauss'un Navajo kızılderililerinin ayinleri hakkında söyledikleri buraya kolayca taşınabilir: "Hatırı sayılır bir söz israfı pahasına, ritüel bir tekrarlar aşırılığına teslim olur" (1971, 602). Kesintisiz bir biçimde zincirlenen bu mikro-bölümler kümesi, siyasal ritüele çok özel bir tını verir. Nitekim, durmadan söz konusu edilen şeyler, tamamlanmış eylemler, topluluğa yarar sağlamış girişimler, Nièvre temsilcisinin üstlendiği çok önemli siyasal rol sayesinde elde edilen son derece somut avantajlar olsa bile, yine de kutlamaların tamamı, katılanların günlük meşguliyetleri yüzünden olduğu kadar, bir cumhurbaşkanına atfedilen idari kaygılar açısından da bir tür ayraç oluşturan, somut hayatın kıyısında, ayrı bir zamanda cereyan etmektedir.

Ritüelin zamanı ile içinde yer aldığı genel konjonktür arasındaki bu zıtlık, aslında, "düşünme tuzağının" kurulması için vazgeçilmez bir koşul oluşturmaktadır. Katılan herkes, bir çifte saygı gösterisi için malzeme sunan bu törenin baş rahibine kavuşmak için günlük etkinliklerini birkaç saatliğine terk eder. Bu saygı gösterilerinden ilki, Nièvre'in seçilmişine, "süzerenine" adadığı saygıdır; ikincisi ise cumhurbaşkanının, yiğit kahramanlarına durmadan övgüler düzdüğü eyalete saygı sunmasıdır. Siyasal ayinin bu yarı-dinsel boyutu, insanların bakışlarında ve hareketlerinde algılanabilir. Halk, davetlilerden birine madalya takarak ya da yenilenmiş bir konuta girerek sanki gizemli bir edimde bulunuyormuşcasına, gözlerini F. Mitterrand'a dikmiştir. Cumhurbaşkanı, tıpkı ayin yöneten bir rahip gibi, bir noktada yoğunlaşmıştır ve hiçbir şey onu yerine getirdiği görevden alıkoyamaz. O, kendinden olanların ortasında, bazen hafifçe öndedir, ama, doğrudan hitap ettiği ve böylece ayrı tutulmayı hak etmiş olan bireyle konuştuğu an dışında, bakışları ufka dönüktür: madalya takılan ya da F. Mitterrand ile birkaç söz alışverişinde bulunan kişi birdenbire anonimlikten çıkar.

Merkezî bir siyasal sistemde, cumhurbaşkanının herhangi bir ediminin, ulusal düzlemde olay yaratmasa da en azından bazı yankılarının olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte bir eyalette geçirilen resmî bir günün, topyekûn Fransız toplumunu ne ölçüde hedef aldığı da sorulabilir. Bu tür ritüellerin simgesel etkililiği, böylece kutsanmış bir toprağın sınırlarını aşar mı?

Ulusal günlük gazetelerde yazılanlar, F. Mitterrand'ın Nevers ziyaretinin Fransız siyasal hayatındaki yankılarını ölçmeye imkân vermektedir. Milletvekili seçimlerinin yaklaşmakta oluşuna ayrıcalık tanıyan başlıklardan bazılarını yukarıda alıntıladık. Gazeteciler açısından, her şey, cumhurbaşkanının sahneye çıkmasından önce, trende söylenmiş gibidir. Sanki her şey, iyi seçilmiş birkaç küçük cümleyi bu vesileyle yem olarak vermek için medyayı çekmekten ibaret bir operasyonda, ritüel bir bahane olarak kullanılıyormuşcasına cereyan etmektedir.

Daha yakından bakarsak, alıcılarına atıfla iki tür mesajı, yani bir yandan "taşıdığı siyasal anlam"ı, öte yandan da "eyalete sunulan kutlama"yı ayrıştıran bu yorum yetersiz görünmektedir. Nitekim, *Liberation*'un muhabiri, Nevers Garı'nın açılışı hakkındaki ayrıntıları vermekte hasis davranmamaktadır. *Le Monde*'a gelince, F. Mitterrand'ın gazetecilerle görüşmesi sırasındaki değerlendirmelerini kısaca sıralamakla yetinirse de bir sonraki gün 14 Şubat'a geri döner ve cumhurbaşkanının yolculuğuna mizahi bir notla birlikte üç yazı ayırır: "Sayın Mitterrand'ın Nièvre'e kazandırdığı belediye başkanı Sayın Pierre Beregovoy'nın deyişiyle, Nièvre'in Fransa'ya kazandırdığı cumhurbaşkanı, eyaletine elbette bir şeyler borçluydu... Sayın Mitterrand, protokol ziyaretlerinin tüm tantanasıyla karşılandı..."[17]

Belli küçük cümlelerin ötesinde, bu gazetelerin muhabirleri, cumhurbaşkanının o günün negatif taslağı olarak verdiği bir

[17] *Le Monde*, 17. 2. 1986.

mesajı da kaparlar. "Sayın Mitterrand, bütün bir 14 Şubat Cuma günü boyunca, General de Gaulle'ün dediği gibi, 'krizantemlerin açılışını yaptı'. Ama 16 Mart'tan sonra bu bir daha tekrarlanmayacak."[18] Ve bu, işin özü, kamuoyuna yem olarak verilen o basit düşünce değil miydi? Şöyle açılabilirdi o basit düşünce: "Seyredin bakın, IV. Cumhuriyet tarzı cumhurbaşkanını nasıl oynuyorum. Ama şunu bilin, asla sadece bu rolle yetinmeyeceğim." Paradoks biçiminde ve Nevers'deki giriş konuşmasında yer alan şu formülün iyi özetlediği bir uyarı: "Özel olarak açılış meraklısı değilim."[19]

Esas oyuncusu tarafından bu açıdan gösterilen ve milletvekili seçimlerinde muhalefetin olası bir zaferi halinde Cumhurbaşkanı'nın rolünün ne olabileceği konusunda süregiden siyasal tartışma bağlamına taşınan Nevers günü tuhaf bir önem kazanmaktadır. F. Mitterrand'ın kamuoyu karşısında ileri sürdüğü şey, cumhurbaşkanının iktidarının sarsılmazlığıdır. En azından, ulusal günlük gazetelerin aynasından yansıyan törensel güzergâh imgesinin ürettiği anlam etkisi budur. Birçok başka toplumda olduğu gibi, burada da siyasal ritüelin ağzı kalabalıktır, çünkü halkın seçtiği kişi olarak cumhurbaşkanının temsil etme yetkisini ve bir devletin başkanı olarak kullandığı yetkeyi eşzamanlı biçimde anıştırmaktadır. Ancak, Nevers Garı'nın açılışı ve onu izleyen kutlamalar ilk terimi, seçilen ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi aydınlatmaya yardıma olurken, ikinci terim, ancak düpedüz bir karşı-cümle olmanın salt retorik kapsamını ona kazandıran bir sözcelendirme bağlamında yüze çıkmaktadır.

Ritüelin yoğunluğu, çokanlamlı kalınlığı hiç şüphesiz bir yandan kullanılan kayıtların çokluğuna, öte yandan da kutsa-

---

[18] *A.g.g.*

[19] *A.g.g.*

nan edimin, toplumun bütününün kullanımındaki iletişim alanı içine yerleşmesine bağlıdır. Cumhurbaşkanının hüneri, cumhuriyetçi gelenek tarafından iletilen bir modele titizlikle uymaktan, basınla gerçekleştirilen bir görüşme ya da bir söylevin yapabileceğinden başka şeyleri ifade etmek için simgeleri, jestleri, hattâ süreyi bile kullanmaktan ibarettir. F. Mitterrand ile general De Gaulle'ün pratikleri arasında kurulacak bir koşutluk fazlasıyla öğretici olacaktır: nitekim, iletişim konusunda uzman olan de Gaulle'ün klasik cumhurbaşkanlığı etkinliklerine (açılışlara, anma günlerine vb.) hiçbir zaman çok ilgi göstermediği fark edilir. Elbette, De Gaullecü ritüele ilişkin bir kitapta Pierre Viansson-Ponté'nin de hatırlattığı gibi, general taşra ziyaretlerini ihmal etmiyordu: "Taşra ziyareti, gerektirdiği zamana ve yol açtığı yorgunluğa rağmen öyle önemli sayılırdı ki, bir ilden ötekine sistemli bir şekilde sürdürülmüştür ve bu en son ile kadar da böyle olacaktır" (Viansson-Ponté, 1963, 35).

Ama saldırı adımıyla gerçekleştirilen bu yolculuklar, de Gaulle'ün iletişim konusunda gösterdiği ateşli tavra pek uygun değildi. Kendisini ülkeyle birleştiren ilişkinin somutlaşması için ideal aracı televizyonda bulmuştu. Generalin çok önemli anlar olan basın toplantılarını başarıyla betimleyen Viansson-Ponté'yi bir kez daha alıntılayalım: "Tumturaklı bayram günlerinin tüm şatafatıyla çevrelenmiş ritüelin esas töreni, ilahilerin söylendiği büyük ayin." F. Mitterrand, kendi hesabına, bu tür medyatik etkinlikler geliştirme konusunda pek de ilgili görünmedi. Fransızlara doğrudan çağrıda bulunurken selefi kadar rahat değilse de, bunun tersine, söylemin (küçük cümleler, düşünümler, açılmalar), sözün ifade etmeye yetmeyeceği şeyi kendi başlarına anlamlandıran bir dizi ritüelleştirilmiş edimin -Nevers'e yapılan gezi gibi- uzantısında yer aldığı bağlamlarda düşüncesini iletmek, amaçlarını bazen birkaç dokunuşla çizivermek sanatında usta haline geldi. Bu ustalığın tanığı, gerçek bir *ex nihilo* yaratım

olmanın özgünlüğünü sunan bir başka ritüeldir: Solutré hac ziyareti. Burada protokolün zorlamaları silinmekte, başlangıcında daha mahrem bir nitelik taşıyan, ama 1981'den bu yana bambaşka bir etki kazanmış olan bir kutlamaya yer açmaktadırlar.

## Solutré Haccı

Gazeteciler, 10 Mayıs 1981'den beri her yıl, Pentecôte [Hıristiyanların Paskalya'yı izleyen yedinci Pazar günü kutladıkları bayram, ç.n.] Pazartesisi'nde F. Mitterrand'ın Solutré'deki hac ziyaretini izlemeye alışmışlardır. Burada, ülkenin siyasal yaşamını imleyen ayinlerinden biri söz konusudur, ama ne var ki, bu ayin bir bakıma başlıca oyuncusu tarafından icat edilmiş olmanın özelliğini sunar. Solutré kayası, Bourgogne'un merkezinde bulunan ve Pouilly bağları ile Saône vadisine bakan tarihöncesi[20] bir sit alanıdır. Bu dik yamaçlara tırmanan gezgin, zorlu bir patikayla 495 metrelik bir irtifaya ulaşacak ve atalardan kalma geleneklerin taşıyıcısı olan o bereketli toprakların dingin manzarasını temaşa edecektir.

F. Mitterrand, Almanya'dan kaçtıktan sonra; pek çok direnişçi gibi, o yakınlarda oturan ve bu arada Henri Frenay ve Bertie Albrecht başta olmak üzere direnişçileri saklayan Gouze'lara sığındığı savaş yıllarının anısına, 1946'dan beri her yıl Solutré haccını gerçekleştirmektedir. Geleceğin devlet başkanının, daha sonra, kendisini konuk etmiş olan ailenin kızlarından biriyle evlendiği bilinmektedir. 1981 yılına kadar Solutré kayası tırmanışları, her birimizin kendi tarzında, varoluşunun akışını etkileyen belli bir rastlantıyı anmak için yaptığı o mahrem ayin-

[20] Bu kayanın dibinde, 1864 yılında, yukarı taş devrine kadar çıkan yontma taştan aletler ve at kemikleri bulunmuştu. Söylenceye göre, bu tarih öncesi dönemden kalma atlar, bilinmeyen bir nedenle, Solutré kayasının üstünden aşağıya atlamışlardı.

lerden biriydi. F. Mitterrand, burada birkaç yakınının eşliğinde tanıdık bir manzara buluyordu: "Bu manzarayı uzun uzun temaşa etmeyi seviyorum. Buradan gideni, geleni ve özellikle de kıpırdamayanı daha iyi fark ediyorum" (Mitterrand, 1976, 177-178). Solutré, hayallere elverişli bir an olarak, böylece kamusal hayatın gelgeç ilişkilerinden biraz olsun uzaklaşmaya vesile oluyordu.

F. Mitterrand, Cumhurbaşkanı olunca da yarattığı bu ritüele sadık kaldı. Ritüel, görünürde belirgin bir dönüşüm geçirmedi, şu farkla ki, bundan böyle gazeteciler de cumhurbaşkanının bu seyahatini izlemeye davet edilir oldular. Ritüelin düzenlenişi birbirini izleyen üç bölüm içerir.

İlk olarak, "müminler"in eşliğinde Solutré kayasına tırmanış: bu, foto muhabirleri için ünlü yürüyüşçüyü deklanşör bombardımanına tutma fırsatıdır. Bu vesileyle gerçekleştirilen röportajlar, cumhurbaşkanının sağlık durumuna ilişkin bir imgeyi de saptarlar. Her şey, sanki cumhurbaşkanı her yıl, tırmanışı boyunca, fizik kondisyonunun mükemmelliğini eylemiyle kanıtlarmışcasına cereyan eder. F. Mitterrand'ın giysileri de yorumlara konu olur. Yılına göre, fitilli kadife ya da kumaş pantalon, spor ceket, kumaş şapka ya da kasket, baston: sabahın son saatlerinde yürümekte olan kişi, protokolün zorlamalarından uzak bir devlet adamıdır. "Elinde bastonu, başında balıkçı tarzı kumaş şapkasıyla [ayin alayının] önünde yürüyen adam dingin görünüyor, sanki bir an için olsun kaygılardan kurtulmuş gibi. Hava güzel."[21]

Cumhurbaşkanı balıkçı mı? Her türlü şıkta kıyafette keramet var: bej ya da kahverengi kadife ve kumaş, toprağa yakınlığı, Elysée'nin ev sahibinin ülke toprağının değerlerine bağlılığını çağrıştıran rustik bir sadelik taşıyor. Bu açıdan bir ayrıntı çok

[21] *Le Monde*, 24. 5. 1986.

önemli: gazeteciler, geçmiş yıllarda cumhurbaşkanının yabancı malı botlar giydiğini yazınca, F. Mitterrand, 1985 hac ziyareti sırasında, onlara duyurmak amacıyla, ayakkabılarının başka bir modelde ve "Château-Chinon'da, sanırım Morvan-Chaussures adındaki bir fabrikada üretilmiş" olduklarını vurgular.[22] Oradan uzak olmayan bir yerde, cumhurbaşkanının seçim bölgesinde üretilmiş yerli malı bir ürünün seçilmesi, ritüelin yerel anlamını incelikle ortaya koymaktadır.

