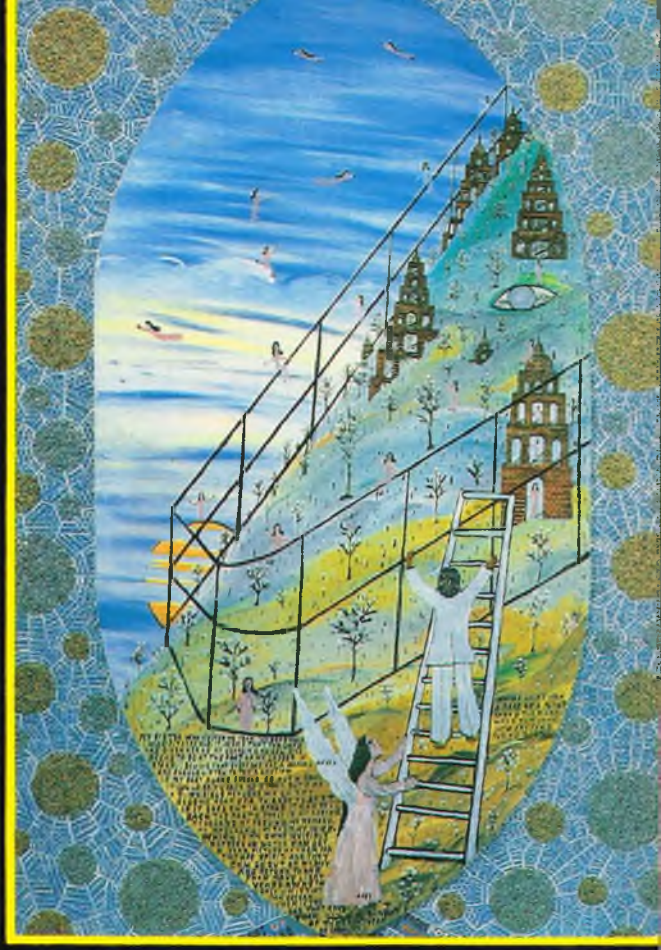
AGNES
HELLER
•
FERENCE
FEHER



POSTMODERN POLİTİK DURUM

POSTMODERN POLİTİK DURUM

AGNES HELLER - FERENCE FEHER



ÖTEKİ YAYINEVİ

ÖTEKİ BİLİM: 45/6

Kitabın Orjinal Adı : The Postmodern Political Condition
Kapak Dizaynı : Öteki Ajans
Kapak Resmi : Reverend Howard Finster
Dizgi : Ali Fuat Dizgi
Baskı : MF Ltd. Şti., Ankara, 1993

Öteki, *Açı Yayıncılığın Kuruluşudur.*

Yönetim Yeri :
G.M.K. Bulvarı 12/125 Demirtepe / Ankara
Tel : 425 08 60 **Fax:** 425 90 08

©Yayın Hakkı ONK AJANS aracılığıyla
ÖTEKİ YAYINEVİ tarafından satın alınmıştır.

ISBN 975-7782-49-1

Agnes Heller
Ference Feher

POSTMODERN POLİTİK DURUM

Türkçesi :
Şükrü Argın
Osman Akınhay

İÇİNDEKİLER

Birinci Bölüm
Postmodern Politik Durum / 7

İkinci Bölüm
Tatminsiz Bir Toplumda Tatmin Olma Üzerine - I / 26

Üçüncü Bölüm
Tatminsiz Bir Toplumda Tatmin Olma Üzerine - II / 49

Dördüncü Bölüm
Modernitede Ahlaki Durum / 69

Beşinci Bölüm
Politik İlkeler / 90

Altıncı Bölüm
Yurttaş Etiği Ve Kamusal Erdemler / 111

Yedinci Bölüm
Parya Ve Yurttaş
(Arendt'in Politik Kuramı Üzerine) / 130

Sekizinci Bölüm
Toplumsal Sorun Metafiziğine Karşı / 154

Dokuzuncu Bölüm
Toplumsal Adalet Ve İlkeleri / 173

Onuncu Bölüm
Varoluşçuluk, Yabancılaşma, Postmodernizm: Günlük Yaşam Modellerinde Değişim Araçları Olarak Kültürel Hareketler / 192

