

^H ALTYAPILAR, TOPLUMLAR VE TARİH¹

Maurice Godelier

Çev. Av. Esra Salmanlı * **

Çevirenin Notu: Maurice Godelier'nin, Rupert Swyer tarafından İngilizceye çevrilen makalesi "Infrastructures, Societies and History" adıyla Current Anthropology, Vol. 19, No.4. (December 1978), The University of Chicago Press., s. 763-771'de yayımlanmıştır. Metnin İngilizceden Türkçeye çevirisinde yer alan köşeli parantez kullanımı İngilizce çevirisinde mevcut değildir. Bu çeviri, yazarı Maurice Godelier ile metni İngilizceye çeviren Rupert Swyer'in de rızaları dâhilindedir. Maurice Godelier, yapısalcı yaklaşımıyla disiplinler ve toplumsal ilişkiler arasında, yaşayan köprüler inşa eden bir sosyal bilim insanıdır. Kendisi, Marksist Antropolojinin önde gelen teorisyenlerinden biri olarak bilinmekte ve bilhassa 1967'den 1988'e değin aralarında yaşayıp titizlikle çalıştığı Yeni Gine Baruyaları ile anılmaktadır. Maurice Godelier, kapitalizm öncesi toplumlar için yeni bir Marksist teori geliştirilmesinin gereğini vurgulamıştır. Yapısalcı diğer Marksistlerden düşünce ve temsil sistemlerinin entelektüel mantığına yaptığı vurguyla da ayrılır. Üretim tarzındaki dönüşümlerin, değişimin kaynağını oluşturmakla birlikte bu dönüşümün entelektüel fenomenlerin yapısının değişimi dolayısıyla kavranabileceğini öne sürmüştür. Ancak ona göre ideolojik yapıların değişimi, kendi önceden var olan mantıkları çerçevesinde gerçekleşir (Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, Antropoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, s. 571-575). Maurice Godelier, 1978'de "Infrastructures, Societies and History" adıyla yayımlanan bu makalesinde,

^H Eserin Dergimize geliş tarihi: 16.04.2023. İlk hakem raporu tarihi: 16.05.2023. İkinci hakem raporu tarihi: 09.06.2023. Onaylanma Tarihi: 09.06.2023.

¹ Bu makale, "Altyapılar, Toplumlar ve Tarih" adıyla Gallimard tarafından basılması beklenen bir kitabın ana temasını özetlemektedir. *Dialectiques* dergisi no. 21, s. 41-53'te yayımlanan "Infrastructures, Sociétés, Histoire" yazısının çevirisidir. Rupert Swyer'in çevirisi *Dialectiques* editörünün izni dâhilindedir.

*Avukat, İstanbul Barosu.

** Yazarın ORCID belirleyicisi: 0000-0002-7460-3715.

Esere Atf Şekli: Maurice Godelier, çev. Esra Salmanlı, "Altyapılar, Toplum ve Tarih", YÜHFD, C.XX, 2023/2, s.411-429.

sosyal bilimlerdeki iki kilit mesele, ideoloji ve sınıf hakkında ulaştığı birtakım geçici sonuçları antropolojik materyal birikimi içerisinde bağlantılar kurarak tartışmaktadır.

Bu makale, *Dialectiques* dergisinin, sosyal bilimlerin temelini oluşturan iki husus yani ideoloji ve sınıf hakkındaki görüşüme ilişkin ricası karşısında verdiğim cevabın çevirisidir. Yer bulunmadığından sadece ulaştığım geçici sonuçları mümkün mertebe kısa ve açık şekilde ana hatlarıyla ortaya koyacağım. Sırasıyla şu dört başlıkla ilgileniyor olacağım: (1) altyapı ve üstyapı arasındaki ayırım, (2) son tahlilde ekonominin belirleyici rolü ile verili herhangi bir üstyapının egemen rolü arasındaki ilişki, (3) *idéel*² gerçekliklerle ilgilenirken toplumsal gerçekliğin *idéel* yönü ve ideolojik ile ideolojik olmayan arasındaki ayırım, (4) zümre veya sınıfın vb. egemen iktidarının işleyişinde şiddetin ve rızanın rolü (peki sınıfların ve devletin ortaya çıkışı hakkında bir “meşruiyet” paradoksundan söz edebilir miyiz?).

Daha ileri gitmeden, antropolojik ve tarihsel araştırmalarla gün ışığına çıkarılan, daima gelişen -ve şimdiden engin- taze materyal bütününe vurgulamayı bir borç bilirim. Tarih söz konusu olduğunda sadece bir amatörümdür. Okumalarım, esasen, devlet oluşumunun problemleri ile sınıf ilişkilerinin dönüşümüne odaklanmıştır. Korkarım ki muhtemelen genel, soyut savlarım ve bu antropolojik materyal zenginlik arasındaki bağlantıları daha kesin bir dille açıklamamı dileyen okurlarımı hayal kırıklığına uğratacağım.

ALTYAPI VE ÜSTYAPI ARASINDAKİ AYRIM

Bir Marksist açısından, ideolojinin rolüne, onun oluşumu ile dönüşümünü yöneten koşullara veya toplumların evrimi üzerindeki etkisine ilişkin herhangi bir inceleme, kesinlikle altyapı, üstyapı ve ideoloji arasındaki ilişkilere dönük soruşturmayı içermek zorundadır. Bizler Althusser, Balibar ve Establet (1965) ile bu farklı şeyleri “kerteler” diye mi adlandırmalıyız? Toplumsal gerçekliğin “düzeyleri” olarak mı kabul etmeliyiz? Bir şekilde toplumsal gerçekliğin farklı çeşitleri arasındaki esaslı ayrımlar olarak mı? Esasının kurumsal parçaları veya kesitleri olarak mı? Öyle olduğunu sanmıyorum. Fikrimce, bir toplumun zirvesi ve dibi veya hatta düzeyleri yoktur. Bunun nedeni, altyapı ve üstyapı arasındaki ayırımın

² *Idéal* sözcüğü, nadiren ve neredeyse münhasıran Alman fenomenolojisi etkisindeki modern Fransız filozoflar tarafından kullanılan bir neolojizmdir. Yeni bir İngilizce neolojizm türetmektense çeviride orijinali bırakılmıştır.

kurumlar arasındaki bir ayırım olmayışındandır. Onun ilkesi, daha ziyade, işlevler arasındaki bir ayırım olmasındadır. Öyleyse altyapı nosyonu gerçekten neyi kapsar?

Bir toplumun fertlerinin, kendi toplumsal varlığının maddi koşullarını üretmesini ve yeniden üretmesini mümkün kılan en az üç seri toplumsal ve maddi koşulun -tüm toplumlarda var olan- bir kombinasyonuna işaret eder. Bunlar şöyledir:

1. Toplumun içinde var olduğu ve varlığının maddi araçlarını ondan çıkardığı spesifik ekolojik ve coğrafi koşullar.
2. Üretici güçler, diğer bir deyişle; doğa üzerinde çalışmak ve ondan kendi varlığının araçlarını çıkarmak için, böylelikle onu “toplumsallaştırılmış” bir doğaya dönüştürmek için farklı “emek” süreçleri içinde toplumun fertlerinin uygulamaya koyduğu maddi ve *entelektüel* araçlar.
3. Toplumsal üretim ilişkileri ki bunlar aşağıda sayılan üç işlevden birini veya diğerini (veya tümünü) yüklenen her türden ilişkidir: (a) kaynaklara ve üretim araçlarını kontrole erişimin toplumsal biçimini belirleme, (b) toplumun fertlerinin iş [emek] gücünü, onun maddi temelini üreten farklı emek süreçleri arasında bölüştürme ve bu farklı süreçleri organize etme, (c) bireysel ve kolektif emek ürününün yeniden dağılımının toplumsal biçimini ve sonuç olarak bu ürünlerin dolaşımının veya dolaşmamasının biçimlerini belirleme.