Karanlık günlerde gördüğü karşılanmanın ve burada, Bourgogne'da, bir aileyle ve çevreyle kurduğu ittifakın anısı olarak, tırmanma bölümü çift yönlü bir özellik taşır: işte bir yanda unutmamaya söz vermiş ve karanlık ama aynı zamanda da muzaffer bir geçmişin temaşasına gömülmeye gelmiş bir adam; F. Mitterrand, kayanın tepesinde, dinginlik içinde ülkenin kaderi üzerine de tefekküre dalabilir. Ama yine de Solutré kayası tırmanışının gözler önüne serdiği şey, yalnız bir adam değildir. Burada her şey, bize ittifak ve sadakati hatırlatmaktadır: ayin, cumhurbaşkanının ailesinin, dostlarının eş ve çocuklarının mevcudiyetiyle, ilkbahar gezintisi atmosferiyle, bize paylaşılan bir huzur halinin imgesini sunmaktadır. Orada bulunan gazetecilerden biri tarafından şöyle betimlenmiştir:

"Gilbert Mitterrand ve çocuklar, bayan Hernu ve Bievre sokağından [F. Mitterrand'ın Paris'teki evinin sokağı, ç.n.] öteki arkadaşları, zirvede güneşleniyorlar. Yaklaşık 12:30'a doğru öncü geliyor. Roger Hanin harika bronzlaşmış. Bayan Lang ve kızı, Georges Fillioud, Jean Riboud. Güvenlik nedeniyle cumhurbaşkanının peşi sıra yer almıyorlar. François Mitterrand'ın habersizce gelebilmesine imkân vermek için birbirlerinden ayrılıyorlar. İri camlı güneş gözlükleri takmış olan Riboud, Filloud'nun koluna giriyor : 'Georges, işler nasıl gidiyor?' 12:30,

---

[22] *Le Monde*, 28. 5. 1985.

cumhurbaşkanının geldiği bildiriliyor. En önde François Mitterrand, sonra Hernu, Attali, Franceschi... Cumhurbaşkanı çocuklara şöyle diyor: 'Dikkat edin, çok temkinli olun'. Etrafını çevreleyen gazetecilere ise: 'Manzaramı kapatıyorsunuz.'"[23]

Ayinin ikinci bölümü, katılanları, oraya çok uzak olmayan bir lokantada, "La Grange au Bois"daki öğle yemeğinde bir araya getirir. Solutré'deki uslu çocuk atmosferi burada da hâkimdir. Esasen menüde de, "Mitterrand ailesi için pitoresk şarap yolu üzerindeki hoş bir rehavet ortamında öğle yemeği" diye yazar. Gazetecilerin, cumhurbaşkanının "yakınları" olarak tanımlayacakları kişilerin katıldığı bu yemekten sonra, günün en büyük medyatik anı gelip çatar: bu ne bir basın toplantısı ne de boş gevezeliktir, François Mitterrand ile çevresini almış basın temsilcileri arasında başlayan konuşma, cumhurbaşkanına, düşüncelerini dingin bir tonda ve hattâ bazen bir sır verir gibi anlatarak, her türlü güncel konuya ilişkin görüşlerini ifade etme olanağı verir.

Solutré'nin aynı zamanda, siyasal durumun öngörülebilir evrimi hakkında bazı önceleyici mesajları ifşa etme fırsatı olduğunu da belirtmek gerekir. Devlet başkanı, 1986 hac ziyareti sırasında, Meclis'teki yeni çoğunlukla bir arada yaşamayı nasıl uygulamayı düşündüğünü anlatır ve özelleştirme kararnameleri ile seçim bölgelerinin yeniden düzenlenmesinin sorun yaratacağını ima eder. Fransızlar birkaç ay sonra cumhurbaşkanının bu konudaki tavırlarının sürekliliğini görebileceklerdir. F. Mitterrand'ın daha önceki yıllarda yaptığı başka açıklamaları da aynı şekilde önceleme değeri taşımaktadır; nitekim, 1984 yılında hükümet başkanı hakkındaki düşünceleri sorulduğunda cumhurbaşkanı şöyle cevap verir: "Başbakanın birçok olumlu niteliği var, cesareti ve duyarlılığı çok fazla. Çok çalışıyor. Onun ka-

[23] *Libération*, 11. 6. 1984.

dar nitelikli birini daha bulmak kolay değil. Ama umarım vardır."[24] Bir ay sonra, herhalde "çok"ları fazlasıyla biriktirdiğinden... Mauroy'nın yerini Laurent Fabius alır. Solutré hac ziyaretine ayrılan röportajların başlıkları bu önceleyici mesajlarının nasıl algılandığını açıkça göstermektedir; 1985 yılının ürünlerini okuyalım: "Mitterrand: 1986 sonrası hakkında bildiklerim",[25] "Mitterrand, kayasının üzerinde. Haklarının hiçbirinden vazgeçmeyecek."[26] O yıl, siyasal rakiplerinin niyetlerini bozma fırsatıdır: gelecekteki kohabitasyonun başkanının Rambouillet'ye çekilmesini görmekten hoşlanacak olan Giscard d'Estaing'e şunları yöneltir: "Sanıyorum Rambouillet'yi çok seviyordu (selefinin av tutkusuna bir gönderme). Bu onun durumunda gerçekleşmedi (Giscard 1978 milletvekili seçimlerini kazandı); benim durumumda neden olsun istiyorsunuz ki?"[27] Cumhurbaşkanının başka sözleri, uzmanlaşmış yorumculara malzeme sağlayan başka "küçük cümleleri" de anıştırılabilirdi. İktidarın tek başına uygulanması üzerine düşünümler ve Fransızları doğrudan ilgilendiren konulara bağlı çok somut değerlendirmelerin karışımı olan Solutré konuşmalarının benzersiz tonu, bu hac ziyaretini gerçek bir "aktüalite klasiği" haline getirmiştir.

Otuz yıl sonra bir iletişim stratejisi olmaya terfi eden bu mahrem ayinin kaderi ilginçtir. Tamamen siyasal hale gelen ritüel, modern uzmanların pek düşkün oldukları iletişim işlemlerinden biri bahane edilerek bir bakıma "doğasından çıkarılmış" değil midir? Cumhurbaşkanının ziyaret gününün yalnızca bu son veçhesini akılda tutmak, belki biraz fazla acelecilik olur: ritüelde söylenen, cumhurbaşkanının söylediği şeye indirgene-

---

[24] *Le Monde*, 12. 6. 1984.

[25] *Libération*, 2. 5. 1985.

[26] *Le Quotidien de Paris*, 27. 5. 1986.

[27] *Le Monde*, 27. 5. 1985.

bilir mi? Cumhurbaşkanının izinden gidecek etnolog, böylesi bir kutlamanın önemini büyük ölçüde fukaralaştırma eğilimi gösteren bu tür bir iddiaya karşı çıkmaktan başka bir şey yapamaz. Gerçekten de neyi gözlemledik? İlk olarak bir yükselişi. Kaldı ki, dikeylik teması Mitterrandvari simgesellikte hiç de önemsiz değildir. Devlet Başkanı, 1981 Mayıs'ındaki göreve başlayışında, Panthéon'un kubbesi altında secdeye varmak üzere, çok sayıda Parisli ile birlikte, Sainte-Geneviève Dağı'nın tepesine çıkmıştı. Bu tür yer değiştirmelerin yükselmeci niteliği bir yandan oyuncunun siyasal hiyerarşideki konumuna tanıklık etmektedir. Solutré'den inişin hiçbir yoruma malzeme olmadığını gördük, cumhurbaşkanının güzergahındaki kaçınılmaz bir tamamlayıcıdan ibarettir. Çıkışsa, yukarıda değindiğimiz gibi, aynı zamanda da cumhurbaşkanının sağlık durumuna tanıklık etmektedir. Ayin, böylece en yüksek görevi üstlenmiş olan adamı görmeye de yarar: cumhurbaşkanının şahsını, yaya olarak, etrafında ailesi ve dostlarıyla ortaya çıkarır. Öte yandan, çıkışın, sadece bir adamın teşhiri olarak değil, ama aynı zamanda daha derin bir düşünümün peşrevi olarak kavrandığı da açıktır. Çok başka bir kipte olmakla beraber, Panthéon'da olduğu gibi, F. Mitterrand, kayanın zirvesinde tarihle randevulaşmıştır: çok eski -o yerin arkeologlarının ışığa çıkardıkları- bir tarih ve *Direniş*'i [*Résistance*; 2. Dünya Savaşı'nda Nazi işgalcilere karşı örgütlenen yeraltı hareketi, ç.n.] çağrıştırdıkları için çok daha yakın olan anılar: her iki durumda da Fransa ve onun büyüklüğü söz konusudur.

Burada siyasal ritüelin tümüyle dinsel olan boyutunu ayrı tutuyoruz: Nevers yolculuğunda olduğu gibi, burada da kutsala çağrı çıkarılmıştır. Ama Solutré'de, Mitterrand'ın şahsı ile tarihsel Fransa'nın aşkınlığı arasında bir diyalog varken, Nevers'deki ritüel, halkın seçtiği kişiyi ve cumhuriyetçi geleneği sahneliyordu. Nièvre'deki günün ve Solutré hac ziyaretinin be-

raberce, cumhurbaşkanının meşruiyetinin inşasına katkıda bulundukları doğruysa da, ikinci ritüel, F. Mitterrand'ın bizzat baştan sona yarattığı simgeleri, yeri, yolculuk etme şeklini, zirvede tefekküre dalmayı, vb. kullanarak yeni bir gelenek başlattığına göre özel bir özgünlük sunar. Ayin, kutsalın ve aşina olanın kayıtlarını birleştirmek suretiyle, F. Mitterrand'ın kişiliğinin farklı yönlerini çarpıcı bir özet halinde gösterir, aynı zamanda da onu, Ulus ve Tarih arasındaki muhteşem bir yüzleşme içinde, bir mitolojinin kahramanı olarak oluşturmaya katkıda bulunur. Tantana da şatafat da yoktur burada, ama bir toprağa ve cumhurbaşkanının aralarında savaşmış olduğu insanlara yönelik şaşmaz bir sadakatin temsiliyeti vardır.

Solutré ritüelinde kamusal insan özel insana karışır, aşina olan kutsal olanla iç içe geçer ve böylece başkan Mitterrand daha sahici bir boyut kazanır. Bu anlamda ayin, başkanın medyadaki alışılagelmiş görünümlerinden daha karmaşık ve zengin bir imge oluşturur. Medya coşkuyu gizler ve general de Gaulle'ün televizyondaki büyük ayinsel konuşmalarında ülkeyle gerçekten ruhani ilişki kurduğu noktada F. Mitterrand öncelikle büyük bir siyasetçi olarak algılanır. Oysa bunun tersine, Solutré haccı sırasında siyasal "mesaj" daha yüksek bir düşüncenin uzantısındadır. Şüphesiz, ritüelin, gazetecilerle konuşmayla birleşmesi biraz yapay görünebilir. Bu "aile arasındaki" günün uyumunu bir şekilde bozmuyor mu? Bir içe dalıştan hemen sonra şimdiki zamanın olağan işlerini yeniden araya sokmuyor mu? Kısacası bu *Pentecôte* gününü devlet başkanının düşüncelerini kamuya açıklaması için uygun kılan nedir?

Bu sorulara cevap vermek için Hıristiyan geleneğinde *Pentecôte*'un taşıdığı anlama bakmak gerekir. Bu bayramın, Paskalya'dan elli gün sonra, İsa'nın havarilerinin ve yandaşlarının üzerine Kutsal Ruh'un inişini kutladığı biliniyor. *Actes des*

*apôtres*'a[28] göre İsa'nın yakalanmasından sonra dağılan havariler ve yandaşlar Kudüs'e geri dönmüş ve zamanlarını bir kulede dua ederek geçirmişler. İsa'nın dirilmesinden elli gün sonra yüz yirmi kişi toplanmış dua ederken, birdenbire Kutsal Ruh'la dolmuş ve hiç öğrenmemiş oldukları yabancı dilleri konuşmaya başlamışlar. Dünyanın her yerinden kutlamalara katılmak için Kudüs'e gelen Yahudiler bu harika olay karşısında şaşırmışlar ve havarilerle yandaşları sarhoşlukla suçlamışlar. O zaman Petrus, suçlamalara cevap vermek için söz almış ve söylevinden sonra üç bin kişi din değiştirmiş. Böylece *Pentecôte* mucizesi yeni bir çağın başlangıcını belirler: diller çözülür ve vahiy, yeni inancı kabul edenler arasında alev gibi yayılır.

*Havarilerin İşleri*'ne yapılan bu başvuruda, Solutré ayininin anlamak için herhangi bir anahtar bulunabileceğini iddia etmesek de -bu indirgemecilik olurdu- bir noktaya dikkat çekmek gerekir: Kutsal Ruh'un inişi, dolaysız anlama ve anlaşılma yeteneği ile ortaya çıkar. İletişim organlarının temsilcileriyle açık yürekli-likle söyleşmek için bugünün seçilmesi, ister bilerek ister bilmeyerek yapılmış olsun, en başta dinsel olan bu bağlamda özel bir anlam kazanır. İlk bakışta, gazetecilerle görüşmenin dünyevi açıklığı, insan ile aşkınlık arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir ritüelle zıtmış gibi görülebilir; *Pentecôte* mucizesine yapılan gönderme, cumhurbaşkanının gününün farklı anları arasında gerçek bir sürekliliği ortaya koyar. Üstelik devletin birinci kişisi tarafından benimsenen iletişim kipine uygun, güvenen ve bazen vahiy değilse bile öngörü eğilimi taşıyan bir ifade bağlamı üretir. Dinsel gerekçeyle, din dışı niyetselliğin bu birbirine geçişi gözlendiğinde, siyasal ritüelin karmaşıklığı daha iyi anlaşılır. Bu ritüelin, kutsal olanla bir bağıntıyı sahneye koyduğu açıktır: laik Fransa, Kilise ile Devlet'in birbirinden ayrılmasına karar verdi-

[28] *Havarilerin İşleri*, 2, 1-41.

ğinde, cumhuriyet tasarısıyla aynı tözü paylaşan bir dinsel boyutu ortadan kaldırmamıştır.[29] F. Mitterrand'ın Nièvre ve Solutré'ye gidişleri, ulus, cumhuriyet, toprak, aile, tarih gibi adlar taşıyan aşkın değerlerin anılmasına olanak sağlar. O halde, burada, geleneksel toplumların siyasal töreleri ile bizim çağdaş toplumlarımızınkiler arasında, doğaları açısından bir fark yoktur. Tıpkı başka birinci düzey devlet adamları gibi, Cumhurbaşkanı da, kendisinden önce varolan bir mantığa, bir temsiliyet mantığına uygun hareket etmektedir: bu mantık, merkezî hükümetin farklı yerel bölümlerle ilişkilerini düzenler ve cumhuriyetin seçilmiş kişisinin temsiliyetinin çizgilerini çizer. Ritüel çalışma, bu çerçevede meşruiyetin belirtilerini ortaya çıkarır.

Modern siyasal törelerde, etnologların, uzamsal ve kimi zaman da zamansal olarak bizden çok uzakta olan toplumlarda betimledikleri biçimsel usullerle karşılaşıyorsak da, iki özellik bu modern töreleri özgün kılar: bir yandan, gözlemiş olduğumuz gibi, değerlere ve biçimlere uygunluk yeni ritüellerin ortaya çıkmasını engellememektedir. Kamusal kutlamanın, kesinlikle özel bir edimin uzantısı doğrultusunda şekillenerek cumhurbaşkanının kişiliğinin ve mitolojisinin oluşumuna katkıda bulunduğu Solutré örneği bu açıdan anlamlıdır. İkinci olarak da, Ritüel dâhilinde belli göstergelerin doğması ya bir mesaj biçimini alır Nièvre'e gidişin, "Cumhurbaşkanı krizantemlerin açılışını yapmakla yetinmeyecektir" ifadesiyle özetlenmesi buna bir örnektir- ya da bir mesajın ifade edilme koşullarını yaratarak o mesaja özel bir nitelik yükler: örneğin, Solutré'deki gazeteci-

---

[29] Tanrısal hukuka dayanan monarşilerde baskın olgu olan teolojik ile politik alanların birbirine karışmasının bundan böyle ilga edilmiş olması (Lefort, 1986, 299) hiçbir şekilde politika ile dinin birbirinden ayrılmasını içermemektedir. Tam tersine Cumhuriyet'in ve kendisiyle birlikte taşıdığı temsiliyetlerin bir tür kutsanma fenomeniyle karşılaşılmaktadır.

lerle görüşme, tonuyla da, içeriğiyle de, bu edimin öncesinde konumlanan yukarı çıkışın doğal uzantısıymış gibi görünür.