Hatırda tutmalıyız ki Marx’ın (1958:13) toplumun ekonomik yapısı olarak adlandırdığı şey, kelimenin tam anlamıyla toplumsal üretim ilişkilerinden ibarettir: “Bu üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun ekonomik yapısını oluşturur”³. Ayrıca hatırda tutmalıyız ki üretici güçler ve üretim ilişkileri ayrı fenomenler olmasına rağmen asla ayrı ayrı var olmazlar; daima belli bir spesifik kombinasyon içinde birlikte var olurlar. Marx’ın “üretim tarzı” ya da “toplumsal üretim biçimi” olarak adlandırdığı şey aslında bu kombinasyonların çeşitli spesifik biçimleridir. Bu tanımlar belirli birtakım yorumları gerektirir.

Öncelikle farklı üretici güçler arasına doğa üzerinde faaliyette bulunmanın “entelektüel” araçları olarak bahsettiğim şeyi dâhil ediyorum. Bununla kastettiğim, verili bir toplumun doğa hakkında sahip olabileceği

³ “Der Gesamtheit dieser Produktions verhältnisse bildet die Ökonomische Struktur des Gesellschaft”.

fakat aynı zamanda teknik süreçlerin, alet imalatını yöneten kuralların, çalışmada beden kullanımını yöneten kuralların bütünüdür vb. tüm “bilgi”sidir. Öyleyse insanın etrafını saran maddi doğayla en maddi ilişkisinin tam kalbinde *idéel* gerçeklikler diye adlandırdığım temsiller, idealar, örüntüler vb. ile kompleks bir bütün yattığı; bunların varlığının ve eyleminin [hareketinin] ise her çeşit maddi faaliyetin gerçekleşebilmesinde zaruri olduğu gözlemlenecektir. Çağdaş antropoloji, incelenen toplumlardaki farklı maddi süreçlerin bir parçasını oluşturan *idéel* gerçekliklerin envanterini çıkarmaya başlamıştır. İşte bitkilerin, hayvanların, toprakların, iklimlerin, alet imalatına ilişkin kuralların vb. yerli taksonomilerini toplayarak muazzam *etno-bilim* sahasını oluşturan budur. Bu aynı zamanda Needham’ın (1954-76) Çin teknolojisi ve bilimi üzerine incelemelerinin ya da Haudricourt’un (1962; Haudricourt ve Brunhes-Delamarre 1955, Haudricourt ve Hedin 1943) eserinin de amacıdır.

Şimdi, belki de bu *idéel* gerçeklikler, ilkin onları kullanan insanların ve toplumsal grupların konuşmalarında kavranabilir. Böylece *linguistik* gerçeklikler olarak, dilden ve düşünceden ayrılamaz olgular olarak var olup bunlar aracılığıyla toplumsal bütüne iletilebilir ve nesilden nesile aktarılabilirler.

Açıkçası, öyleyse altyapı, üstyapı ve ideoloji arasındaki ayrım kurumlar arasında değil işlevler arasında bir ayrım olarak görülebilir. Henüz gördüğümüz gibi düşünce ve dil, altyapının bileşenleri olarak, toplumun üretim güçlerinin birer parçası olarak işleyebilir. Öyleyse ayrım, maddi ve maddi olmayan arasında değildir; zira düşüncenin hangi şekilde toplumsal yaşamın geri kalanından daha az maddi olabileceğini anlayamıyorum. Bu, elle tutulur [somut] ve elle tutulur olmayan [somut olmayan] arasındaki bir ayrım da değildir. Bu, toplumsal yaşamın yeniden üretimi için gereken faaliyetler içerisindeki bir pozisyon ayrımıdır.

Yorumlamak istediğim ikinci husus *emek süreci* nosyonudur. Her şeyden önce not edilmelidir ki çalışmak [work] mefhumu tüm toplumlarda ortak değildir. Antik Yunancada her ikisi de çalışmak [iş] anlamına gelmeyen şu sözcükler; *poiein* ve *prattein*: sırasıyla yapmak [making] ve yapmak [doing] anlamına gelir. Latince *labor* sözcüğü, Yunancadaki *ponos* sözcüğü gibi her çeşit ağır faaliyet için kullanılır ve Yunancadaki *negotium* sözcüğü, hür bir insanın alameti olduğu kadar politik ve kültürel faaliyetlerini yürütmesine de izin veren bir koşul olan *otium* veya boş zamanı kesintiye uğratan ya da yok eden faaliyete işaret eder. Üstelik emek sözcüğünün, doğa ve insanın “dönüşümü” fikrini ima ve ihtiva etmek üzere kullanılması son derece nadirdir. Tüm bu temsiller, emek sürecinin bir parçasını oluşturur ve

verili bir emek sürecinde verili bir toplumsal grubun varlığını ya da yokluğunu meşrulaştıran diğer temsillerle birleştirilir. Bu temsiller, örneğin yabani bitkileri toplamaya veya yakacak odun taşımaya yollananların kadınlar olduğu gerçeğini açıklamaya yarayabilir ve hatta bu gibi faaliyetleri -erkeklerin saklı hakları diyebileceğimiz- avlanma, savaş ya da ritüellerin idaresi gibi görece saygın faaliyetlerden sanki daha değersizmiş gibi sunabilirler. Fakat bu soruna değinirken aslında üretim ilişkileri ile iş bölümü arasındaki *temas noktalarına* değinmiş oluyoruz.

Hatırda tutmak önemlidir ki üretim ilişkileri sorunu bakımından, ele alınan topluma ve tarihsel çağa bağlı olarak, üretim ilişkileri ne aynı *locus* işgal ederler ne de aynı biçimi alırlar; sonuç olarak toplumların evriminde aynı etkilerde bulunmazlar. Ekonominin topolojisi -üretim ilişkilerinin karşılaştırmalı topolojisi- diye tabir edilebilecek iki örnek sunacağım. Avustralya Aborjinleri gibi avcı-toplayıcı toplumlarda avcılık ve toplayıcılık bölgelerini yöneten, avcılık ve toplayıcılık yapan grubun kompozisyonunu belirleyen ve bu faaliyetlerin ürününün nasıl paylaşılacağına karar veren toplumsal ilişkilerin; hısımlık ilişkileri, diğer bir deyişle soy, evlilik ve ikamet ilişkileri olduğu gözlemlenmiştir. Daha net olmak gerekirse doğanın temellük edilmesinin (biraz olsun) *soyut* koşulunun, farklı bölgelerin yerleşmemiş kaynakları üzerinde ortak (ama “münhasır olmayan”) hakların nesilden nesile miras kaldığı bir *soy* grubuna üyelik olduğunu gözlemleyebiliriz. Günlük *somut* temellük sürecinde olan ise kan hısımlığı ve sıhri hısımlık ilişkilerinin, avcılık ve toplayıcılığa ve ürünün dağılımına dair kooperatif çerçeveyi oluşturmasıdır. Fakat hâlâ daha ileri gitmemiz gerekir; zira pratikte bir Avustralya topluluğu -doğayı doğrudan, günlük temellük etme ünitesi- yapı olarak kompozittir. Merkez çekirdeği, bir dizi ortak atanın ve verili bir toprak parçası üzerindeki haklara mirasçının soyundan babayanlı olarak gelen erkeklerden müteşekkildir, bu çekirdeğin etrafında bir müttefikler kümesi, diğer bir deyişle, önceki nesiller boyunca [evlenecek kadın] eş vermiş ya da edinmiş farklı grupların temsilcileri bulunur. Bu, ihtiyaç hasıl olduğunda gruba birkaç farklı bölgeyi kullanma imkânı sağlar. Öyleyse sistemin başlıca özelliği, kaynakların bir dizi hısımlık grubunun *müşterek* mülkiyeti olması olgusudur; hatta bu hısımlık grupları bu hakların münhasır sahipleri değildir çünkü belirli kritik şartlarda müttefik gruplar da aynı bölge üzerinde haklara sahiptir.

Burada temel bir noktaya yani üretim güçlerinin doğası ile toplumsal üretim ilişkilerinin doğası arasındaki ilişkiye varıyoruz. Kaynakların müşterek -ama münhasır olmayan- mülkiyeti sisteminin altında yalnızca bireyin gruplar haricinde kendini yeniden üretmediğini değil ayrıca

grupların da tek başlarına kaldıklarında kendilerini yeniden üretemediklerini ve bunu mümkün kılmak üzere diğer gruplara ihtiyaç duyduklarını görürüz. Burası, üretici güçlerin, üretim ilişkilerinin toplumsal biçimleri ile iç içe geçtiği yerdir. Bu noktaya daha sonra geri döneceğiz fakat *hısımlık ilişkilerinin üretim ilişkileri olarak işlev gördükleri* ve bunu epey içsel biçimde yaptıkları sonucundan kaçmak daha şimdiden zordur. Altyapı ve üstyapı arasındaki ayırım kurumlar arasında bir ayırım değil, *tekil bir kurumda farklı işlevler arasındaki bir ayırımdır*.

İkinci örneğim, -Frankfort (1948), Oppenheim (1964), Adams (1966) ve diğerlerinin çalışmalarına dayanan- Antik Sümer örgütlenmesiyle ilgilidir. Görünüşe göre, Mezopotamya kent-devletlerinde ülke, köken itibarıyla bir tanrıya, tapınağı kentin orta yerinde duran tanrıya ait kabul edilirdi. Ekonomi, kentte ve etrafındaki kırsal alanlarda bulunan toplulukların, ülkenin sahibi olan tanrının rahiplerinin otoritesine tabi olduğu ve yine bu toplulukların emekleri ile ürünlerinin bir kısmını bu rahiplere borçlu olduğu muazzam bir merkezî sistem olarak işlerdi. Burada, üretim ilişkileri olarak içsel biçimde işlev görenin dinî ilişkiler olduğu gözlemlenecektir. Öte yandan, Yunan kent-devleti örneği, bir *polise* -doğum yoluyla- üyeliğin hür yurttaş kent toprağı üzerinde hem özel hem de kamusal haklar verdiğini gösterirdi. Burada, sözcüğün Yunanca anlamıyla politika içsel biçimde bir üretim ilişkisi olarak işlev görmüştür.

Bu analizden herhangi bir genel sonuç çıkarmadan önce, Marksistler arasında bir hayli kafa karışıklığına neden olan önemli bir noktaya geri dönmek isterim: emek süreci ile üretim süreci arasındaki ayırım. Bazı antropologlar, mesela Terray (1969) ve Rey (1971, 1973), belli bir [tikel] toplum tasvirinde -bu durumda Meillassoux'nun (1964) Fildişi Sahili Guroları arasında bulunan avcılık, tarım ve zanaatın farklı biçimleri hakkındaki tasvirinde- keşfettikleri emek sürecinin farklı biçimlerine “üretim tarzı” adını vermişlerdir. Bundan dolayı avcılık, çiftçilik, çobanlık vb. üretim tarzlarımız vardır. Oysa bu, *iş bölümü biçimlerini üretim tarzları* ile karıştırmak olur. Aynı üretim ilişkileri içinde, örneğin hayvancılık ve küçük ölçekli yerli el sanatlarıyla birleşen çiftçilik pratiğı, bulunması gereken iç bağlantılarıyla muhtelif farklı üretim tarzlarının varlığını göstermez. İşte bu noktada kimisi, “ekonomik ve toplumsal formasyon” mefhumuna başvurur. Aslında bir üretim tarzını temel olarak tanımlayan; kaynaklara, üretim araçlarına ve ürünün kendine ait temellükünün farklı biçimleridir. Bu yüzden emek süreci ve kooperasyonun [iş birliğinin] tek bir mülkiyet biçimi temelinde birleşen muhtelif farklı biçimleri olabilir. Şu anda mevcut muazzam antropolojik ve tarihsel materyal yığınının titizce

gözden geçirilmesinin ne kadar kıymetli olacağını hayal edebilirsiniz. Fakat ayrıca üretim gücü gibi soyut nosyonlar hakkında söylenmesi gereken her şeyin henüz söylenmiş olmadığını ve bu nosyonlar içinde dahi teorik analizle açılmayı bekleyen keşfedilmemiş muazzam bölgeler kaldığını fark edebilirsiniz.

Her hâlükârda şimdiden genel bir sonuç çıkarabiliriz. Bu, altyapı ve üstyapı arasındaki ayrımın kurumlar veya kerteler arasında değil, işlevler arasındaki bir ayrım olduğudur. *Ancak belirli toplumlarda ve bilhassa kapitalist toplumda işlevler arasındaki bu ayrım, kurumlar arasındaki bir ayrımla örtüşür.* Bana kalırsa, Marx'ın eserinin yol açtığı “epistemolojik kopuş”un gerçek nedeni budur; bu kopuşun birincil nedenleri Marx'ın düşüncesinin kendisinde değil ekonomiyi, politikayı, dini, hısnımlığı, sanatı vb. pek çok farklı kuruma diğerlerinden çok daha fazla ayıran kapitalist üretim tarzının doğasında aranmalıdır.

Bu bir kez kavrandığında muazzam yeni bir inceleme sahası yani tarihte üretim ilişkilerinin *locusunda* değişimlere -ve dolayısıyla biçimlerinde değişikliklere- yol açan neden ve koşullara ilişkin araştırma [sahası] açılmış olur. Yine de bu incelemeyi gerçekleştirmek için öncelikle toplumun ekonomisinin *locusunu* ve biçimini şüpheli soyut bir teoriden çıkarsama girişimlerinden kaçınmak gerekir. Bir Marksist açısından –başkası açısından olduğu gibi- aslanan gidip meseleye bizzat yakından bakmaktır. Bu demek değildir ki Marksizm bir çeşit ampirizmdir; fakat tüm teorik yaklaşımlar arasında, kuşkusuz, kendisini deneyimlerin somut çeşitliliğine tüm ayrıntılarıyla sunmaya mükellef olanıdır.