Bu iki yön -buluş ve mesaj-, her ne kadar törenin başka toplumlarda büyük bir biçim değiştirebilme özelliğine sahip olduğu kolayca kabul edilirse de, modern siyasal töreye ait gibi görünmektedir. Mesajla töreyi birbirine bağlayan sıkı ilişkiye gelince; bu ilişki, siyasal töreyi genel bir iletişim stratejisi içinde yer almak üzere herhangi bir çeşni unsuruna indirgeyecek araçsal bir perspektifte düşünülmelidir. Ritüellerin, tarafların beklediklerinden çok farklı anlamlar doğurabildiklerini gözlemlemiştik. Bu pratiklerin siyasal temsiliyetin oluşumuna katkıda bulunmaları, bunların, gösteri-siyasetin basit -ve oldukça ilkel- bir aleti olarak devreye girmeleri anlamına gelmez. Bundan çıkacak anlam, tam tersine, ritüelin, meşruiyetin tarihsel bir biçimini, seçilmiş kişinin, kitle iletişiminin aynalarının deforme ederek yansıttığı bir figürünü oluşturduğudur. Bir hayatta kalış gibi görünmek şöyle dursun, siyasal ritüel, ister kendisini protokol ziyaretinin çıplaklığıyla sunsun, ister yepyeni bir görünüm edinsin, müthiş bir düşünce tuzağı sunar.

## Siyasal Bünyenin Ritüel Sürekliliği

Yukarıda çözümlediğimiz ayinler, 11 Kasım törenleri ya da 14 Temmuz bayramı gibi topluluğun temsilcileri yoluyla cisimleştiği ve kutladığı büyük kamusal ritüellerden farklı olarak, seçilmiş olanı siyasal bünyenin cisimleşmiş hali olarak odaklarlar. Nevers açılışında olduğu gibi Solutré haccında da, seçilmiş olanın, bugünün koşullarının ve olumsallıklarının ötesinde siyasal düzenin sürekliliğini üstlenme kapasitesi temsil edilir, seyire sunulur. Bu anlamda karşımızdaki, seçilmiş olanın ikili doğasını çarpıcı bir biçimde elle tutulur hale getiren dönemsel egemenlik ayinlerinden biridir: bir tarafta temeldeki dayanıksızlığı, kısa vadeli eylemlere saplanmış olması (gazeteci üslubuyla kullanı-

lan "konjonktürel" ifadelerin kaynağı budur) ve demokratik oyunun kuralına göre düzenli aralıklarla sorgulanır olması (Nevers ayininin arka planı, seçim belirsizliğidir); öte tarafta, seçilmiş olanın, topluluğun sürekliliğinin ve tutarlığının teminatı olması gerekliliği.

1981 Mayıs'ında cumhurbaşkanlığı görevine başlamanın kamu önündeki açılış sahnesini oluşturan o büyük Panthéon ziyareti, bu seçim simgeselliğinin çarpıcı bir örneğidir. Burada söz yoktur; tarihin kalbine yolculuk vardır. Champs-Elysées'yi geçerek L'Arc de Triomphe'dan [Zafer Takı] Concorde Meydanı'na inen de Gaulle'den farklı olarak, yeni cumhurbaşkanının kutsanışı dikey bir güzergâhla belirlenir. De Gaulle, bir şekilde halkına geri dönen muzaffer ulustu. Mitterrand, Panthéon'a yönelir ve kalabalığa karşı gerekli tüm mesafeyi alır; bu başlangıç ritüeli, bir ayrılığı belirtir: Mitterrand temsiliyetin içine dalar. Panthéon'un mahzen-mezarında gerçekleşen sahne, yeni cumhurbaşkanının *büyük ataların* yanında düşünceye dalarak ölümle boy ölçüştükten sonra geri dönmek üzere maddi dünyadan kurtulmasını sağlayan hareketin uzantısıdır. Medya tarafından yansıtılan sınırlı sayıda sözsüz edim, seçilmiş olanın simge düzeyine ulaştığını öne sürmeye yeter. 1981'deki cumhurbaşkanlığı seçimleri sırasında bu yönde bir ilk adım atılmıştı; solun adayı, kendini hareketleri ve davranışlarıyla gizemli bir niteliğe, bir tür manaya, "sakin güce" sahipmiş gibi ortaya koyuyordu. Daha sonra yoluna çıkan engelleri aşmasını sağladığı söylenen bu güçtü.

Panthéon bölümü aynı zamanda 10 Mayıs'ın özel bağlamında ele alınmalıdır: değişimin zaferi ve bir kopuş (kapitalizmle, de Gaullecü gelenekle, vb.) olasılığı. V. Giscard d'Estaing, veda konuşmasında bu kopuşu kendi açısından açıkça sahnelemişti. Yenilen cumhurbaşkanı, kamera ön planda boş bir sandalyeyi uzun uzun gösterirken çekiliyordu. İktidar boşluğunun ve olası

bir düzensizliğin tehdidine karşı, mahzen-mezar sahnesi, Mitterrand ile Cumhuriyet'in kurucu ataları arasında çok daha temelli bir sürekliliğe işaret ediyor. Çünkü burada söz konusu olan, Egemen'in siyasal bünyesinin, onurunun sürekliliğidir.

Mitterrand, Panthéon'a giderek selefinin pek de iyi davranmadığı cumhuriyetçi bir ritüelle yeniden bağ kurma isteğini gözler önüne sermiş oldu. Aslında Giscard d'Estaing ona bazen tozlanmış gibi gelen bir simgeselliği pek de başarılı olmayan bir şekilde "modernize" ermeye çalışmıştı. Ayinin yerini, baştaki kişinin ve ailesinin az çok mutlu sahneleri aldığından bu kutsallık dışına çıkarma denemesi, iktidarın giderek daha cüretkâr bir biçimde kişileştirilmesine yol açıyordu. 1981'den sonra benzer bir şey olmadı. Bir geleneğe saygı duyulmaya, bir siyasal rejimin sürekliliğinin altının çizilmesine çalışıldı: cumhurbaşkanının resmî kortejlerde benimsediği hiyerarşi çağrıştıran duruşlar, resmî törenlerde ötekilerden biraz daha önde duran koltuğuna gömülmüş bedeni: işte hareketin en az söz kadar, bazen ondan daha da fazla hesaba katıldığı bir yetke simgeselliğine verilen önemin bir örneği.

Cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ikinci turundan önce Mitterrand ile Jacques Chirac'ı karşı karşıya getiren ve televizyonda yayımlanan tartışma, görevin insana verdiği ağırlığın tamamen fiziksel bir sunumunu ortaya çıkardı: hareketten tasarruf, söylemde protokole saygı. Devlet başkanı, rakibine yalnızca "Sayın Başbakan" diye hitap etmek suretiyle, kendi yerinin cumhuriyetçi hiyerarşi içindeki önceliğini dolaylı olarak hatırlatıp duruyordu. Chirac ise, tüm düello boyunca bir partinin adamı ve sade bir aday olan "Sayın Mitterrand"a hitap ederek cumhurbaşkanlığının simgeselliğini devre dışı bırakmaya çalışıyordu. Ama tartışmanın heyecanlı bir yerinde ağzından kaçırdığı bir "Sayın Başkan", rakibine ağırlık kazandırdı. Mitterrand, simge düzeyinde bir kez daha galip gelmişti: rakiplerinin, artık tek bir sim-

ge halini almış tekil kişiyle (özel kişi, taraflı kişi) kamusal kişiyi (cisimleşmiş devlet) bir seçim bağlamında bile birbirinden ayırmakta zorluk çekmeleri, bunun kanıtıdır.

Her şey, sanki XVI. yüzyılda en kusursuz ifadelerinden biri, "kralın çifte bedeni" gibi hukuksal bir kurmacada bulan çok eski bir gelenek, modern çağda uzantısını buluyormuş gibi cereyan etmektedir. O dönemin İngiliz tanrıbilimcilerine göre, kral iki bedenle donanmıştır. Bunlardan biri, biyolojik ya da rastlantısal yetersizliklere açık olabilen, cehalet ya da zekâ eksikliğine maruz kalabilen, fâni, doğal bedendir; öteki ise her tür dünyevi kusurdan azade, ölümsüz ve şaşmaz siyasal bedendir. E. Kantorowicz'in gösterdiği gibi, bu görüş, Kilise'nin *corpus mysticum* [mistik beden] konusundaki teolojik öğretisinden ve İsa'nın çifte doğası hakkındaki çok sayıda yorumdan esinlenir. İsa gibi, tanrısal hukukun monarkı da, doğaüstü ve doğal olanın bölünmez birliğini kendinde gerçekleştirir. Monarkın taç giyme töreninden ölümüne dek uzanan bir dizi simgesel işlem, kraliyetin bu doğaüstü boyutunu ortaya koyar. Çünkü, dünyevi iktidarın bekasını güvence altına alan şey, ilahi olanla kurulan bu ayrıcalıklı ilişkidir: "Kral, hiçbir zaman ölmez." Protokol, törenler, kral üzerindeki yasaklar, krallığın dört bir köşesine yaptığı yolculuklar, hükümdarın doğaüstüyle olan gizli anlaşmasının maddi bir gösterisini oluştururlar. Fransa'da kralların tahta çıkışıyla ilgili olan ayinler ve bunların XV. ve XVI. yüzyıllardaki evrimleri, doğal bedenleri etkileyen kazaların ötesinde *Dignitas*'ın [onursal konum] sürekliliğine verilen önemin kanıtıdır. Kraliyetin, onu elinde bulunduranların doğal ölümünün ötesinde bekasını belirten formüller için de aynı şey geçerlidir: *"Dignitas non moritur"; "Regia majestas non moritur". "Kral öldü, yaşasın kral!"*

Görünürde bu dünya görüşü, cumhuriyetçi değerlerin laik evreninin her açıdan karşıtıdır. Yöneticiler, burada iki tarafı da bağlayan bir sözleşme süresince halkın vekilleri olarak düşünü-

lürler. Siyaset, giderek dünyevi bir iş olarak görünür. Ama daha yakından bakıldığında temel bir düşünce kabadır: siyasal bünyenin, tarihsel gelgeçlikler ve gündelik siyasetin sürtüşmelerine oranla bir aşkınlık taşıdığı düşüncesi. De Gaulle döneminde devlet başkanı, bu aşkınlığın bir tür sesiydi: ulus, generalin ağzından konuşuyordu. Ardıllarından hiçbiri bu boyutu yeniden yakalamayı başaramadı; Giscard'ın yedi yıllık cumhurbaşkanlığının sonu, bir monark karikatürü olarak cumhurbaşkanı kişiliğinin tam anlamıyla kutsallıktan çıkışına işaret ediyordu, çünkü özel kişi kamusal kişiyi giderek daha çok zedeliyordu.

Mitterrand'la birlikte birey, yeniden egemenlik kalıbına döküldü. Seçimle gelinen görevin aşkınlığının yüceltilmesi konusundaki bu ısrar, yönetilenler tarafından o denli iyi algılanmıştı ki, ikinci yedi yılın sonuda, mizahçıların da araya girmesiyle yeni bir başkan imgesi oluşmuştu. Siyasal seyirin bu yeni dönüşümü, egemenin çifte bedeni hakkındaki modern temsiliyetimizi çiğ bir ışıkla aydınlatmaktadır. Fransız televizyonundaki en popüler taşlama programı olan "Bébête Show", cumhurbaşkanını önce bir kurbağa olarak gösterdi, daha sonraki seçim gelişmelerine karşı, bu kurbağagilin yavaş yavaş ilah düzeyine çıktığı görüldü. Tanrı'ya dönüşmüş Mitterrand: Tanrı'yla kurbağa birbirini mükemmelen tamamlamışcasına, bu dönüşüm, büyük kitle tarafından çok olumlu karşılanmıştı. Bir kişilik kültünün tam tersi olan, devletin birinci kişiliğinin yumuşak bir biçimde kutsallaştırılmasının güven verdiği doğrudur. Çelişkilerin keskinleştirilmesinden çok birleşme noktalarının dışavurulmasına elverişli olan bir konjonktürde, yarı-Tanrı yarı-hayvan olan bu siyasal iktidar figürü, sonsuz olanla geçici olanı, egemenlikle siyasal olumsallıkları, yurttaşın imgelemini tatmin eden bir biçimde uzlaştırmaktadır. İtiraf edilmeyen hayal mi, basit bir alay mı? Beklenmeyen ve Mitterrand ritüelini tümüyle

başka bir alana kaydıran bu gösteri, siyasal meşruiyetin her türüne bağlanan bu simgesel kısmı aydınlatır.

## İktidar ve Süre: İletim ve Metaforları

Siyasal antropoloji, egemenliğin sıradanlığını, başkanın görev süresi boyunca siyasal bünyenin sürdürülmesi için meşgul olduğu ayinleri gözlemlerken temel bir sorunla, iktidar ve süre arasındaki ilişkiler sorunuyla karşı karşıya kalır. Bir yanda iktidarın uygulanması, öte yanda ise yeniden üretilmesi ve iktidara erişim ele alınırsa, sorun iki ayrı unsura bölünebilir. Çünkü siyaset yapmak, kısa vade ile oynama sanatı olarak, küçük olaylarla ilgili bir meslek olarak tasarlanabilir. Ama toplumsal düzenin sürekliliğini ve bekasını iyi kötü sağladığı ölçüde, siyasal olanın karşımıza getirdiği sorundan kaçamayız. Şimdi üzerinde durmak istediğimiz şey, iktidarın iletimi ve bunun neden olduğu simgesellikler temasıdır.

İktidar ile süre arasındaki ilişkilerin incelenmesi, bizi bazı açılardan Descartes'ın Tanrı'yla evreni birleştiren bağlar konusunda ortaya attığı soruya, sürekli yaratım sorusuna getiriyor: var olan bir hal, bir bünye, bir düşünce, bir topluluk nasıl korunur ve sürdürülür? Bu soru, klasik siyaset felsefesinde şu biçim altında sunulur: bizatihi sözleşme edimiyle medeni durum bir kez kurulduktan sonra, kökeninde bulunan anlık inisiyatifin ötesinde insanlar arasındaki birliğin dayanıklılığı nasıl ortaya konabilir? L. Jaume'un (1986, 185) belirttiği gibi, Hobbes'un kuramında "temsiliyet, sürekli hareket ve yaratımdır: devlet... ancak edim halinde var olur". Yine de burada bir felsefeci takıntısı görmeyelim. Bizimkinden çok farklı toplumlar bu sorunu, simgesel düzlemde bir çözüm atfederek ele almışlardır: siyasal düzenin teminatı olarak görülen kral (şef), hiçbir zaman ölmez. Eski Rejim'de, kralın çifte bedeni kurmacası ve buna bağlı ayin-

ler, siyasal bünyenin devamlılığını düşünmeye olanak sağlar: kral, Tanrı'nın yeryüzündeki seçilmişidir.

Halkın temsilcilerinin, iktidarı elinde bulunduranların, düzenli aralıklarla yeniden belirlenmesi gerektiği, seçimin dünyevi bir sorun haline geldiği bizim toplumlarımızda ne olup bitiyor? Seçim, kendinde, sürekli yaratım edimidir. Yenilenme vaadidir ve var olan bir sistemin bekasını da sağlar. Yerel düzlemde siyasal mirasa verilen önemi ve seçimin soy ya da belli ağlar yoluyla bir iletim süreci gerçekleştirme biçimini gözlemledik. Bu süreçte yerli bellek ilk planda gelir. Akrabalık, iletimin temel vektörüdür.

Eğer akrabalık, siyasal ağ vektörü ve çoğunlukla da seçimle gelinen görevlere erişim koşulu olarak yerel siyasal hayatta varlık buluyorsa, ulusal düzeyde de akrabalığın alanından ödünç alınmış iletim metaforlarının kamu adamının siyasal evreninin metaforları olarak pratiklerimizde yer bulduklarını göreceğiz. Başkalarının temsilcisi olarak ortaya çıkan kamu adamı, ortak ataların, ya da birbirini seven ama bazen de sürtüşen baba oğulların öne sürüldüğü ittifakların -iyi günde ve kötü günde- yapıldığı bir aileden olduğunu belirtmekten de geri durmaz. Millet Meclisi'ne girmek, bir akrabalık ve yakınlık takımyıldızı keşfetmektir. Siyasal temsiliyet sorunuyla ilgilenenler açısından, akrabalığın metaforik kullanımını, yalnızca yerel düzeyde değil, bu kez ulusal düzeyde bir meşruiyetin oluşturulmasını nasıl etkilediğini görmek için incelemek ilginçtir. Akrabalık, varlığını hissettirir: zaten siyasetçileri ve mikrokozmosu küçümseyenler, sakıncalarını ya da horgörülerini saklamadan şöyle demezler mi: "Siyaset, büyük bir ailedir". Ama eğer metaforların alanına girilecekse, aile kavramının ayrıcalıklı bir yer bulacağı açıktır. Ancak dikkat etmek gerekir. "Aile"den söz etmek, bağlamına göre çok farklı şeylerden söz etmek demektir. Akrabalığın bir metafor olarak ele alınmasının bir başka yönü, siyasal bağın te-

malaştırılmasında iletim ve ittifaka ayrılan yerdir. Bir yanda vârislerin belirlenmesinin, öte yanda birleşmelere, evliliklere (doğaya karşı birleşme, beyaz [sahte] evlilik) duyulan sürekli ilginin, Fransız siyasetinin özelliklerini belirleyen veriler olduğunu gözlemliyoruz.

Akrabalık metaforlarının sürekli yinelenmesi, bizzat aktörler, yorumcular tarafından ve halk arasında kullanılışında karşımıza çıkan şehvet; bunların hepsi de, antropologu, bu simgeselliğin toplumumuzun siyasal pratiklerindeki yansımalarını sorgulamaya itmektedir. Akrabalık ve ittifakı da bu çözümlemenin ana izleği olarak alacağız: siyasal olan konusundaki temsillerimizde bu kavramlara verilen statü ve önemin daha iyi anlaşılması için, kendimizi Fransa örneğiyle ve daha önce değindiğimiz V. Cumhuriyet dönemiyle sınırlayarak değerlendireceğiz.

## Aile ve Siyaset

En yaygın metaforlar arasında önde gelen, *siyasal ailedir*. Ama göreceğimiz gibi, semantik alan türdeş değildir. Sağda aileden çok söz edilir. Karşı-devrimci düşünce, aile kavramıyla, kendine, bireyin toplumsal bünyeye dahil oluşunu düşünmeye olanak sağlayacak bir paradigma edinmiştir. Aile, bu dâhil oluşun doğal ifadesidir. 1816'da, bu ekolün kuramcılarından biri olan Bonald, boşanmayı kaldıran yasanın raportörü olacaktır. René Rémond'un belirttiği gibi: "Aile teması, sağ düşüncede uzun ve verimli bir kazanım olmuştur ve toplumun örgütlenmesinde aile hücresine verilen önem, günümüze dek siyasal ve toplumsal muhafazakârlık yanlılarını tanımanın en güvenilir yollarından biridir" (1982, 58).

Toprağa, mesleğe, siyasete dayalı kolektiviteler, aile modeli üzerinden düşünülmüştür. "Aşırılık yanlılarının ideal devleti,

modern toplumun anonim, kişi-dışı, yönetici devleti değildir. Egemenin önderden çok baba olduğu paternel [babacıl], patriarkal [ataerkil] bir monarşidir" *(a.g.e.)*. Bir Bonald'ın ya da bir Joseph de Maistre'in örneklediği bu gelenekçi ideolojinin sızması bizi ilgilendiriyor, çünkü sağın yapılanma biçimine varıncaya dek damgasını vurmuştur. Gözlemciler, siyasal sağın farklı bileşenlerinin, kendilerini örgütler ya da yapılanmış partiler olmaktan çok "zihnen", "bağlılık olarak" aile olarak değerlendirdiklerini belirtmişlerdir. Bu, bir yandan ailenin bir tür mükemmel "doğal" birlik biçimini cisimleştirmesine bağlıdır. Öte yandan aileye aidiyet, bürokrasiyi, partilere özgü dikey ilişkileri niteleyen katı kuralların reddiyle eşanlamlıdır.

Daha 1901'den itibaren, radikal ve sosyalist radikal parti aracılığıyla, modern parti yapısını ilk edinenin sol olduğu doğrudur. Ardından, 1905'te SFIO (*Section française de l'internationale ouvrière;* Sosyalist Parti'nin temelinde yatan örgütlenme, ç.n.) ve bu partinin bölünmesi sonucu, 1920'de Komünist Parti (Parti Communiste; PC) gelir. Bu örneklerin her birinde, militanlar, sürekli çalışan görevliler ve iç hiyerarşiler açısından zengin, gerçek bir örgüt söz konusudur. Bunlara karşılık, sağın önemli akımları, iki savaş arasında art arda hükümetleri besleyecek olan Demokratik Birlik [Alliance Démocratique] ve Cumhuriyetçi Federasyon [Fédération Républicaine] gibi oluşumlar tarafından temsil edilir. 1945 sonrası Ulusal Bağımsızlar ve Köylüler merkezi [Centre National des Indépendants et Paysans-CNIP] bu akımların parlamentodaki ana oluşumu haline gelir. Kodamanları bir araya getiren CNIP, belli güçleri olan bir ulusal yönetime sahiptir (gelecekteki seçilmişlerin belirlenmesine hakemlik eder). Ancak denge oldukça netamelidir ve de Gaulle'le ilişkiler, 1962'de, karşı oy kullananlar ile Valéry Giscard d' Estaing'le birlikte generalin referandum projesinin izinden gidenler arasında bocalayan bir oluşumun parçalanmasını belirler.

Giscard d'Estaing Bağımsız Cumhuriyetçiler [RI] oluşumunu kurar. Kuruluş günleri sırasında, bu oluşumun yöneticilerinden biri olan Jean Charmant, şöyle bir belirleme getirir: "Biz tinsel bir aileyiz" (Şubat, 1964), Giscard d'Estaing de şunun altını çizer: Biz parti olmaya çalışmıyoruz. Birkaç yıl sonra, ortaya, RI'nin ulusal federasyonu (1968), özellikle de "Perspektifler ve Gerçekler" gibi kulüpleri çıkar (1968). Söz konusu olan, Giscard d'Estaing'in deyimiyle, gerçek "siyasi kadro kaynakları"dır. Bu stratejinin başlatıcısı, kendisi her ne kadar sola özgü modele karşı çıksa da bir parti biçiminde yapılanmaya giden de Gaullecü aileye karşı, bu "tinsel aile"nin esnek örgütleniş biçiminin gerekliliğini sürekli vurgular. 1969'da, de Gaulle'ün gitmesinden sonra iktidar boşluğu belirince, referandumun başarısızlığında belli ölçüde payı olan Giscard d'Estaing, bir "Bay P."yi (Pinay mi, Pompidou mu, Poher mi?) destekleyeceğini bildirir ve ekler: "yalnızca ortodoks de Gaullecü aile ile liberal ailenin tamamını bağdaştıracak kişinin seçilme şansı olacaktır."

Bu liberal aile deyiminin önünde epey önemli bir gelecek olacaktır. Bağlılıktan topluluğa, bir yandan Bağımsızlar ve Köylüler ile RI arasındaki bir yakınlaşma gözlenir: "karşılıklı güven ve içtenlik içinde geçen müzakereler, tüm bağımsızların her zaman bağlı kalmış oldukları, ilerlemeyi hedefleyen o büyük liberal ailenin güç kazanabileceğini düşünmemize olanak sağlamaktadır."[30] Merkezci, liberal, ilerlemeyi hedefleyen, ama her şeyden önce göreli olarak cisimsiz bir aile, "tinsel aile", ve burada da bu aile, Bardoux ailesinin 1871'den beri elinde tuttuğu bir kaleyi miras almış olan Giscard d'Estaing'in imajına uygun olarak, donanımı yerinde olan bireysellikleri koruma kaygısını taşımaktadır.

---

[30] A. Pinay ve V. Giscard d'Estaing'in 9 Haziran 1970 tarihli ortak bildirileri.

RPF'den [Rassemblement du peuple français; de Gaulle'ün 1947'de başlattığı siyasi hareket, ç.n.] RPR'ye [Rassemblement pour la république; 1976'da Chirac tarafından kurulan Gaullizm esintili sağ parti, ç.n.], de Gaullecü aile başka bir görüntü sunar: bu aile öncelikle, bireyleri değil, "arkadaşları" bir araya getirir. Ve ritüel, de Gaulle'ü destanında izlemiş olan, biraz Ortaçağ kokan bu yol arkadaşlığı fikrini besler. Bir yanda, "baronlar" diye anılan yiğitler vardır: haftada bir öğle yemeğinde bir araya gelen Chaban, Debré, Foccart, Frey, Guichard, Lefranc, Pompidou. Ama alayın asıl mevcudunu, "tarihsel de Gaullecü" sıfatını taşıyamayan ve "toplaşma" halinde faaliyet gösterenler oluştururlar. Bunlar çağrılırlar, seferber edilirler; bu ancak atılım içinde var olur görünen bir ailedir; coşkuyu düzenli aralıklarla canlandırmak gerekir ve aile, burada, büyük ayinler vesilesiyle sesini yükselten ve bütün sınıflardan aidiyetlerin kaynaşmış olduğu sıcak öğe olarak düşünülmüştür. Liberal aile "tarzını" uzaktan ya da yakından anıştıran hiçbir şey yoktur. Yol arkadaşlarından bağımsızlara uzanan mesafe bir hayli fazladır.

Betimlenen semantik alanda, *aile, örgütün* karşıtıdır; oysa, paradoksal bir şekilde, en iyi yapılanmış örgütlenme olan komünist partisi, kendini, içerden ve en yetkili ağızlar aracılığıyla bir aile olarak tanımlamakta duraksamamaktadır. PC'yi terk etmiş olanlar, militanlar arasındaki ilişkilerin yoğunluğundan, ortak bir ocağa aidiyet duygusundan, kısacası partiye egemen olan ve birbirine "sen" diye hitap etmenin simgelediği aile ilişkisinden söz ederlerken belli bir nostaljiyi saklamamaktadırlar. PC içindeki aile fikri, Aragon'un ailenin komünist kavranışı ile sağdaki kavranışını karşı karşıya getiren *L'Homme communiste [Komünist İnsan]* üzerine düşünümlerinde özellikle dile getirilmektedir: "Ve hep büyük harfle yazılan Aile adına, iki yüz aile, Fransız ailelerini dağıtmakta, çocukları zindanlara attıkları ana-

larından koparmakta, kocaları ve babaları Almanya'ya küreğe göndermektedir."[31]

Bu iki yüz aile simgesi, Fransız siyasal ideolojisindeki etkinliğini uzun süre korumuştur. Bu emekçi kitlelerin gelip çarptıkları paradan duvardır ve Aragon'a göre, ailenin en muhafazakâr kavranışının habercisidir. Aile sözcüğüne, komünistler bambaşka bir anlam verirler: "burada, ailenin bir komünist için, partileri hakkında onu bu şekilde adlandırmaktan daha yumuşak bir şey söylemeyenler için, derinlerde neyi ifade ettiğinin kanıtını görmek mümkündür."[32] Parti, en değerli bağdır, kendi aile hayatına varıncaya kadar her şeyin feda edildiği ailedir. Şurası doğrudur ki, yapaycı bir modele göre tasarlanmış bir ailedir. Gördüğümüz üzere, sağın muhafazakâr kavrayışı içinde öne çıkan naturalist modele karşıt olarak, komünist aile, gündelik toplumsal ilişkilere fazladan dayatılmasının kimi zaman sorun yaratabildiği yeni bağların *yoktan var edilmiş* yaratısı olarak ortaya çıkmaktadır.

Uyumsuzluk, özellikle, ünlü "sen" hitabıyla, seslenmenin söz dağarcığında belirginleşir. Aradan geçen zaman içinde kendini gösteren daha genel bir gelişme nedeniyle bütün bunlar bugün biraz daha hafiflemişse de, sorun bir zamanlar oldukça ciddi görünüyordu; öyle ki, Thorez, 1947'de, Seine federasyonunda yaptığı konuşmada konuya ilişkin görüşlerini açıklamak durumunda kalmıştı: "Biraz önce, 'sen' hitabının belli bir saplantıyla kullanıldığını söyleyen yoldaş haklıdır. Bu doğrudur, mevcuttur. Bundan sonra herkesin birbirine 'siz' diye hitap etmesi değildir söz konusu olan. Parti üyeleri birbirlerine 'Bayım' diye hitap ettikleri zaman, bu elbette abartılıdır, doğru. Ama bir örgüt sekreteri, başında melon şapkası, yanında karısı, 60 ya-

---

[31] Aragon (1964, 32), Mer'den (1977, 139) alıntı.

[32] *A.g.e.*

şındaki bir yaşlı beyi, böyle bir çifti kabul ettiği zaman... Yaşlı çift, kaydını yaptırmaya gelmişti. Ve yoldaş, yaşlı beye şöyle dedi: 'sen yarın kız arkadaşını da al gel'. Bu gerçektir yoldaşlar, biliyorsunuz, doğrudur. O zaman tabii, biraz şaşırtıcı bir durum ortaya çıktı."[33] Unutmayalım ki, sözünü ettiğimiz dönem, PC'nin, birleştiren, ama aynı zamanda da komünist yapıyı dışarıdan yalıtan metaforik senli benliliği bir parça susturma pahasına, tüm toplum katmanlarına nüfuz etmeyi, büyük bir siyasal parti olmayı arzuladığı bir dönemdir. Daha başka dönemlerde ise, tersine, "biz komünistler" türü formüllerle o iç uyumun altı çizilip durur.