Marksistler bu konuda tamamen savunmasız değildir; nihayetinde Marx, üretim güçlerinin doğası ile üretim ilişkilerinin doğası arasında “tekabüliyet” olabileceğini öne sürmüştür. Burada doğa; *locus*, biçim ve etki anlamına gelir. Fakat bu hipotezi ele almayı muhtelif nedenlerle desiseli bulduğum gerçeğini saklayamam. “Tekabüliyet” terimi muğlaktır. Bir nedensellik ilişkisine mi yoksa uyum ilişkisine mi atıfta bulunur? Üstelik üretim güçlerinin ve onların evriminin güvenilir analizlerinden yoksunuz. Ancak bu çeşit bir inceleme, spesifik üretici güçlerin, neyi *engellediklerini* görmekte zorluk çekmesek de neyi dayattıklarını görmek şöyle dursun neye *izin verdiklerini* tam olarak görmenin imkânsız olduğunu söylemekten başka bir şey yapamadığımız şu güncel çıkmazı aşmamıza imkân tanıyabilir. Üretim güçlerinden toplumsal biçimleri çıkarsayabilmemiz söz konusu değilken yine de onların olasılıklar silsilesinin sınırlarını ve bu olasılıklardan birinin gerçekte seçildiği mekanizmaları saptamaya çalışmak durumundayız. Bu problemlere, ikinci bölümün sonunda, Marksistlerin

herhangi bir toplumda üstyapı olarak gördükleri şeyin egemenliğinin temelleri hakkında Marksistler ile Marksist olmayanlar arasındaki (ve Marksistlerin kendi aralarındaki) ihtilafı tartışmaya giriştiğimde geri döneceğim: belirli ilkel toplumlarda hısımlık, Firavunlar Mısırı'nda [Antik Mısır'da] politiko-dinî alan vb. Hatta bu ihtilafı burada altyapı nosyonuna dair şimdiden söylenmiş olanlar üzerinden tartışacağım. Marksistler, son tahlilde belirleyici olanın altyapı olduğu hipotezini, belirli tarihsel toplumlarda üstyapının egemen pozisyonu işgal ettiği gerçeğiyle nasıl bağdaştırabilirler?

EKONOMİK BELİRLENİM VE ÜSTYAPISAL EGEMENLİK

Uzmanlık alanlarına giren olguların Marksizmi çürüttüğünü ileri süren antropologlar ve tarihçilerle pek de seyrek olmayan biçimde karşılaşabilirsiniz. Radcliffe-Brown'a göre (1930-31), Avustralya Aborjinleri arasında hısımlığın egemen faktör olduğunu kanıtlamak bu çürütmeyi sağlamak için yeterliydi. Dumont da (1966) bu çürütmeyi Hindistan'daki apaçık din egemenliğiyle ve kast sisteminin arı ile arı olmayan arasında bir ideolojik muhalefet biçimi alması olgusuyla desteklenmiş görür. Tarihçi Will'e göre (1972), Antik Yunanistan'da politikanın egemenliği, ekonominin belirleyici rol oynamadığını ve bir sisteme dahi dönüşmediğini açıkça gözler önüne serer. Bundan ne anlam çıkarmalıyız?

Bu örnekleri üretim ilişkileri tanımlamamız ışığında gözden geçirdiğimizde her bir örnekte, egemen "üstyapı"nın eş zamanlı biçimde bir üretim ilişkisi olarak işlev gördüğünü anlarız. Yukarıda değinilen üç toplumun her birinde -tüm toplumlarda olduğu gibi- soy ve evlilik, hısımlık üzerinden düzenlenir; lakin hısımlık yalnızca bir örnekte, Avustralya Aborjinlerinde, egemendir. Her üçünde de insanın doğaüstüyle ilişkileri din üzerinden düzenlenir; fakat yalnızca birinde, Hindu toplumunda, din baskın çıkar. Böylece, toplumsal olarak sırasıyla, evlilik ve soy düzenlemesi yoluyla yaşamın kendisinin yeniden üretimini ve yanı sıra evrenin yeniden üretimini kontrol ettiğine inanılan gözle görülür olmayan güçlerle ilişkileri düzenleyecek olan hısımlık ve dinin *sarih* işlevlerinin, bu "üstyapılar"dan birinin ya da diğerinin, gerçekte egemen olduğu bir pozisyonu elde etmesine imkân tanımak üzere *kendi başlarına yeterli olmadıkları* hipotezini ortaya atabiliriz. Bu yüzden alternatif bir çalışma hipotezi ortaya koymak isterim:

Bir toplumsal faaliyetin -ve onunla birlikte onun tekabül ve tertip ettiği fikirlerle kurumların- toplumun işleyişi ile evriminde ve dolayısıyla onu oluşturan gruplar ile bireylerin düşüncesinde ve eyleminde egemen bir rol

oynaması için, bu faaliyetin muhtelif işlevleri yerine getirmesi *yeterli değildir*; mutlaka kendi görünüşteki amacına ve sarih işlevlerine ilaveten *doğrudan ve içsel biçimde bir üretim ilişkisi olarak* işlev görmesi gerekir.

Bu hipotez, üretim ilişkileri olarak işlev görmeye uygun toplumsal ilişkilerin doğası hakkında hiçbir varsayımda bulunmaz. Bu sadece toplumların işleyişi ve evriminde çeşitli toplumsal faaliyet biçimlerinin *görelî ağırlığının ve eşit olmayan* önemine ilişkin bir şeyi varsayar; bu görelî ağırlığın, toplumsal ilişkilerin ne *yaptığı* veya daha ziyade insanlara ne yaptırdığına nazaran onların ne *olduğuna* (hısmınlık, din vb.) daha az bağlı olduğunu varsayar. Toplumsal ilişkilerin üretim ilişkileri olarak işlev gördüklerinde egemenlik kurduklarını doğrulamayı başarabilirsek o zaman Marx'ın, altyapının son tahlilde belirleyici rolü hakkındaki hipotezine geri dönmüş olmamız gerekirdi. Bu hipotez, bir toplumun *öylece* var olabilmesi ve yeniden üretmeyi sürdürebilmesi için toplumsal ilişkilerin yükleneyeceği *işlevler hiyerarşisinin* evrensel varlığı anlamında yorumlanmalıdır; fakat bu hipotez verili bir toplumda üretim ilişkilerinin doğası ve biçimi hakkında hemen bir yargıya varmamıza izin vermez. Böylece üstyapının egemenliğine işaret ederek Marksizmi çürütmeye girişmek imkânsız hâle gelir.

Bu görüş Althusser, Balibar (1965) gibi Marksistlerle antropoloji ve tarihteki takipçilerinin son tahlilde ekonominin nedenselliğini tasavvur etme biçimiyle tezattır. Onlar ekonomiyi farklı kerteler [düzeyler] arasından birinin, egemen pozisyonu işgal etmek üzere *seçilmesi* ve sonra da bu pozisyona *yerleştirilmesi* olarak görür. Bu çift yönlü eylemin, altyapının nedensel mekanizmasını oluşturduğu kabul edilir. Ne yazık ki bu görüş *tekil* bir kurumun -örneğin hısmınlığın- hangi şekilde hem bir üretim ilişkisi olarak *hem de* bir üstyapı olarak davranabildiğini açıklamakta yetersiz kalır. Bu sorunun cevabı her ne olursa olsun, hısmınlığın (veya dinin) nasıl olup da bir üretim ilişkisi olarak işlev görmeye ve dolayısıyla egemenlik kurmaya başladığını açıklamaya çalışmak durumundayız. Hısmınlıkla ilgili olarak, ilkel toplumlarda *canlı* iş [emek] gücünün iş aletleri, yerel kaynaklar vb. biçiminde birikmiş emekten daha değerli sayıldığını hayal edebiliriz. Biliriz ki tüm toplumlarda yaşamın yeniden üretimi hısmınlığın farklı biçimlerince yönetilir. Öyleyse hısmınlık ilişkilerinin üretim ilişkileri olarak işlev görmesinin ve dolayısıyla hısmınlığın egemenliğinin temel nedenlerini, üretici güçlerin verili bir durumunda, diğer bir deyişle, “canlı” (mevcut) emek ve “ölü” (geçmiş) emek arasındaki bir *ilişkide* aramamız gerekebilecektir.