Parti yapay ailedir, ama meşru ailedir ve böylesi bir toplaşmanın meşruiyetine ilişkin bu sorun üzerindeki komünist kavrayış şöyledir: toplumsal ilişkileri kuşatan saydamsızlığın yerine, parti yeni bir saydamlık getirir. Ama bu saydamlık yapay değildir, çünkü, sosyolojik ve ekonomik aykırılıkları ne olursa olsun, Parti üyelerinin gerçekte ve esas itibariyle ne olduklarını onlara açımlamak üzere, perdeyi kaldırmaktan ibarettir: onlar "halkın çocukları"dır. Komünist yöneticilerden birinin, Thorez'in en ünlü yapıtının başlığı, *Fils du peuple'dür* [Halkın Oğulları]. Metafor, komünist hareketin yol göstericisine atfedilen adlandırmaya taşındığında somutlaşmaktadır: Stalin, "halkların babası" olarak nitelenmektedir. Metafor, Thorez'in tavrını ve ondan kalkarak Fransız Komünist Partisi'nin uluslararası komünist hareket içindeki konumunu da belirlemektedir. Uluslararası komünist hareket, gezegen ölçeğindeki aileyi oluşturur; sıklıkla kullanılan "kardeş parti", ya da hattâ SSCB komünist partisi için, daha hiyerarşik bir arzda söylenen "büyük kardeş" deyimleri buna tanıklık etmektedir.

---

[33] Thorez (1965, 139), Mer'den (1977, 139) alıntı.

Özetlersek, aile metaforunun birçok kullanımı olduğu açıktır: bir yanda, kaynaşmaya pek de teşne olmayan bireyler arasında paylaşılan birtakım fikirlere gönderme olarak, onu esnek ve "doğal" bir ilişkinin anlamdaşı kılan bir kullanım. Aile, işte bu bağlamda, liberal oluşumlara özgü siyasal kaynaşma tipini niteleyen betimleyici bir terim olmaktadır. Öte yanda da tümüyle kendine gönderme yapan bir kullanım söz konusudur, çünkü dışardan bakıldığında bu tip oluşumlar, tam tersine, örgütlenmenin katılıklarını cisimleştirirler. Bu kullanım, ailenin örgütleyici ve yapaycı kavranışında temellenir ve birey, sıradan halk çocuğu özüyle daha iyi buluşabilmek üzere, karmaşık toplumsal belirlenmelerin taşıyıcısı olarak bu kavranış içinde erir. Aile tematiğinin sosyalist partide mevcut olmadığına işaret etmek gerekir: burada da "akımlar"la, "dostluklar"la karşılaşılır, ama metafor-akrabalık çizgisi taşıyan hiçbir şey görülmez.

Daha yakınlarda, siyasal oluşumları göstermek üzere bir başka kavram ortaya çıkmıştır: "çete". Kronolojik olarak, "dörtlü çete" nitelemesini ortaya atan, medya alanını -ona göre- tekelleştirenlerden söz eden J.M. Le Pen'dir. Maocu karalamadan ödünç alınmış olan deyim, peşinden koştuğu iletişim olanaklarına Le Pen'in de kavuşmasıyla kaybolacaktır. Ne var ki, tuhaf bir şekilde, genç liberallerin çıkartma hareketiyle birlikte siyasal söz dağarcığına geri döner. "Léo'nun çetesi"nin peydahlandığı görülür. F. Léotard ve arkadaşlarının neşet ettikleri bağımsızların pek sevdikleri "düşünce aileleri"nin çok uzağındayızdır. Belki de, yeni siyasal kuşağı temsil etme iddiasında olanlar tarafından savunulan gençlik, burada "arkadaş", "genç", "kaygısız", "açık görüşlü", "coşkulu", "yenilikçi" gibi tanımlara gönderme yapan "çete" sözcüğüyle, daha uygun bir deyim bulmuş olmaktadır.

Aile nitelemesinin çağrıştırdığı katılıklara, arkaizmlere karşı, çete sözcüğünün dinamiği. Çete, bir yandan da, kendi güçlerine

güvenerek ve büyüklere atıfta bulunmaksızın iktidara erişme konumuna gelen gençlerdir. Bunlar, tıpkı 1984 Avrupa Parlamentosu seçimleri sırasında, Léotard'ın ekâbir-büyükler'inkinin yanı sıra kendi listesini yapmakla tehdit edişinde olduğu gibi, kuşakların nöbet değişimi temasını öne çıkarmaya hazırdırlar. O seçimler, sağın listesinin yarım başarısı nedeniyle Léotard'ın kazançlı çıkacağı bir bunalım ânı oluşturur. O sıralarda henüz Giscard'cılığın tilmizlerinden biri olan ve bizzat Giscard'ın bile fazla çabuk ilerlemesini arzulamaz göründüğü kişinin [Léotard'ın] hızlı yükselişi o andan itibaren başlar.

Çetelerin yükselişi siyasal alanda yeni bir metafor biçiminin ortaya çıkışına mı işaret ediyor? Kavram, akrabalık söz dağarcığının dışında yer almakla birlikte, yine de aynı semantik ufuk içinde kalmaktadır. Çünkü çete metaforu, aslında bütün etkinliğini, yaş sınıfları arasındaki karşıtlığın siyasal sahnedeki kuşaklar arası ilişkilerin yoğun bir şekilde soy zinciri terimleriyle düşünülmesinden daha çok belirginlik taşıdığı bir bağlamdan devşirmektedir. Soy zinciri temasının doğurganlığı Fransız siyasal yaşamında ve özellikle de V. Cumhuriyet döneminde dikkat çekicidir.

## Siyasal Alanda Soy Zinciri (Akrabalık) ve İttifak

Bu noktada, gerçek soy zincirinin birçok politikacının kariyerinde azımsanamayacak bir rol oynadığı bilindiğinden, metafor gerçeklikle çakışmaktadır. Ancak biz, siyasal gerçekliğin bu yönünü açmayacağız: birinin oğlu olmak ya da "kızını almak", yerel ağlara ulaşmanın ve ulusal düzlemde bir görev elde etmenin en iyi yoludur. Aynı şekilde, kuzenlik ya da soy zinciri ile yüksek düzeydeki idari konumlar arasında bağıntılara sıkça rastlanmaktadır. "Pembe Seçkinler" (Dagnaud, Mehl, 1982), bu tür örnekler açısından zengindir.

Seçkinler arasında akrabalık ilişkilerinin önemine dair bu tür bir saptama, siyasal ideolojilerin ve personelin yeniden üretimini açıklayan bazı ağırlık noktalarını aydınlatmaya olanak sağlamaktadır. Meşruiyet vektörü olarak akrabalık söyleminin rolüne de kısmen ışık tutmaktadır. Nasıl bölgesel düzeydeki siyasal kampanyalarda ailenin evveliyatını sergilemek kârlıysa, ulusal çapta bir göreve göz dikildiğinde de kurmaca bir akrabalığa gönderme yapmak daha az değer kazandırmaz. V. Cumhuriyet, başından beri bu tür yüceltmeler açısından zengindir. En başından beri, IV. Cumhuriyet'in serüvenlerine tepki olarak, kurucu generalin kişiliğinin ötesinde, rejimin kalıcılığını sağlama kaygısı güdülmüştür. İşte bu noktada, kendimizi aniden bir iletim sorunsalının merkezinde buluruz: yarattığı rejimi tek başına cisimleştiren prestijli kişiliğin ardından, onun yeri nasıl doldurulur? Cumhuriyetçi ideal, baştan beri birçok yüz (Gambetta, "Jules"ler, vb.) takındığından III. ve IV. Cumhuriyetler bu tür kaygılara yol açmamıştı. Düşünceler, idealler miras alınmıştı ve bir takvimin bölümlediği ritüel yeniden üretiliyordu.

İletim, V. Cumhuriyet süresince bir kişi sorunu haline gelir ve yaşayanların ölülere yaptığı göndermeleri ön plana almakla birlikte, yaşayanlar arası ilişkileri de belirler. Bir cumhurbaşkanından halefine geçiş bile endişe verici bir an haline gelir, dramatik bir nitelik kazanır. Bu bakımdan aşağıda değineceğimiz, Giscard d'Estaing'in Elysée'den ayrılışından öncesine dair televizyon mizanseni simgeseldir: cumhurbaşkanı uzaklaşırken, geride, kameranın uzunca bir süre üzerinde odaklanacağı boş bir sandalye bırakır. Benden sonra... Bu, V. Cumhuriyet cumhurbaşkanlarının muhalefetlerine yaptığı geleneksel şantajın bir parçasıdır: ya ben ya kaos. Egemen olanın, hükümdarın kişiliği, cumhuriyetin teminatı haline gelir; oysa, o zamana dek ülkeyi yöneten devlet adamlarının meşruiyetini sağlayan şey, cumhuriyete yapılan göndermeydi. Bunun, en yüksek hedefleri arzu-

layan siyaset adamı imgesi konusunda birtakım içermeleri de yok değildir. Soy zincirine yapılan göndermenin, siyasal yükselişin azımsanamayacak etkenlerinden biri haline geldiğini görüyoruz. 1962'de cumhurbaşkanlarının seçimle işbaşına gelmeye başlamasından itibaren, de Gaulle'ün veliahtı sorunu gündeme gelmiştir. Ve gözlemciler, Pompidou'nun, de Gaulle'ün o en yüksek göreve uygun gördüğü kişi olup olmadığını anlamak için, bu ikili arasındaki ilişkilerin evrimini sürekli izleyeceklerdir. Pompidou bu veliaht rolünün giderek üzerine yapıştığını görecek ve bundan kurtulmak için tümüyle ayrı bir politika güdecek, kendisini yörüngeye oturtanın kuşkularını, hattâ düşmanlıklarını üstüne çekecektir. Bir gazeteci, "de Gaulle-Pompidou düellosu" başlığını atacaktır (P. Alexandre, 1970); cumhurbaşkanının başbakanıyla kurduğu ilişkinin bitiş bölümü, ihanetin buruk tadını taşıyan bir aile trajedisinin seyrini alır.

De Gaulle'den sonra, veraset sorunu devam eder; şöyle özetlenebilir: cumhurbaşkanı olmak için kendi cephesinde sürekliliği az çok cisimleştirmek, dolayısıyla bir meşruiyetin yükümlülüğünü onu elinde bulundurandan almak gerekir. Ama o, halefini açıkça belirlemeyi hep reddeder; çünkü bu, simgesel olarak kendi mezarını kazmak anlamına gelir. Ancak sistemin yapısal istikrarı açısından kaçınılmaz olan potansiyel bir sürekliliğin varlığını belirtme kaygısını da bir yana atamaz. Tüm bunlar, cumhurbaşkanının veliaht(lar)ı etrafında sürekli spekülasyonları ve varisin, kendini önce gözde sonra da şüpheli konumda bulduğu sürekli bir dengelemeyi besler. *Le Canard Enchaîné*'nin "Saray" başlıklı köşesinde, Elysée ve Matignon çevrelerinin vak'ayi adiyeden olan entrikalarıyla ballandıra ballandıra dalga geçildiği hatırlanacaktır. Burada Saint-Simon'a gönderme yapılması tesadüf değildir.

Son dönemde soy zinciri söylentileri yeni gelişmeler yaşadı. Cumhurbaşkanının ilk yedi yıllık dönemin dönüm noktaların-

dan biri, 1984 yılının Temmuz'unda, başbakanlık görevine Pierre Mauroy'nın yerine Laurent Fabius'un gelmesidir. François Mitterrand, görevin yeni sahibini "Fransa'ya kazandırdığım genç Başbakan" olarak tanıtır. Ve tüm yorumcular da, bu soy zincirinin işaretlerini bulmak için, iştah ve neşeyle bunun peşinden gitmişlerdir. *Liberation'un* manşeti, "Laurent Fabius, Mitterrand'ın küçük gözdesi"; *Le Quotidien De Paris'nin* yeni başbakana ayırdığı makalenin başlığı ise, "Fabius, sadık bir üstün zekâlı"dır. Fabius'un, siyasetteki babasına soy zinciri açısından yakınlığının altını çizmek üzere, "parlak genç adam", "sadıkların sadığı" gibi nitelemeler yağar. Fabius'un, ya da en azından siyasal kariyerinin, cumhurbaşkanının gerçek bir icadı olduğu doğrudur. "Zaten siyaseti başkandan öğrendi... Ama her zamanki gibi, hızlı bir yürüyüş söz konusu olduğunda hesaplı adımlarla ilerler gibi görünen bu parlak genç adam çabuk öğreniyor. Ve yeterliliklerini ortaya çıkan durumlara uyarlamayı biliyor. Cumhurbaşkanının istediği kişi olmasını sağlayan da bu. Ama bugün ondan, daha iyisi ve daha fazlası bekleniyor. Öteki olası oğul, sayın Lionel Jospin'in, sayın Mitterrand'a sadık olmadığı söylenemez, ama kendi gerçeğini koruduğu biliniyor. Yeni başbakansa, kendisine çizilen kalıba öylesine uyuyor ki, ona ait olanın ne olduğunu ayırt etmek güçleşiyor. Fabius'un gizemi de bu."[34]

Fabius'u, babanın, verilen rolle kusursuz bir biçimde özdeşleşecek kadar mükemmel öğrencisi olarak tanımlayan bu yorum, Mitterrand'ın iki "oğlu" arasında bir karşılaştırmayı devreye sokmaktadır. Bunun dışında, iki varis arasındaki olası bir rekabeti öne sürmektedir. Esasen bu rekabet, 1985 yazında, milletvekili seçimleri kampanyasında sosyalistlerin liderinin belirlenmesi söz konusu olduğunda somutlaşacaktır. Yorumlar, ba-

[34] *Le Monde*, 19. 7. 1984.

ba ile oğul arasındaki benzerlik noktalarının altını çizmektedir. *Le Quotidien de Paris*[35] şunları yazar: "Laurent Fabius, öğrenci gibi davranıyor, hocasının ritmini ve tonunu taklit edecek kadar ona öykünüyor ve onun kaçamak davranışlarını, karikatürü olacak kadar benimsiyor." Bununla birlikte solda olduğu kadar sağda da dikkat çeken başka bir benzerlik vardır: dazlaklık, sayılarla ustaca oynama yeteneği, "parlak" genç adamın genel görünüşü, tüm bunlar kaçınılmaz bir biçimde başka bir cumhurbaşkanını, Valéry Giscard d'Estaing'i hatırlatmaktadır. O halde karşımızda duran kişi kimdir? Yasal bir oğul mudur, yoksa başka bir evrenin, Fabius'un Matignon'daki selefinin o denli yerdiği "şato"nun cisimleşmesi midir? Şüphe, uzun süre kaybolmayacaktır ve sorun bugün de çözülmemiştir.

Ancak gözlemciler bir nokta üzerinde anlaşırlar: eğer oğul, babanın söylemiyle ve tutumlarıyla gönüllü olarak özdeşleşiyorsa, baba da, oğulun şaşırtıcı bir biçimde gösterdiği başarı eğiliminde kendini bulmaktadır. Mitterrand, Fabius'un kişiliğinde, otuz yıl önceki genç halini bulmaktadır: "Romancılar buna bayılacaklardır: Mitterrand, hayatının sonbaharında, sosyalizmin şimdiden kayıp çocuklarının en genciyle ve en nevi şahsına münhasır olanıyla özdeşleşmektedir."[36] Serge July'nin belirttiği gibi: "Olağanüstü olan şey, ikisinin de karşılıklı büyülenmesidir. Fabius için Mitterrand, "siyasetin yanında öğrenilmesi gereken kişilerin en iyisi olan bir ustadır. Mitterrand içinse ilişki daha narsistçedir: Fabius, ona, savaş sonrasının yükselen yıldızı olduğu zamanları hatırlatmaktadır" (1986, 186). Aynı yazar, Fabius ve Jospin'i değerlendirirken, "Mitterrandçılıkta yarı kardeş, cumhurbaşkanının en sevgili iki çocuğu olan bu güvenilir adamlar, birdenbire Habil ve Kabil gibi birbirlerine karşı hale

[35] 16. 7. 1984.

[36] *Le Quotidien de Paris*, 16. 7. 1984.

geldiler" diye yazmakta ve hatta onları "Mitterrand'ın [beyninin] sağ lobu ve sol lobu" olarak nitelendirmekte tereddüt etmemektedir *(a.g.e.,* 255). Fabius'un kamuoyu araştırmalarında, yeni bir tarzın cisimleşmesi olarak, yükselir gibi olduğu birkaç aylık iktidar döneminden sonra, başbakan ile cumhurbaşkanı arasındaki ilişkiler, devlet başkanının tavrında bazı hafif gedikler, hattâ belli bir rahatsızlık sezen gazeteciler tarafından dikkatle izlemeye alındı. Belli ki, V. Cumhuriyet döneminde, sadık öğrenciler gibi olmaktan çok varisler gibi görülme kaygısındaki oğullar, babalarının gözüne biraz zor girmektedirler.

Yine de böyle sorunlu nitelikleri olmayan soylar da vardır: Jacques Chirac'la Georges Pompidou'yu birleştiren ilişkide durum budur. Chirac'ın Pompidou'nun ekibinden olduğu bilinir; 1962'de başbakanın kabinesine girer ve iki adam arasında, hızla gerçek bir dostluk kurulur. Chirac'ın, 5 Haziran 1974'de başbakanlık görevine gelişi sırasında, Millet Meclisi'nde, genel politikasına ilişkin açıklamasında bizzat şu noktayı hatırlatır: "Georges Pompidou, beni yetiştiren, siyasal hayata getiren, bana devlet görevi duygusunu aşılayan insandır." Bu iki adam arasındaki fiziksel farklılığın altı sık sık çizilmiştir; biri yuvarlak öteki katı hatlara sahiptir. Kültür farklılığı da vardır: biri edebiyat ve resim tutkunu bir Ecole Normale mezunu, öteki ise Pompidou'nun deyişiyle ENA [École nationale d'administration; İdari Bilimler Ulusal Okulu; Fransız devlet seçkinlerini yetiştirmesiyle tanınır, ç.n.] mezunu bir "buldozer". Ancak arada hayranlık vardır ve Chirac, biyografisini yazanlardan birinin belirttiği gibi, "ikinci bir baba bulur... Bu babanın onayını kazanmak için itaat etmek, düşüncesini uygulamak, 'onun kadar iyi', ona rakip ya da onun varisi olarak görünmemek, her zaman hazır, sadık ve itaatkâr olmak gerekir" (Desjardins, 1983, 92). Chirac'ın, Pompidou'nun sağlığında ona olan bağlılığı, cumhurbaşkanının olası mirasına ilişkin kaygıların da ötesin-

dedir. Pompidou'nun takılmaları bu ilişkiyi çok iyi yansıtır: "Eğer Chirac'a bu ağaç bana gölge yapıyor desem, beş dakika sonra ağaç ortadan kalkar."

Chirac'ın, Pompidou'nun hatırasına sadakati sonradan örnek oluşturacaktır. Chirac, önce başbakan, daha sonra da sağın lideri olduktan sonra, birçok kez müteveffa başkana olan borcundan söz edecektir. Pompidou'ya duyduğu bu akrabaca bağlılığın derecesi, seçim çekişmeleri sırasında da bir sav halini alır. Zor durumlarda, meşruiyet unsuru olarak bu bağlılığa başvurulur: elbette öncelikle Balladur gibi, Pompidou yanlısı olarak bilinenlere çağrı olarak kullanılır, ama aynı zamanda öğrenci olaylarının en üst noktasında *"Question à Domicile"* adlı televizyon programında olduğu gibi, ilişkinin seyirlik hale getirilmesi de söz konusu olabilir. Kamera, Jacques Chirac'ın Matignon'daki bürosunda, her yere taşıdığı Pompidou fotoğrafının üzerinde birkaç kez uzun süreyle odaklanır. Aynı zamanda, XVI. yüzyıldan kalma, dökme demirden bir kilise horozu da gösterilir; başbakan, bu nesne hakkında soru sorulduğunda, bunun cumhurbaşkanı Pompidou'nun bir armağanı olduğunu söyler. Olayın öyküsüne göre, birgün Chirac, Pompidou'ya şaka yollu şöyle demiştir: "Sayın Başbakan [olay Pompidou'nun başbakanlığı döneminde geçiyor], bu horoz bir gün ortadan kaybolursa kim aşırdı diye aramayın, ben almışım demektir." Zaman geçer ve Pompidou Matignon'dan ayrılır: "Georges Pompidou, tam taşınırken koluma girdi ve şöyle dedi: Jacques, bir horoz yüzünden hırsız olmayın. Size veriyorum, sizindir."[37] Yani *"Question à Domicile"de,* başbakanın masasının üzerindeki horozun varlığı, ön plandaki unsurdur. Fransızlar, bu simgede o değerli soy zincirinin cisimleşmiş halini görmelidirler. Bu, ilgili kişinin kolaylıkla üstlendiği bir soy zinciridir, çünkü baba,

[37] Desjardins'in alıntısı, (1983, 94).

değerli büyükler, hattâ atalar sınıfına girmiştir. Bu noktada, siyasal iletimin, artık cumhuriyetçi tapınağın [Panthéon] bir parçası olmuş kişilerle ilişkileri ilgilendiren bir yönüne değindiğimizi belirtelim. Pompidou-Chirac ilişkisi, aynı Pompidou'yu ve daha sonra da Fabius'u, *Pygmalion*'larıyla birleştiren kadere mahkûm değildir. Değerli bir ataya nasıl saygı gösterilirse, burada da, bir geçiş bağlamında, soy zincirinin kullanılması doğal görünür.

Soy zincirinin bu ikinci kullanımı (Fabius'ta cisimleşen Pygmalion-soy zincirine karşı, başvuru kaynağı-soy zinciri), V. Cumhuriyet'in evreninde ötekiyle aynı ölçüde mevcuttur. Buna çeşitli örnekler verebiliriz. Giscard, 1981'deki yenilgisinden sonra, Raymond Poincaré'ye saygı sunacaktır. Burada sahiplenilen soy zinciri, bir çifte benzetim *[analoji]* üzerine kuruludur: bir yandan Poincaré, iktisadi istikrar kaygısı taşıyan ve düşüncelerini ifade etmede çarpıcı açıklık yeteneğine sahip (1920'de, Meclis'te iktisadi politikasını yedi saat boyunca, üstelik de notlarına bakmadan sunmuştu) ılımlı bir siyaset adamı şöhretine sahiptir. Öte yandan, görev süresinin bitiminde başkanlıktan ayrılan Poincaré, birkaç yıl sonra, oldukça karışık hale gelen iktisadi durumu düzeltmek için geri çağrılmıştır. Dolayısıyla Giscard'ın Poincaré'nin mezarını ziyareti belirgin bir anlam taşımaktadır.

Yine de, büyük ataların yaşayan devlet adamları da olabileceğini belirtelim. Bu açıdan iki örnek vardır: biri, kendisi simgesel de olsa görünürde hiçbir zaman bir halef belirlememiş olmasına rağmen birçok siyasetçinin sahiplendiği Mèndes-France; öteki ise, iktisadi zorluklarda sığınma idealini ve istikrarı cisimleştiren, 95 yaşındaki Antoine Pinay. V. Giscard d'Estaing, R. Barre ve yakın zamanda E. Balladur, yeri geldiğinde, Pinay'e yaptıkları ziyaretlerle ortalama Fransız değerlerine olan bağlılıklarını somutlaştırmışlardır. Balladur'ün ilk hareketlerinden biri, Pinay'le bir konuşma olmuştur; ama onlardan çok önce, de

Gaulle, parasal istikrarın bu vazgeçilmez simgesini maliye bakanlığına getirmeyi ihmal etmemiştir. Bu canlı değere bağlı başka bir ritüelse, Frank'ın her devalüasyonundan önce, sorumlu makamın Pinay'e telefon açmasıdır. Mendès-France ve Pinay'e başvuru, iki ayrı anlam taşır: cumhuriyetler arası bir süreklilik kurar ve bunu yapanlara bir meşruiyet artışı sağlar.

## İttifaktan Birliğe

Ancak Chirac ile Mitterrand arasındaki ilişkilerde göreceğimiz gibi, atalarla ilişkiler daha karmaşık yönlendirmelere neden olabilirler. Bu aşamadan sonra, ittifakın metafor olarak işlenişini ele almamız gerekir. Ama öncelikle "ittifak" kavramının kendisinin V. Cumhuriyet'te kaybolma eğilimi gösterdiğini, bunun yerine, de Gaullecü ve de Gaullecülük sonrası siyasette muhalefete kalkışan herkesin sürekli bir arzusunun temel motifi olarak, "birlik" kavramının her yerde var olduğunu belirtelim. Bu ifadenin nerelerde geçtiğini sayıp dökmek bıktırıcı olacaktır: "solda birlik", "Fransız halkının birliği", "halkçı ve demokratik güçlerin birliği", "ilerleme güçlerinin birliği", vb.

Burada önemli olan, bu birliğin, özellikle siyasal gösterileninin, solun düşman kardeşleri olan iki güç arasında, "eski evin" insanları olan sosyalistler ile komünistler arasındaki bir ittifak olduğuna dikkat çekmektir. Birlik deyimi yeni değildir; 1848 devrimcilerinin sözdağarcığında da karşımıza çıkar. Troyes'da "yurtsever demokratlar" şöyle diyorlardı: "Birlikten her şey, tecritten hiçbir şey. Sevgiden her şey, bencillikten hiçbir şey. Yasadan her şey, keyfilikten hiçbir şey. Hakkaniyetten her şey, iltimastan hiçbir şey. Manevi güçle her şey, maddi güçle hiçbir şey" (G. Weill, 1980, 221).

Ancak bu himayeci ilkelerin özünde, solun birliği, partiler arası ittifak bağlamında ortaya çıkan bir dinamik gibi görün-

mektedir. O dönemin siyasal çevrelerinde, bu tür ittifakların doğasına dair tartışmalar, fırtınalar estiriyordu. PS'nin [Sosyalist Parti] sağında yer alan siyaset adamları, hiç duraksamaksızın, bunun "doğaya karşı" bir ittifak olduğunu söylüyorlardı. Partinin solunda olduğunu söyleyenlerse bunun "ayrıcalıklı" ittifak olduğunu öne sürüyorlardı. Bu konudaki stratejisini hiç değiştirmemiş olan F. Mitterrand'ın değerlendirmesi ise şöyleydi: "Belki bu sizi şaşırtacaktır. 'Ayrıcalıklı' müttefik deyimini hiç kullanmadım. Bunu sevmiyorum. Kurultaydan arkadaşlarım kullandığında da onları eleştirdiğimi hatırlıyorum. Komünist Parti bizim doğal müttefikimizdir. Bu başka bir şeydir. Hiçbir ayrıcalık tanımak zorunda değilim. Onu seçmek zorunda da değilim. Sadece solda birliğin Komünist Parti'den geçtiğini belirtiyorum" (1969, 78-79). Bu, sadece biçim üzerine bir tartışma değildir ve "doğal" bir ittifak düşüncesi de bir çifte cevap sunmaktadır. IV. Cumhuriyetin partiler arasındaki değerli "birleşmeleri"ni kınayıp duran de Gaullecülere cevap. Bu türden ittifakların, meşruiyetlerini, saflıklarını temin eden toplumsal güçlerin birliğinden aldıklarını unutanlara cevap.

Ancak son tahlilde bizi ilgilendiren şey, V. Cumhuriyet'te ittifak/soy zinciri ikilisine verilen roldür. Oysa her şey, sanki bu ikili, o çifte gereklilik arasında güçlü bir antitez oluşturuyormuş gibidir: bir yanda istikrar ve sürekliliğin gerekliliği, öte yanda ise varolan hükümete muhalefetle cisimleşen dinamik bir itki. 1981'den önce, birliğin kutbu soldur; daha sonra birlik savunucusu ve ittifak şampiyonu olan, tersine, sağdır. Ancak, eğer bir ittifak pratiği varsa, bunun soy zincirine başvurulmasıyla aynı metaforik hazırlıkları sağlamadığı kesindir.

1986 seçimlerinden sonra, siyasal oyunun en karmaşık düzeyine geldiği bir anda bu durumun değiştiği kesindir. Burada itifak ve soy zinciri metaforlarının daha önce rastlanmadık bir şekilde birleştiklerini görürüz. Karşıt seçenekleri temsil eden si-

yaset adamlarının en yüksek görevlerde bir arada bulunduklarını ve hattâ ortak ataları olduğunu iddia ettiklerini görmek olanaksız değildir. Ve dahası, bu, bazı durumlarda kesinlikle işe yarayabilir. J. Chirac ile F. Mitterrand'ın kohabitasyonu, bu türden bir örnektir. J.-M. Colombani ve J.-Y. Lhomeau (1986) bunu gayet mutlu, bir "beyaz evlilik" olarak tanımlamışlardır. İki adam arasında zoraki ve hiç gerçekleşmeyen bir evlilik olarak tasarlanan bir arada varoluş durumunun ortak bir temsiliyetini yeterince ifade ediyorlardı.

Ancak işlemi gayet iyi karşılayan kamuoyunun gözünde evlilik gerçekleşti: siyaset bilimcileri ve siyasetçiler, anayasayı dayanak göstererek kurumsal şartların V. Cumhuriyetin anayasasında var olduğunu gösterdiler. Bununla birlikte simgesel etkenin de rol oynadığını eklemek gerekir: o dönem egemen olan uzlaşma mantığına göre, gelecekte yaşanacak bu türden evliliklerin, toplumumuzdaki evlenme kurallarına uyarak, "çok yakında" olmasa bile "çok da uzak olmayanda"[38] yer almaları kaçınılmazdı. Her zaman çatışmış olan "siyasal aileleri" temsil eden Chirac ve Mitterrand'ı, her şey tartışmasız biçimde ayırıyordu. İki ayrı evrene aittiler ve hiçbir ortak noktası bulunmayan iki ayrı türdeydiler. Biri gözünü budaktan sakınmayan, öbürü kurnaz. Ve yine de...

Nitekim, Chirac'ın Matignon'a girişinden [başbakan oluşundan] sonra, siyasal gözlemciler yeni başbakanın başka bir yönünü keşfederler: F. O. Giesbert, "Doktor Chirac ve Mister Jacques" başlıklı makalesinde, "iki adam, siyasal ayrımlarına rağmen anlaşmak için yaratılmış... Bu iki köylü, siyasetin mutfağını ideolojilere harfiyen inanmayacak kadar iyi biliyorlar"[39] demektedir. Biri Nièvre'de öteki Corrèze'de, IV. Cumhuriyet

---

[38] Bkz. Zonabend (1981).

[39] *Le Nouvel Observateur*, 21-27. 3. 1986.

usulü bir eşraf ekâbir tarzını ayakta tutmasını bilmişlerdir. Chirac'ın, sanıldığı gibi otoriter bir politikacı olmadığını göstermeyi hedefleyen benzetmenin ötesinde, gazetecilerin ortaya çıkardıkları şey, iki adamın kariyerlerinin de ortak bir başlangıç noktası olduğudur. Böylece Cumhurbaşkanı ile Başbakan'ın ortak bir ataları olduğunu, bunun da "iyi doktor" Queuille olduğunu öğreniriz. III. ve IV. Cumhuriyet'lerde art arda birçok bakanlık konumuna gelen bu radikal eğilimli eşraf, Corrèze'in Chirac'tan önceki güçlü adamı değil miydi ve Chirac her zaman selefinin geleneğinde yer almadı mı?