Belki de, yukarıda anılanlara dayalı olarak, ideolojik ve ideolojik olmayan alanlar arasındaki ayrım sorununa şimdi bir göz atabiliriz.

GERÇEKLIKTEKİ *IDÉEL* VE İDEOLOJİK ALAN PROBLEMİ

Yukarıda anılanlar herhangi bir toplumun ihtiva ettiği ideolojik olan ve olmayan tüm farklı *idéel* gerçeklikler arasındaki farklılaşma problemine yeni bir yaklaşım önerir mi? Görünüşe göre, genel itibarıyla Marksist kabul edilen ideolojilere bakışı ve onların egemenliğini değiştirmek üzere hiçbir şey yapmamışız. Nitekim yukarıda ileri sürülen fikir -yani toplumda egemen toplumsal ilişkilerin (hangisi olduklarına bakılmaksızın) üretim ilişkileri olarak işlev görmesi- temelinde bu egemen toplumsal ilişkileri temsil eden ve meşrulaştıran fikirlerin âdeta kendiliğinden egemen rol oynaması gerektiğini öne sürebiliriz. Veya toplumsal ilişkileri oldukları gibi yani üretim ilişkilerinde (ilişkiler olarak işlev gören) farklı pozisyonları işgal eden ayrı toplumsal gruplar arasındaki -ister sınıfsız toplumlarda erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğinin ilişkileri olsun ister bir kast veya sınıfın diğerleri üzerindeki egemenliğinin ilişkileri olsun- somut ilişkiler olarak ele alırsak bir cinsiyet, kast veya sınıfın bu egemenliğini meşrulaştıran fikirlerin, söz konusu toplumda neredeyse veya âdeta kendiliğinden egemen fikirler olacağını tahmin edebiliriz. Benzeri şekilde, farklı tür üretim ilişkileri ve toplumsal ilişkilerde bulunan *spesifik çelişkilerin* gelişiminin, egemen olan ile egemen olunan arasındaki ilişkilerde ve iktidar ilişkileri ile ideolojik ilişkilerde değişikliklere yol açacağını öngörebiliriz; bunun, egemen olunan kişinin kendisine egemen olan gerçekliğe ilişkin bilincinin dönüşümüne sebebiyet vereceğini de aynı şekilde öngörebiliriz.

Bu alışlagelmiş Marksist önermeleri hesaba kattığımız an, zorluklar başlar. Öncelikle, bunlar, bir fikri “ideolojik” bir temsile dönüştürenin ne olduğu konusunda net bir kriterden yoksundur. Görünen odur ki ideolojik demek, ihtiva ettiği egemenlik ve baskı ilişkileri ile birlikte var olan toplumsal düzeni *meşrulaştıran* herhangi bir fikir demektir. Hatta fikrin muhtevasının, doğru ya da yanlış veya daha fazla ya da daha az doğru olması olgusunun önemsiz olduğu ve herhangi bir fikrin, egemen bir toplumsal grubun hizmetine girdiği ve bu egemenliği doğal bir fenomen olarak sunduğu anda ideolojik hâle gelebileceği söylenecek kadar ileri gidilebilir. Bununla birlikte, aynı zamanda, bir fikir *tek* olası, değişmez, toplumsal düzen olarak *bir* toplumsal düzeni sunduğu anda kesinlikle kendiliğinden kısmen *yanlış* hâle mi gelir? Tarihî bir yalan böylece teorik bir hataya dönüşür.

Dahası, egemen sınıfların hizmetindeki egemen fikirlerin varlığını varsaydığımızda böylelikle egemen olunan sınıflar yönünden egemen olunan fikirlerin varlığını kendiliğinden varsaymak zorunda mı kalırız? Fakat öyleyse egemen fikirler tam da egemen olunan sınıfların kendilerince geniş çapta *paylaşıldıkları* için egemen değil midir? Tabii ki deneyimler, herhangi bir toplumsal sistemde egemen olunan grup üyelerinin, egemen grubun fikirlerine muhalif fikirler taşıdığını ve kendilerinin onlara muhalif olduğunu gösterir. Öyleyse, yukarıda anılan kanıtla atıfla, bu egemen olunan insanların fikirlerinin “karşı” fikirler, bir tür karşıt-ideoloji ve dolayısıyla farklı bir ideoloji diye tabir edilebileceği sonucuna mı varmalıyız? Yoksa var olan düzeni meşrulaştırmadığı ve sahteliğinde payı olmadığı için ideoloji diye adlandırılmayacağını mı söylemeliyiz? Fakat tüm meşrulaştırıcı fikirler aldatici mıdır? Öyle ise kime göre aldatici? Onları paylaşanlar -egemen olan ve egemen olunanlar- yönünden öyle değildir. Demek ki bu toplumsal düzeni reddeden ve onu değiştirmek isteyen kimseler yönünden ya da biz dışarıdaki gözlemciler yönünden öyle olmalıdır. Görüldüğü üzere, o hâlde, bir fikri ne tek bir kriter üzerinden -doğruluk veya yanlışlık, meşrulaştırma veya meşrulaştırmama- ne de ikisinin kombinasyonu üzerinden ideolojik olarak tanımlamak mümkündür. Muhakeme her durumda bozulur. Aslında ideolojik alanın bu biçimsel veya işlevsel tanımları ikileminden kurtulacaksa egemenlik ve baskı iktidarının bileşenlerinin teorisini, şiddet ve rıza arasındaki ilişkilerin teorisini geliştirmek zorunda kalacağız.

Ancak fikirleri, kendileri zihnin dışında, ondan bağımsız ve ona *a priori* doğmuş kabul edilen toplumsal ilişkilerin sadece zihindeki pasif bir yansıması olarak dikkate almaya devam edersek böyle bir teoriyi geliştiremeyiz. Bu, bizi temel bir probleme -toplumsal olgular ile tarihin yorumlanmasında ve yanı sıra pratikte stratejik bir dönüm noktasına- götürür. Nitekim kendimizi bir yol ayrımında, *materyalist* olmanın çeşitli yollarının ayrıldığı bir noktada buluruz. Burada, etrafımızı saran maddi doğa ile her maddi ilişkide bulunan *idéel* elemente ilişkin daha önceki analizimize geri döneceğiz. Gördüğümüz gibi, her maddi üretici güç tam başından beri bu üretici gücün zihindeki pasif, *a posteriori* bir temsili olmayan bilakis en başından ortaya çıkışının aktif bir ögesi, içsel bir koşulu olan kompleks bir *idéel* elementi ihtiva eder. Hatta bu analizin tüm toplumsal ilişkileri kapsayabileceğini kanıtlamakta hiç zorluk çekmemeliyiz. Örneğin soy, evlilik ve ikamet kuralları ve terimleri ile hısımlık ve hısımlık dışı nosyonları tanımlanmadan hısımlık ilişkilerinin ortaya çıkması ve nesiller boyu yeniden üretilmesi imkânsızdır; bu kurallar, terimler ve nosyonlar

hısımlık ilişkilerinin *a posteriori* yansımaları değil, ta başından var olması zorunlu integral bileşenidir. Hısımlık ilişkilerinin bu farklı *idéel* bileşenlere indirgenemeyeceği fakat onlarsız da var olamayacağı aşikârdır. Ve bunu genelleleyebiliriz ve tüm toplumsal ilişkilerin eş zamanlı olarak hem düşüncenin içinde hem de dışında meydana geldiği ve var olduğu -tüm toplumsal ilişkilerin, başından beri onun *a posteriori* bir yansıması olmayan bilakis ortaya çıkışının bir koşulu ve nihayetinde zaruri bileşeni olan *idéel* bir elementi ihtiva ettiği- fikrini ileri sürebiliriz. *Idéal* element yalnızca bilincin muhtevası biçiminde değil ayrıca toplumsal ilişkilerin, onları anlamlandırma ilişkileri hâline getiren ve onların anlamını veya anlamlarını açığa çıkaran tüm yönleri biçiminde var olur.