Beri yanda, 1944'de Mitterrand'ı Nièvre'e yollayan da aynı Henri Queuille olmadı mı? Ona, "size bu şansı sunuyoruz, çünkü böyle bir şans yok. Herkesi dinler ama kafanıza göre davranırsanız basarırsınız" demişti. Doktor Queuille'un ortak başvuru noktası olması, bizzat Miterrand tarafından Limousin'de yaptığı bir resmî ziyaret sırasında dile getirildi. Cumhurbaşkanı 4 Mayıs 1982'de Henri Queuille Direniş Müzesi'ni açmak üzere Correze'ye, Neuvic d'Ussel'e gelir. Chirac'la birlikte IV. Cumhuriyetin iki ileri geleni, Edgar Faure ve Daniel Mayer de oradadır ve Mitterrand şu açıklamayı yapar: "Görüyorsunuz, Neuvic'in Belediye Sarayı'nda bu hatıraya hürmet ne kadar farklı siyaset adamlarını buluşturuyor: bu hiç de fena değil". Ve şunları ekler: "Ulusa hizmetin sürekliliğini kişisel çıkarların üzerinde tutan bu soy zincirini korumak gerekiyor."[40] Mitterrand'ın, özellikle Fransa'nın iç bölgelerine yaptığı geziler sırasında vaaz ettiği uzlaşma sorunsalında değerini bulan ortak soy zinciri. "Kişisel çıkarlara" karşı olan soy zinciri, ideolojik savaşın kötü ruhlarına karşı aile ruhu.

Böylece birleşmeyi vaaz edenlerin doğaya karşı ittifakları şiddetle eleştirdikleri dönem sona ermiştir. 70'li yılların strateji-

---

[40] Colomkani'den alıntı, Lhomeau (1986, 54).

lerini belirleyen akrabalık sözcükleri, sihirli değnek değmişçesine söylemlerden kalkıyordu. Ama siyasal durumu betimlemek için yine soy zincirinin ve ittifakın semantik alanına girilmektedir. Hiç kimsenin oğlu olmayan -belirtmekte yarar var- Raymond Barre, çok özel bir durumu aydınlatmayı başaran bu deyimin mucididir. Raymond Barre için söz konusu olan, himayecilerine karşı yönelmeye mahkûm bir deneyimdir. Kohabitasyon, Fransız siyasal hayatında "mikrokozmosun" gücünden türeyen sonuçlardan biri olarak yerini alır. Oysa mikrokozmos, akrabalık metaforlarına inen ilişkiler örüntüsünden başka bir şey değildir. Siyasetçiler sınıfının simgesel iç evliliği mi? Her şey, sanki ortak bir ataya başvuruyor olmak bir mantık evliliğini mümkün kılarmış gibi cereyan etmektedir. Doğrudan soy zinciri, nasıl ki, başa çıkması zor bir araçsa, atalarla ilişki de, işlemsel bir önem taşır. Üstelik, "çete" sözcüğü gibi akrabalığın sözdağarcığına ait olmayan "kohabitasyon" deyiminin, anlamını, ancak bu semantik bağlamdan aldığını gözlemliyoruz.

## Düşünmeye Müsait Seçim: Meşruiyet İşaretleri ve Ayinleri

Siyasal alanda akrabalığın metafor olarak işlenişi konusunda başlangıçtaki soru işaretlerimize geri dönersek, Fransız sisteminde, siyasetin baştan başa bir aile işi olduğu açıkça ortaya çıkar. Bu terimin siyaset profesyonellerinin farklı gruplaşmalarını nitelendirmek için kullanılması başlı başına anlamlıdır. Yerel düzlemden ulusal düzleme geçerken, ağ oluşturma vektörü olarak akrabalıktan metafor-akrabalığa geçilir. Ama simgesel olduğu kadar, gerçekte de akrabalık bağları içinde düşünülmeye devam edilir. Akrabalık ve ittifaka yapılan göndermeler, özel olan ile kamusal olan arasında kavramsal bir sürekliliği devreye

sokarlar; alegori olarak soy ve ata temalarına başvurmakla temsiliyet temasının gerçekten sahiplenilmesi için bitişirler.

Siyasal devamlılık sorusunun çok farklı toplumlarda bile genel olarak sorulduğu düşünülebilirse de, iktidarın iletimi ve sürekliliği sorununun özel bir önem kazanabileceğini gördük. Fransız başkanlık rejiminde durum budur. V. Cumhuriyet, cumhurbaşkanı ile halefi arasında simgesel bir bağın gerekliliğini vurgular, ancak bunu yaparken bir yanda özdeşlik arayışı öte yanda farklılık iddiası vardır. Soy zinciriyle ilgili ifadelerin zenginliğinin ve siyasal olanın, ülkemizin siyaset adamlarının yüreğine pek de dokunan anma törenleri ve geçmişi çağrıştırmalar aracılığıyla zaman ile kurduğu özel ilişkinin nedeni budur. Bu, hiç şüphesiz kuşaklararası dikey bağın kurulmasına her düzeyde verilen öneme bağlıdır: "babalarına bağımlısın". Ancak bu, aynı zamanda, zirvedeki sürekliliğin temel bir unsur haline gelmesi yüzündendir: aktörün ve teminatın yeniden üretimi nasıl sağlanacaktır (İngiltere'deki gibi iki başlı bir sistemde değiliz)? Bu bağlamda ittifak teması da mevcuttur: egemenin tekliğine karşı birliği temsil etmek gerekir. Bu da, siyasal anlamda, ittifakların tabanda ve zirvede uygulanması anlamına gelir, ne var ki, bunları doğal olaylarmış gibi düşünmek gerekir. IV. Cumhuriyet'te olduğu gibi, bir gösteriye dönüşmemelidirler. Şimdi artık, süreklilik ve soy zinciri, önceki rejime özgü ittifak ve farklılık şiddetlenmesinin önüne geçmiştir. Bundan sonra sorulması gereken, bazı işaretlerin bir şeylerin kıpırdamaya başladığını gösterip göstermediğidir: yaş grubunun yataylığını ön plana almaya çalışan grupların ortaya çıkması, ilk kez rastlanan siyasal "beyaz evlilik" şeklinde oraya çıkan ittifakın düğümlerinin geri dönüşü.

Böylece, siyasal yaşantının iniş çıkışları boyunca, egemenliğin devamını *temalarla* belirtmek gerektiğinde, soy zinciri, atalar ve ittifakın "düşünmeye müsait" olduğunu görüyoruz. Bu te-

malaştırma, zirvede iktidarın iletimini, rastlantıları, iniş çıkışları ve olumsallığı etkisiz bırakmadan simgesel olarak düzenler. İktidarla ilişkimizi düzenleyen simgesel işleyişleri daha iyi anlamak için yapılacak daha çok iş vardır. Toplumlarımızdan toplanan malzemelerin başka siyasal evrenlerin antropolojisinin sunduklanyla karşılaştırılması çok değerli görünmektedir. Çünkü, başka yerlerde olduğu gibi burada da, egemenlik ve devamı sorunu aynı yoğunlukta sorulmaktadır. Siyasal temsiliyetin modern sahnelenmelerinin çözümlenmesi, seçimlerin ayinsel ve kavramsal belirleyenlerini daha iyi anlamamızı sağlar. Meşruiyetin inşasına yön veren ve evrenimizdeki iktidar ilişkilerini düzenleyen karmaşık süreçlerle bizi tanıştırır. Bu iktidar ilişkilerini, yalıtılmış bireyler arasındaki sürtüşmeyle ve devletin kurumlarının mutlak gücüyle açıklamakla yetinemeyiz; çünkü bunlar, yönetilenler için olduğu kadar yönetenler için de, insanların eylemini ve o insanlardan önce var olan, ama karşı karşıya kaldıkları somut durumlarda yönlendirdikleri ve yeniden düzenledikleri simgesel düzeneklerin tutarlılığını ortaya koyarlar.

# SONUÇ

Toplumlarımızda, siyasal olanın sorgulanması her zamankinden daha fazla gündemdedir. Bunun nedeni, aşağı yukarı her yerde, Doğu'da ve Batı'da toplulukları-mızı yöneten güçlerin ve yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkilerin derinlemesine ve incelikli bir çözümlemesinin gereğinin hissedilmesidir. Devlet çok uzun süre kafamızı bulandırdı; modern dünyada kurumların, aygıtların, örgütlerin her yanı sarması bizi büyüledi. O kadar ki, bu apaçık gerçeklerin birbirlerine eklemlenmesi, giderek zorlaşan ve açıklamaya çalıştıkları gerçeklikle de uyuşmayan soyutlamalar üretti. Bugün, siyasal olanın sorun olduğu, yurttaşların iktidar ve içermeleri konusunda kendilerini sorguladıkları bir dönemde, daha sakınımlı bir yaklaşım zorunlu hale geldi. Bize göre, siyasal antropolojinin aşamalı olarak oluşturduğu araçlar, çağdaş sorunları daha iyi anlamaya, bu evrenin içine sızmaya yardımcı olabilirler. Bunun iki nedeni vardır. İlk olarak, bu yaklaşım, klasik felsefeden belli bir noktada kopuşla oluşmuştu: siyasal bağın yokluğuyla nitelenen bir doğa durumu varsayımını reddediyordu. "İlkel" toplumları inceleyen antropologların en önemli katkılarından biri, devletin yokluğunun siyasal düzenek yokluğuyla eşanlamlı olmadığı olgusunu gün ışığına çıkarmalarıdır. Antropoloji, siyasal bağın evrenselliğini iddia etmekle, "sistemleri" yapay ola-

rak yalıtmakla yetinmeyen uygun çözümlemelerin gerekliliğini ortaya koyar. Ve sabit bir kurumsal biçim alsınlar ya da almasınlar, iktidar ilişkilerini yakından inceler -bu yaklaşımın öteki belirgin yönü de budur.

Uzaksıl toplumların deneyimi, etnologların uzak ülkelerde gerçekleştirdikleri hatırı sayılır saha çalışmaları, siyasal olan sorununu, başka tür örgütlenmelerin iş başında olduğu bu evrenlerde yeniden değerlendirmeye yol açmıştır. Simgesel boyutu sorgulayan ve açıkça doğaüstüne gönderme yapan güç ilişkilerini ve hiyerarşileri anlamak için yeterli yöntemler bulmak gerekiyordu. Siyasal antropolojinin sahalarının özgünlüğü, bu yaklaşım konusundaki yanlış anlamalara yabancı değildir. Bu yaklaşım, çoğunlukla arkaik biçimlerle özdeşleştirilmiş ve modern dünyaya, devletli toplumlarımızda çalışan araştırmacıya herhangi bir yararı olamayacak kadar yabancı olarak değerlendirilmiştir. Her şey sanki antropolojinin gözlem yöntemi ve epistemolojik hedefi kendi evrenimize bakarken işe yaramaz hale gelirmiş gibidir. Buradan da, iki tür toplum arasında gerçek bir ayrım yapılarak, etnologlar, bizimkilerden temelden farklı pratiklerin tanığı ve çözümleyicisi rolüne hapsedilmektedir. Daha önceki denemelerimiz boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, bu düşünce bize göre hatalıdır.

Antropolojik yaklaşım, Trobriandlılarınki, Nuerlerinki ya da Swazi'lerinki için olduğu kadar bizim gündelik siyasetimiz için de işlemseldir. Siyasal eylemin anlamlarını ve dinamiğini yeniden oluşturarak, modern devletin içini araştırmaya olanak sağlar. Uzak toplumların deneyimi, antropologları, siyasal olanın, toplumsal olanın öteki boyutlarıyla iç içe geçişi üzerine bir düşünce geliştirmeye yöneltmiştir. Siyasal olanın alanı ile öteki belirlenimler arasındaki ayrışıklığın altını çizen bir gelenekten farklı olarak, bu iç içe geçme düşüncesi, kendi işleyişlerimizi ele almak için tümüyle yeterli görünmektedir. Siyasal temsiliyet

pratiğimizde iktidar ve meşruiyet arasındaki karmakarışıklık, bu tür bir bakış ağsıyla belirginlik kazanır. Daha ileri gidebilmek için, toplumsal ilişkilerde ülkeselleşmiş bir yaklaşıma alışkın olan antropologların yakından tanıdığı siyasal alan kavramını yeniden devreye sokmamız gerekti.

Benzer bir biçimde, siyasal temsiliyetin türediği ağların çözümlenmesi, bizi iktidar süreçlerinin somut temellerini, siyasal olanın toplumsal bünyedeki yerini ve siyasal olana egemenliği cisimleştiren ve sahiplenen bireylerin, yani "devlet adamı" adı verilecek olanların ortaya çıkışını daha iyi anlamaya götürecektir.

Demokrasilerimizde seçimlere atfedilen yer gibi temel bir fenomen, tüm karmaşıklığıyla ele alınmayı hak etmektedir. Egemenliğin sahnelenmesi olarak anlaşılan siyasal temsiliyetin simgesel içeriklerinin ciddiye alınması, yönetilenler ile yönetenler arasındaki ilişkilerin nasıl tasarlandıklarını çözümlemekten geçer. Siyasal aktörlerin kullandığı simge ve ayinsellikleri sorgulamak, bir antropolog için ana hedeftir. Burada da tarih ve coğrafyaya dair süreksizlikler, egemenliğin yeri, ya da onunla aynı tözden olan devam gerekliliğiyle ilgili sorunların evrenselliğini maskeleyemez. Gözlemlediğimiz gösteriler, iletişim uzmanlarının ve güç sahibi adamların ortak özenleriyle hazırlanan o siyasal temsiliyet sahnelemeleri, simgesel temsiliyet işi üzerinde zengin bilgi sağlarken bu sorunların kalıcılığına da tanıklık ederler.

Siyasal eylemi, eşi olmayan bir dram haline getiren, bu söz, edim ve entrikaların araştırılmasını hiç durmaksızın derinleştirmek, antropoloğun görevidir.

# KAYNAKÇA


ABELES M., 1974, "Pouvoir, société, symbolique", *Dialectiques*, 6, 32-

1983, *Le lieu du politique*, Paris, Société d'Ethnographie.

1986, "L'anthropologue et le politique", *L'Homme*, 97-98, XXVI (1-2), 191-212.

1987, "Les courants actuels de l'anthropologie politique", *Encyclopedia Universalis, Thèmes et problèmes*, 176-179.

1987, "Modem Political Ritual", *Current Anthropology*, 29, 3, 391-404.

1989 a, *Jours tranquilles en 89; ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob.

1989 b, "Rituel et communication politique moderne", *Hermès*, 4, 127-141.

ABENSOUR M., éd., 1987, *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Le Seuil.

ADLER A., 1982, *La mort est le masque du roi: la royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot.

ALLIES P., 1984, "La décentralisation entre modernisation et crise de l'Etat", Les *Temps Modernes*, 463, 1429-1478.

AGULHON M., 1979, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion.

1988, *Histoire vagabonde*, Paris, Gallimard.

1989, *Marianne au pouvoir*, Paris, Flammarion.

ALEXANDRE Ph., 1970, *Le duel De Gaulle-Pompidou*, Paris, Grasset.

ARAGON L, 1946, *L'homme communiste*, Paris, Gallimard.

ARON R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

AUGE M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.

1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

1987, "Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique", *L'Homme*, 103, 7-26.

BANTON M., ed., 1965, *Political Systems and the Distribution of Power*, Londres, Tavistock Publications.

BALAND1ER G., 1969, *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F. éd., 1967).

1985, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.

BOISSEVAIN J., 1974, *Friends of Friends*, Londres, Blackwell.

BOISSEVAIN J., CLYDE MITCHELL, J., 1973, *Network Analysis. Studies in Human Interaction*, La Haye, Mouton.

BOURDIEU P., 1981, "La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36-37, 3-24. 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard. 1984, "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 52-53, 49-55.

BROMBERGER C., 1987, "Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", Chiva, I., Jeggle, U., eds., *Ethnologies en miroir* içinde, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 67-94.

CHIVA I., P1NGAUD MC, ed., 1976, "Pouvoir et patrimoine au village", *Etudes Rurales*, 63-64.

CLAESSEN H.J.M., SKALNIK, P., eds., 1978, *The Early State*, La Haye, Mouton.

1981, *The Study of the State*, La Haye, Mouton.

CLASTRES P., 1974., *La société contre l'Etat*, Paris, Editions de Minuit.

1980, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Le Seuil.

CLAVERIE E., 1989, "Anthropologie politique et sociétés contemporaines", in M. Segalen, ed., *L'Autre et le semblable*, Paris, Presse du CNRS, 89-103.

COHEN R., MIDDLETON }., eds., 1967, *Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Preindustrial Societies*, Austin, University of Texas Press.

COLLIARD J.-C, 1971, Les *Républicains indépendants*, Paris, Armand Colin.

COLOMBANI J.-M., LHOMEAU J.-Y., 1986, *Le mariage blanc*, Paris, Grasset.

COLSON E., 1975, *Tradition and contract*, Londres, Heineman.

CROZIER M., 1966, "Crise et renouveau de l'administration française", *Sociologie du Travail*, 8 (3), 228-248.

CROZIER M., FRIEDBERG, E., 1977, *L'acteur et le système*, Paris, Le Seuil.

DAGNAUD M., MEHL, D., 1982, *L'Elite rose*, Paris, Ramsay.

DESJARDINS T., 1983, *Un inconnu nommé Chirac*, Paris, La Table Ronde.

DERATHE, R., 1970, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée politique de son temps*, Paris, Vrin (1ère éd., 1950).

DUMONT L, 1983, Essais *sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.

DURKHEIM E., 1969, *Leçons de sociologie: physique des mœurs et. du droit*, Paris, P.U.F.

EASTON D., 1959, "Political Anthropology", in *Biennal Review of Anthropology 1958*, Stanford, Stanford University Press. 1965, *A Framework for Political Analysis*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall.

EDELMAN M., 1988, *Constructing the political spectacle*, Chicago, The University of Chicago Press.

ENGELS F., 1877, *Anti Dühring*, trad, française, Paris, Editions Sociales, 1963.

1884, *L'origine de la famille de la propriété et de l'Etat*, trad, française, Paris, Editions Sociales, 1954. 1890, Lettre à Conradt Schmid, Marx, K., Engels F., *Lettres sur* "Le *Capital*" içinde, Paris, Editions Sociales, 1964.

EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press.

1948, "The Divine Kingship of the Shilìuk", *Essays in Social Anthropology* içinde, ', 1962, 66-86.

EVANS-PRITCHARD E.E., FORTES M., eds., 1964, *Systèmes politiques africains*, Paris, P.U.F. (1ère éd., 1940).

FEURBACH L., 1968, *L'essence du christianisme*, trad, et présent, de J.-P. Osier, Paris, F. Maspéro (1ère éd., 1841).

FORTES M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, ', Oxford University Press.

FOUCAULT M., 1976, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

1984, "Questions et réponses", in Dreyfus H., Rabinow P,, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.

FRIED M. H., 1967, *The Evolution of Political Society*, New York, Random House.

GIESEY R.E., 1987, *Le roi ne meurt jamais: les obsèques royales dans la France de la Renaissance,* Paris, Flammarion.

GAUDIN J.-P., 1989, *Technopolis. Crises urbaines et innovations municipales,* Paris, P.U.F.

GIRARDET R., 1986, Myhites *et Mythologies politiques,* Paris, Le Seuil.

GLUCKMAN M., 1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa,* Londres, Cohen and West.

GODELIER M., 1973, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie,* Paris, F. Maspéro.

GREMION P., 1976, Le *pouvoir périphérique,* Paris, Le Seuil.

HABERMAS T., 1986, *L'Espace public,* Paris, Editions Payot (1ère éd., 1962).

HANNERZ U., 1983, *Explorer la ville.* Eléments d'anthropologie urbaine, (1ère éd., 1980), Editions de Minuit.

HARRIS M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory,* Londres, Routledge & Kegan Paul.

HERVIEU B., 1976, "Le pouvoir au village": difficultés et perspectives d'une recherche, *Etudes rurales,* 63-64, 15-30.

HOBBES T., 1983, *Leviathan,* int., trad., notes de F. Tricaud, Paris, Sirey(1ère éd.,1651).

IZARD M., 1985, *Gens du pouvoir, gens de la terre: les institutions politiques de l'ancien royaume Yatenga (Bassin de la Volta Blanche),* Cambridge, Cambridge University Press.

KANTOROWICZ E., 1989, *Les deux corps du roi.* Essai sur la théologie politique au Moyen Age, Paris, Gallimard.

KERTZER D.I., 1988, *Ritual, politics and power,* New Haven, Yale University Press.

KUPER A., 1988, *The Invention of Primitive Society: transformations of an Illusion,* London, Routledge.

KUPER H., 1947, *An African Aristocracy. Rank among the Swazi,* Londres, Oxford University Press.

LAGROYE J., 1973, *Société et politique: f. Chaban-Delmas à Bordeaux,* Paris, Pedone.

LAPIERRE J.W., 1973, *L'analyse politique,* Paris, P.U.F. *Le Nouveau Testament,* 1978, trad. E. Osty, J. Trinquet, Paris, Le Seuil.

LEACH E., 1972, Les *systèmes politiques des hauts-plateaux birmans,* Paris, F. Maspéro (1ère éd., 1953). 1968, *Critique de l'anthropologie,* Paris, P.U.F., (1ère éd., 1961).

1971, "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, B, 772, vol. 251.

LEFORT C, 1986, Essais *sur le politique (XIX*ème*-XX*ime *siècle)*, Paris, Le Seuil.

LENCLUD G., 1986, "De bas en haut, de haut en bas. Le système des clans en Corse", *Etudes Rurales*, 101-102, 137-173. 1988, "Des idées et des hommes: patronage électoral et culture politique en Corse", *Revue Française de Science Politique*, 770-782.

LÉVI-STRAUSS C, 1958, *Anthropologie Structurale*, Paris, Pion. 1962, Les *structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton (1ère éd., 1948). 1971, *L'Homme nu*, Paris, Pion.

LEWELLEN T.C., 1983, *Political Anthropology. An Introduction*, Massachussets, Bergin and Garvey.

LOCKE J., 1967, *Deuxième traité du gouvernement civil*, *Paris*, Vrin (1ère éd., 1690).

LOWIE. R.H., 1935, *Traité de sociologie primitive*, Paris, Payot (1ère éd., 1920).

1938, "Morgan in Historical Perspective", in Essays *in Anthropology in honour of A.L. Kroeber*, Berkeley, Berkeley University Press.

1962, *The Origin of the State*, New York, Russell & Russell (1ère éd., 1927).

MABILEAU, A., 1985, "Les institutions locales et les relations centre-périphérie", in Grawitz M., Leca J., eds., *Traité de science politique*, Paris, P.U.F., vol. 2, 553-598.

MAINE H.S., 1880, *Etudes sur l'histoire des institutions primitives*, Paris, Ernest Thorin.

1959, *Ancient Law*, London, Oxford University Press (1ère éd., 1861).

MAIR L., 1962, *Primitive Government*, Londres, Penguin Books.

MALINOWSKI B., 1968, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Paris, Payot (1ère éd., 1926).

MARIE M., 1989, Les *terres et les mots*, Paris, Méridiens Klincksieck.

MARX 1859, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Editions Sociales, 1957.

1970, *Sur les sociétés précapitalistes*, Godelier M., éd., Paris, Cahiers du CERM, Editions Sociales.

MAUSS M., 1966, *Oeuvres*, Paris, P.U.F.

1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, (1ère éd. 1947).

MER ]., 1977, *Le parti de Maurice Thorez ou le bonheur communiste français,* Paris, Payot.

MIDDLETON J., TAIT D., eds., 1958, *Tribes without Rulers,* Londres, Routledge and Kegan Paul.

MITTERRAND F., 1969, *Ma part de vérité,* Paris, Fayard. 1976, *La paille et le grain,* Paris, Flammarion.

MORGAN L.H., 1971, *La société archaïque.* Paris, Anthropos. (1ère éd., 1877).

NORA P., éd., 1984, Les *lieux de mémoire,* Paris, Gallimard.

POUILLON J., éd., 1973, "Etudes d'anthropologie politique", *L'Homme* , XIII (1-2).

POUILLON J., 1975, *Fétiches sans fétichisme,* Paris, F. Maspéro.

POULANTZAS 1978, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme,* Paris, PUF. 1980, *Repères,* Paris, F. Maspéro.

PARSONS T., 1969, *Politics and Social Structure,* New York, The Free Press.

1970, "Some Problems of General Theory in Sociology", in J.C. McKinney, E.A. Tirakian ed., *Theorical Sociology : Perspectives and Development,* New York, Appleton-Century-Crofts.

POURCHER Y., 1987, Les *maîtres de granit. Les notables de Lozère du XVIIIe siècle à nos jours,* Paris, Olivier Orban.

PROST A., 1984, "Les monuments aux morts. Culte républicain? Culte civique? Culte patriotique?", in Nora P., ed., 1984, Les *lieux de mémoire,* T. 2, Paris, Gallimard.

RADCL1FFE-BROWN A.R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society,* Londres, Cohen & West.

RE MOND R., 1982, *Les droites en France,* Paris, Aubier-Montaigne.

RESEK T., 1960, *Lewis Henry Morgan: American Scholar,* Chicago, University of Chicago Press.

RIVIÉRE CL, 1988, *Les liturgies politiques,* Paris, P.U.F.

ROUSSEAU J.-J., 1985, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.,* Paris, Gallimard, (1ère éd., 1755).

SAHLINS M.D., 1976, *Age de pierre, âge d'abondance,* Paris, Gallimard, (1ère éd., 1972).

SAWICKI F., 1988, "Parti politique et structuration de la société locale", Communication présentée au Congrès national de Science politique, Bordeaux, multigr.

SEGALEN M., 1976, "Le déplacement du pouvoir: crise d'une société bretonne", *Etudes Rurales,* 63-64, 253-260

SERVICE E.R., 1975, *Origins of State and Civilization:The Processes of Cultural F.i'olution,* New York, W.W. Norton.

SMITH P., 1979, "Aspects de l'organisation des rites", in Izard, M., Smith P., eds., *La Fonction symbolique,* Paris, Gallimard, 139-

SPERBER D., 1975, Le *symbolisme en général,* Paris, Hermann.

STRAUSS L., 1954, *Droit naturel et histoire.* Paris, Pion (1ère éd., 1953).

SWARTZ M. TURNER, V. TUDEN, A., eds., 1966, *Political Anthropoiogy,* Chicago, Aldine.

TARDITS CL, *1980, Le royaume Bamoum,* Paris, Armand Colin.

TERRAY E,, 1988, "Le débat politique dans les royaumes d'Afrique de l'Ouest. Enjeux et formes", *Revue française de Science Politique,* 38, 5, 720-731.

1989, "Une nouvelle anthropologie politique?", *L'Homme,* XXIX (2), 5-29.

THOREZ M., 1965, *Œuvres,* T. 23, Paris, Editions sociales.

TURNER V.,W., 1972, Les *tambours d'affliction.* Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, Paris, Gallimard (1ère éd., 1968).

VIANSSON-PONTE P., 1963, *Les Gaullistes, rituel et annuaire,* Paris, Le Seuil.

WEATHERFORD J. Mc Iver, 1981, *Tribes on the Hill,* New York, Rawson, Wade.

WEBER M., 1959, *Le savant et le politique,* Paris, Pion (1ère éd., 1919).

1965, "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales" (1ère éd., 1904) trad. française in ESSAIS sur *la théorie de la science,* Paris, Pion. 1971, *Economie et société,* Paris, Pion (1ère éd., 1922).

WEILL G., 1980, *Histoire du parti républicain en France 1814-1870,* Genève, Slatkine Reprints (1ère éd.,1928).

WORMS J.P., 1966, "Le préfet et ses notables", *Sociologie du Travail,* 1966, 8 (3), 249-276.

ZONABEND F., 1981, "Le très proche et le pas trop loin. Réflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexe", *Ethnologie française,* XI (4), 311-318.

*dipnot yayınları

Clifford Geertz

# GERÇEĞİN ARDINDAN

## Bir Antropoloğun Gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı

*Çeviren: Ulaş Türkmen*

*Clifford Geertz*, İslamiyet üzerine yaptığı incelemeler vesilesiyle Anglo-Sakson akademi dünyasında çok tanınmış bir isim. Antroplojinin üstadlarından sayılıyor. *Gerçeğin Ardından*, Geertz'in, İslamiyet'in çeşitli yerelliklerinde nasıl yaşandığını, tecrübe edildiğini, dönüştüğünü ele aldığı pek çok mukayeseli çalışmasından farklı bir eser. Bir bakıma, bütün bu çalışmalardan süzülen bir muhasebe. İslamiyet üzerine çalışan bir antropoloğun kendi bilimsel deneyimleri ve içinde yer aldığı disiplinle hesaplaşması. Batı'da sosyal bilimlerin üzerindeki halenin neleri örttüğüne dair bir sorgulama...

*Gerçeğin ardından*, sadece "hikaye" değil ama... "Yeni" antropolojinin, sosyalbilimsel vurguları "hikaye etmesinin" bir örneği demek belki daha doğru. Zira "bulgu" ve "bilgi"den yana da zengin bir kitap bu. Geertz'in, iki ayrı dönemini gözlediği Fas ve Endonezya'daki sosyal değişim hakkında, dolayısıyla İslam ve modernleşme deneyimi hakkında değerlendirmelerini içeriyor. Bununla birlikte, bilimin, bilginin, nesnelliğin, "doğru"nun/hakikatin, gerçeğin anlamı gibi, sosyal bilimlerin ontolojisiyle ilgili meselelere ilişkin tartışmaları da değiniyor.

Toplumlarımızda uygulandığı haliyle bir siyasal antropoloji mümkün müdür? Böylesi bir girişimin getirebileceği katkı nedir? Yorumun her zaman mevcudiyetini duyurduğu ve bazen edimden bile önce geldiği bir alanda, kişi, kendi çağdaşlarının etnoloğu olmayı nasıl becerir?

Bu kitabın, iki nedenle, cevap vermeyi amaçladığı sorular bunlardır. Öncelikle, günümüzde modern toplumların antropolojisi daha önce görülmedik bir gelişmeye tanık olmaktadır.

Siyaset kadar karmaşık alanları ele almak için entelektüel mihenk taşlarıyla donanmış olmak zorunludur. Öte yandan, siyasal temsiliyetin sahnelenme biçimleriyle ilgilenirken sorguladığımız şey, iktidara ve egemenliğe, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkilere ilişkin anlayışlarımızın kendisidir. Eğer, izlediğimiz yolun sonunda, tümüyle başka bir ucundan siyaset felsefesinin ana temalarından birine ulaşıyorsak, bu hiç şüphesiz bir rastlantı değildir. Bu, yurttaşlık durumunu oluşturan ve bireyin egemenliğinin kamuya ve temsilcilerine aktarımı temasıdır.



dipnot yayınları
Selanik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitabevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com
ISBN: 978-6054412617