Marksizmin belli bir türü, düşüncenin gerçekliği pasif olarak “yansıtmadığı” hatta aksine onu aktif olarak yorumladığı gerçeğini çok sık ihmal etmiştir. Fakat en ciddi nokta bu değildir; zira insanlar düşüncenin yalnızca gerçekliği yorumlamakla kalmayıp her çeşit toplumsal *pratiği* bilfiil bu gerçeklik temelinde *organize ettiğini* böylelikle yeni toplumsal gerçekliklerin üretimine katkıda bulunduğunu da unutmaya meyletmiştir. Bilimsel ve politik pratikte materyalist olmanın muhtelif farklı yolları arasındaki tüm farkı yaratan da budur. İnsanın doğayla ilişkisini tarihle ilişkisiyle karıştırmaya başlarsak farklılıklar daha da belirgin hâl alır; doğa var olduğu sürece insandan ve düşüncesinden bağımsız olarak ve -evcilleştirilmemiş kısmı söz konusu ise- insanın müdahalesi olmadan daima var olduğu ve daima var olmaya devam edeceği içindir ki toplumsal ilişki ancak hem insan düşüncesinin dışında hem de içinde ikili bir yaşam sürdürebilir. Bu yüzden toplumsal ilişkiler eş zamanlı olarak birer maddi ve *idéel* gerçekliktir.

Sonuç olarak, bu analizi sınıf ve devletin kökenleri konusundaki problemlere uygulamaya girişeceğim. Bu vesileyle Bonte’un (1975) Nijer Kel Gress Tuaregleri bakımından gösterdiği gibi, sınıflı toplumların, bir devletleri olmaksızın -egemen sınıfın gücünü kullanabileceği ayrı, merkezî bir kuruma ihtiyaç duymaksızın- da var olabileceğini okura hatırlatmak isterim.

ŞİDDET VE RIZA: SINIFLARIN VE DEVLETİN KÖKENLERİ ALTINDA YATAN PARADOKSLAR

Egemen iktidar, gücünü kombinasyonundan aldığı iki ayrılmaz elementten ibarettir: şiddet ve rıza. Belli bir okur kitlesini sarsmak pahasına, iktidarın bu iki bileşeni arasında daha güçlü olanının, egemenlerin şiddeti değil, egemen olunanların onların egemenliğine rızası olduğunu söyleyecek

kadar ileri giderdim. Baskı altında elde edilen rıza, pasif kabul, gönülsüz bağlılık ve müşterek inanç arasındaki farkların tamamıyla ayırdındayım. Herhangi bir toplumda, sınıfsız olanında dahi, tüm bireylerin ve grupların toplumsal düzeni kabul konusunda aynı [eşit] derecede rıza göstermediğinin farkındayım. Rızaları aktif verilirken dahi daima çekincesiz veya çelişkisiz değildir. Bunun nedeni, en eşitlikçi sınıfsız olanları da dâhil tüm toplumların, sürekli çatışan ve uzlaşan ortak ve hususi menfaatlerin bir karışımını ihtiva etmeleri olgusunda, düşünce âleminin ötesinde yatar. Bu olmadan asla bir tarihimiz olmazdı. Bir toplumun evriminde –ve üyelerinin bireysel veya kolektif akıbeti bakımından- egemen olunan kişi veya grupların kendi sistemlerinin meşruiyetine derinden ikna [inanmış], yarı-ikna [inanmış] veya itaatkârca ikna [inanmış] ya da bu sisteme gizil biçimde muhalif veya alenen hasım olup olmadığı muazzam önemi haiz olmasına rağmen gerçek şudur ki tüm bunlar toplumların muhafazası ve dönüştürülmesinde majör bir tarihsel gücün yani fikirlerin, ideolojilerin gücünün spesifik konfigürasyonlarıdır ve bu güç sadece fikirlerin muhtevassından değil *paylaşıldıkları* gerçeğinden de doğar.

Bu, ortaya teorik bir problem çıkarır: Egemen olunan gruplar var olan toplumsal düzeni yalnızca egemen grubun gözünde değil, kendi gözlerinde de meşrulaştıran dünya yorumlarını hangi koşullar altında paylaşmaya başlarlar? Bazı filozoflar ve antropologlar, mesela Deleuze ve Guattari (1972) *L'Anti-OEdipe*'te ve Clastres ile Lefort (1977) *La Boétie'nin Discours sur la servitude volontaire*'ını analizlerinde, sınıfların ve devletin (bunlar hiçbir şekilde aynı şey değilse de) kimi insanların kınanabilir hizmet edilme isteği ile geri kalanının kınanabilir köleleştirilme isteğinden doğduğunu tartışırken -keyfi biçimde seçilmekle birlikte dikkatlice yeniden yorumlanmış- belirli birtakım yabancı kabilelere atıfta bulunurlar. Bu görüş temelinde Devletin, Despotun ve hepsinden önce de ilkel toplumların içsel evrim sürecinde Tek olanın ortaya çıkışı anlaşılabilir kalır. Her ne kadar, bir an için bireylerin ve toplumların yaşamlarında yer alan arzu gücünü, hisleri veya duygusal güçleri inkâr etmek istemesem de bana kalırsa sınıflar arzusunun *avatarı* olamazlar. Aslında Deleuze ve Guattari, Lefort ve Clastres ve diğerlerinin görüşleriyle yani sınıfların ancak sınıfsız toplumlarda *meşru yollarla* gelişebileceği ya da en azından dönüşüm sürecinin yavaş olması gerektiği ile oluşumlarında meşruiyetin şiddet, yağma, ihanet vb. gibi faktörlerden çok daha ağır basmış olması gerektiğine taban tabana zıt bir paradoksla uğraştığımızı gitgide daha fazla ikna oluyorum.

Örneğin, Uganda'da 5000 kişilik bir çiftçi kabilesi olan So'lar (Laughlin ve Laughlin 1972) arasında politik ve dinî iktidar, farklı babayanlı klanları

temsil eden yaklaşık 50 yaşlı adamın elinde toplanmıştı. Bu yaşlılar Kenisan adında bir kabul töreni toplumsal örgütlenmesine [inisiye edici toplumsal örgütlenmeye] aitti. Atalarla ve onlar aracılığıyla da yağmur, sağlık ve refahın efendisi Tanrı ile iletişim kurmaya tek başlarına iktidar sahibiydiler. Faaliyetlerini incelediğimizde, kendilerini yağmuru yağdırmak, *sorghumu* kutsamak, hastalıkları kovmak, sınırlarda düşmanları durdurmak için gereken tüm ritüellere – sözün özü barış, adalet ve refahı muhafaza etmek için gereken her şeye- dâhil buluruz. Polis kuvveti yoktur fakat her bir kabul töreninden geçmiş olmayan [inisiye edilmiş olmayan], atalarla kendi başına iletişim kurup yaşlıların tekeli kırılmaya çalışıldığında daimî delirme ve kendi dışkısını yeme tehdidi altında yaşamıştır. Görüldüğü üzere, burada, *rıza daima şiddet tehdidi ile desteklenir*, ikincisi ufukta göze batmadan belirse de. Fakat münferiden çıplak şiddete ve teröre dayanan kadar toplumun her bir ferdinin total rızasına dayanan kalıcı bir egemenlik ve baskı iktidarını hayal etmeye çabalamak da aynı derecede boşuna olurdu. Bunlar tarihin evriminde hayli kısa ömürlü ve geçici uç örnekleri oluşturacaktır. Fetih üzerine kurulu toplumlar dahi, mesela Yatenga Mossileri, Izard'ın (1975) hayranlık uyandıran şekilde tasvir ettiği gibi, bir süre sonra, egemenliklerine egemen olunanların en azından bir miktar rızasını talep eden kurumsal örüntüyü benimsemeyi bırakırlar. Bunu ünlü *ringu* yolculuğuyla yeni kralın tahta çıkma ritüelinde görebiliriz: Egemen grup tarafından seçilen yeni kral, egemen olunanların köylerini ziyaret etmek ve onlar tarafından kral olarak tanınmak üzere paçavralar içinde yola koyulur. Yolculuğunun sonunda başkentine yeniden girer fakat bu kez kral olarak, görev süslerini kuşanmış ve beyaz ata binmektedir.

Şimdi şu hipotezi formüle etmek isterim: Önceden sınıfsız toplumlarda egemenlik ve sömürü ilişkilerinin meydana gelmesi ve kendilerini kalıcı olarak yeniden üretmesi için bu gibi ilişkilerin kendilerini *bir mübadele olarak* ve bir *hizmetler* mübadelesi olarak sunmuş olması gerekirdi. Ancak bu şekilde kendilerini kabul ettirebilir ve ancak bu şekilde egemen olunanların -pasif veya aktif- rızasını elde edebilirlerdi. Dahası, toplumsal statünün içsel farklılaşmasına ve toplumun zümre, kast veya sınıflara bölünmesine dayalı yeni hiyerarşilerin az ya da çok tedrici oluşumuna sebebiyet veren faktörler arasında, egemen bireyler veya grup tarafından temin edilen hizmetlerin, ilkin evrenin ve yaşamın yeniden üretimini (bu toplumların düşüncesinde) kontrol eden gözle görülür olmayan gerçeklikler ile güçleri içermiş olması gerektiği ve bu gerçeğin hayati bir rol oynamış olması gerektiği hipotezini kurmaya eğilimliyim.

Düşünüş tarzıma göre, evrenin ve yaşamın yeniden üretiminin (bize göre imgesel) araçlarının tekeli, gözle görülür maddi üretim araçlarının tekeli, diğer bir deyişle, görece basitliği nazara alındığında herkesin yeniden üretmek [çoğaltmak] üzere üretebildiği ve üretmek zorunda kaldığı araçların tekeli, önce gelmiş olmalıdır. Mübadele edilen hizmetler arasında beliren dengede, egemen grup tarafından temin edilenler dünyanın gözle görülür olmayan kısmına dokunduğu ölçüde çok daha temel görünmesine rağmen egemen olunan gruplar tarafından ifa edilen görevler ne kadar maddi ve gözle görülür idiyeler hizmetleri o denli değersiz sayılmıştır. Sınıfların oluşumunun, egemenlerden ziyade egemen olunanlara daha avantajlı görünen *eşit olmayan* bir mübadele biçimini almış olabileceğini dahi öne sürebiliriz ve belki de yabancılaşmanın uç bir örneği olarak adlandırdığımız budur. Ancak egemenler her hâlükârda egemen olunanların yaşamlarının kendilerine bağlı olduğunun “delil”ini göstermekle mükellef idiler. Örneğin, Afrika’daki bazı krallar, yaşlandıklarında veya hastalandıklarında vaziyetlerinin krallıklarını kötü hasat, salgın veya bir diğer katastrof tehdidi altına sokmasından korkulduğu için idam edilmiştir.

Hatta bu dönüşümlerin, çok kesin şartlar altında yani avcı-toplayıcı popülasyonların geç yerleşikleşmesi ve sonrasında da tarım ve hayvancılığın gelişimiyle ortaya çıktığını öne sürmeye hazırım. İkinci safha boyunca yeni bir bağımlılık çeşidi gelişmiştir: Burada artık vahşi doğada var olan yabani insanla değil, tedricen evcilleştirilmiş bir doğa ve görevi bu evcilleştirilmiş doğayı yeniden üretmek olan “uygar” insanla karşı karşıyayız. Belki de bu bağlamda dinî alan, istikrarlı toplumsal hiyerarşiler, aristokrasiler kurulmasına yol açacak şekilde ve böylece sıradan insanlardan tamamlayıcı iş gücü çıkarmanın koşullarını yaratarak gelişmiştir. Firth’ün (1965) Tikopia incelemesi dikkate değer önemli bir örneği ihtiva eder: Kendisi aristokrasinin, tanrılarla ve atalarla iletişim kurma tekeline sahip olduğunu; fakat -maddi ödüller ve üretim süreci içindeki yeri söz konusu olduğunda- yalnızca minör avantajlardan yararlandığını gözler önüne serer.

Sonuç olarak, nihai bir probleme dikkat çekmek isterim: Hiyerarşilenmiş pre-kapitalist antik ya da egzotik toplumlara atıfta bulunurken gerçekten sınıf ve devlet gibi sözcükleri kullanmalı mıyız?

Her şeyden önce, Marksistlerin, Marx’ın *Alman İdeolojisi*’ni yeniden çok dikkatlice okuması gerektiğini belirtmeliyim; çünkü zümre ya da tabaka (“Üçüncü Tabaka” ifadesinde olduğu gibi) ve -*münhasıran* üretim araçlarıyla ilişkisindeki yeri itibarıyla tanımlanmış toplumsal bir grup olan sınıfı birbirinden ayırt etmek için en büyük zahmeti [Marx] çeker. Böylesi bir tanımlama ise örneğin egzotik aristokrat toplumlarda statü ya da rütbe

[derece] hiyerarşileri bakımından veya Antik Roma ya da Yunan kentinde hüküm süren zümreler bakımından geçerli değildir. Kapitalizm, toplumsal ilişkileri, bireyin statüsünün en başta ekonomik kriterlerle tanımlandığı noktaya değin basitleştirmiştir. Öyleyse Marx, Antik Çağ'da veya Orta Çağ'da zümre [tabaka] olarak bildiği şeyler için sınıf terimini kullandığında neyi kastetmiştir? Elbette zümrelerin ardına saklanan sınıfların -yalnızca Marksistlerin bulabileceği ve tarihin aktörleri olan Yunanlar ile Romalıların kendileri adına asla göremeyecekleri sınıfların- avına çıkmamız gerekmez. Marx'ın gerçekten söylediği, bu toplumsal farklılıkları, bunların nedenlerini maddi faktörlerde ve üretim ilişkilerinde arayarak ve insanların insanlar tarafından sömürülmesi ilişkilerinin baskıcı karakterini su yüzüne çıkararak yorumlamamız gerektiğiydi.

Şimdi, bunun, analizimin ilk iki bölümü ile bağlantısı nasıl kurulur? Diğer bir ifadeyle, bunun, üretim ilişkileri tanımlamam ve üstyapıların egemenliği açıklamam ile ilintisi nasıl kurulur? Atina örneğinde, kentteki politik ilişkilerin, üretim ilişkileri olarak işlev gördüğü ve toplumun fertlerinin (hem hür insanların hem de kölelerin) düşüncesine ve eylemine egemen olduğu gerçeğinin hür insanlar ile köleler arasındaki çelişkilerin *politik* arenada *doğrudan* boy göstermesini engellediğini fark ederiz. Üretim ilişkilerinin *locusu* ile biçiminin ve bunların politikayla olan sıkı bağlarının, kölelerin kendi durumlarının politik bilincini kazanmalarını ve böylece köleliklerine ve baskı altında tutulmalarına bir son vermek üzere *doğrudan* politik mücadelelerini yürütmelerini düşünülemez ve imkânsız kıldığını söyleyebiliriz. Buna rağmen köle sistemi uzun vadede kendini zayıflatıp yavaşça durgunlaştıracak içsel blokajları azar azar da olsa yığmıştır. Fakat bu köle ilişkilerinin yerini nihayetinde diğer egemenlik biçimlerine terk etmesi, bundan ve bilhassa barbar istilalarından hayli fazlasını gerektirmiştir. Böylece düşünülebilir ve yapılabilir olanlar, düşüncenin ötesine geçerler; fakat bunlar verili bir toplumda var olan üretim ilişkilerinin ve üretici güçlerin doğasından kaçamazlar. Belki de “tarihsel zorunluluk” ile kastedilen budur⁴.

⁴ Düşünülebilir ve yapılabilir olanlar konusunda önemli bir noktayı açıklığa kavuşturmak isterim. Örneğin, hısımlığın verili bir toplumda egemen olması olgusu, her problemin veya olayın bir hısımlık problemi biçimini alacağı anlamını taşır; politikanın egemen olduğu yerde her problem kaçınılmaz olarak düşünülebilir hâle gelmek üzere “politik” biçim takınacaktır. Böylece üretim ilişkilerinin *locusuna* ve biçimine bağlı olarak, tarihin aktörleri her fırsatta kendi varlık koşulları hakkında *spesifik bir yanılsama biçimi* geliştirir. Her üretim tarzı böylece toplumsal ilişkilerin muhtevası ve temelleri konusunda –bir toplumun fertlerinin *kendiliğinden* bilincinde- spesifik bir perdeleme, okültasyon tarzını *YÜHFD Cilt: XX Sayı:2 (2023)*

Atf Yapılan Kaynaklar

- ADAMS, R. McC. 1966. The evolution of urban society. London: Weidenfeld and Nicolson.
- ALTHUSSER, L., E. BALIBAR, and R. ESTABLET. 1965. Lire le Capital, Vol. 2. Paris: Maspero.
- BALIBAR, E. 1965. "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique," in Lire le Capital. Edited by L. Althusser, E. Balibar, and R. Establet, vol. 2, p. 221. Paris: Maspero.
- BLOCH, M. 1977. The past and the present in the present. Man 12(2). [MB]
- BONTE, P. 1975. "L'organisation économique des Touareg Kell Gress," in Eléments d'ethnologie. Edited by R. Cresswell, pp. 166-215. Paris: A. Colin.
- CLAESSEN, HENRI J. M., and PETER SKALNÍK. Editors. 1978. The early state. The Hague: Mouton. [HJMC]
- CLASTRES, P., and C. LEFORT. 1977. "Introduction," in Discours sur la servitude volontaire, by E. de la Boétie. Paris: Payot.
- DELEUZE, G., and F. GUATTARI. 1972. L'Anti-Oedipe. Paris: Editions de Minuit.
- DUMONT, L. 1966. Homo hierarchicus. Paris: Gallimard.
- ETZIONI, AMITAI. 1964. Modern organizations. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. [ZT]
- FIRTH, RAYMOND. 1965. 2d edition. Primitive Polynesian economy. London: Routledge and Kegan.
- FRANKFORT, H. 1948. Kingship and the gods. Chicago: University of Chicago Press.
- GANS, HERBERT J. 1967. The urban villagers: Group and class in the life of Italian Americans. New York: Free Press; London: Collier Macmillan. [ZT]
- GEERTZ, CLIFFORD. 1973. The interpretation of cultures. New York: Basic Books. [OPS]
- GODELIER, MAURICE. 1977. Perspectives in Marxist anthropology. Cambridge: Cambridge University Press. [OPS]

kendiliğinden vücuda getirir. Teorik yaklaşımın, bir toplumun kendisi hakkındaki yanılsamalarını gerçeklik sanmanın aksine, bunları açığa çıkarmanın ve varlığını açıklamanın yollarını arar.

HARRIS, MARVIN. 1971. Culture, man, and nature. New York: Crowell. [OPS]

HAUDRICOURT, ANDRÉ. 1962. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme* 2 (1): 40-50.

HAUDRICOURT, A., and M. JEAN BRUNHES-DELAMARRE. 1955. *L'homme et la charrue*. Paris: Gallimard.

HAUDRICOURT, A., and L. HEDIN. 1943. *L'homme et les plantes cultivées*. Paris: Gallimard.

IZARD, M. 1975. "Le royaume du Yatenga," in *Eléments d'ethnologie*. Edited by R. Cresswell, pp. 207-48. Paris: A. Colin.

LAUGHLIN, CHARLES, and ELIZABETH LAUGHLIN. 1972. *Kenisan: Economic and social ramifications of the Ghost Cult among the So of north-eastern Uganda*. *Africa* 42:9-20.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1952. *Race et histoire*. Paris: UNESCO. [ZT]

MARX, KARL. 1956. *Karl Marx: Selected writings in sociology and social philosophy*. Edited and translated by T. B. Bottomore. New York: McGraw-Hill. [DDG]

---. 1958. 3d edition. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz.

MEILLASSOUX, C. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris/La Haye: Mouton.

NEEDHAM, J. 1954-76. *Science and civilization in China*. 5 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

OPPENHEIM, L. 1964. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a dead civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

ORWELL, GEORGE. 1961. *The road to Wigan Pier*. New York: Berkley. [OPS]

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1930-31. *The social organization of Australian tribes*. *Oceania* 1(1-4).

REY, P.-P. 1971. *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris: Maspero.

1973. *Les alliances de classe*. Paris: Maspero.

TERRAY, E. 1969. *Le marxisme devant les sociétés primitives*. Paris: Maspero. 1975. "Classes and class consciousness in the Abron kingdom of Gyaman," in *Marxist analysis and social anthropology*. Edited by Maurice Bloch, pp. 85-135. London: Malaby. [HJMC]

WERTHEIM, W. F. 1970. *Evolutie en revolutie*. Amsterdam: Van Gennep. [HJMC]

WHYTE, MARTIN KING. 1978. Cross-cultural codes dealing with the relative status of women. *Ethnology* 17:211-37. [OPS]

WILL, E. 1972. *Le monde grec et l'Orient*. Paris: Presses Universitaires de France.