Onbirinci Bölüm
Avrupa - Bir Epilog mu? / 210

Birinci Bölüm

POSTMODERN POLİTİK DURUM

Postmodernite, ne bir tarihsel dönem, ne de iyi tanımlanmış karakteristik özellikleri olan politik ya da kültürel bir eğilimdir. Tersine postmodernite; dış çizgilerini, moderniteyle ve moderniteye havale edilmiş sorunlarla problemi olanların, moderniteyi suçlamak isteyenlerin ve gerek modernitenin başarılarının gerekse çözümsüz açmazlarının bir dökümünü çıkaranların çizdiği, modernitenin daha geniş kapsamlı zaman ve mekânı içerisindeki bir özel-kolektif zaman ve mekân olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte, postmodernitede yaşamayı seçmiş olanlar hem modernler hem de premodernler arasında yaşamaktadırlar. Çünkü postmodernitenin asıl temeli, dünyaya heterojen bir mekânlar ve zamansallıklar çoğulluğu olarak bakmakta yatar. Demek ki postmodernite kendisini yalnızca bu heterojen ötekiler karşısında, yalnızca bu çoğulluk içerisinde tanımlayabilir.

Bizim temel politik ve kültürel açmazımızın göstergesi, kendimizi postmodern olarak adlandırdığımız sürece, "post" teriminde yatan belirsizliktir. Günümüz düşüncesi, ayırdedici özelliğini (*differentia specifica*) bu önekten alan kategorilerle doludur. Örneğin şimdilerde "post-yapısalcılık "tan , "post-sanayi" ve "post-devrim" toplumlarından , hatta post-tarihten (*post-histoire*) söz edilmektedir. Görülüyor ki, şimdiyi postmodern olarak yaşayanların temel kaygısı, şimdide yaşamanın yanı sıra, hem zamansal hem de mekânsal olarak *sonra olmayı* yaşamalarıdır.

Politik dille konuşursak, kendilerini postmodern olarak kavramayı seçmiş olanlar, ilk planda "büyük anlatı"yı geride bırakanlardır. Lyotard'a göre totalitarizme yol açan büyük

anlatı -bütüncülükle (holism) karıştırılmamalıdır- çok özgül türde bir dünya yorumudur. Bunu en iyi biçimde Gauguin'in şu ünlü sorusu özetler: Nereden geldik, neyiz, nereye gidiyoruz? Dolayısıyla büyük anlatının, normal olarak mitolojik boyutlar katılarak genişlemiş ve hikâyenin sonradan ancak *ab urbe condita*(*) okunabileceği türde simgesel ağırlık kazanmış olan sabit bir çıkış noktası vardır. Büyük anlatıda hikâye, açık biçimde nedensel, örtük biçimde ise teleolojik bir özgüvenle nakledilmektedir. Nakledilen hikâyenin üstünde olan bu konum, felsefi ve politik bir aşkıncılığı, herşeyi bilen anlatıcının varlığını gerektirmektedir. Büyük anlatı anlatılan kavganın üstünde dururken, anlatıcı, epik bir şiirdeki bir ilâhi varlık gibi, bir kahramandan yana saf tutmakta ve bir başka kahramanı silmektedir. Genellikle büyük anlatı, sonunda kendi telosunu (ilk önce çıkış noktasının icat edilmesiyle saptanmış olan bir telos) "gün ışığına çıkarır." Ancak postmodern politik durumda yaşayanlar, kendilerinin, kutsal ve mitolojik kökeni, katı nedenselliği, gizli teleolojisi, herşeyi bilen, aşkın bir anlatıcısı olan ve kozmik ya da tarihsel bir anlamda mutlu bir son vadeden bütünsel hikâyeden sonra geldiklerini hissetmektedirler.

Kendimize "postmodern" demeyi seçtiğimiz zaman karşımıza çıkan bir politik kaygı, "Avrupa"nm giderek bir müzeye dönüşme sürecidir. "Avrupa " adı verilen proje, her zaman için *par excellence*(*) hermeneutik bir kültür olmuştur. Bu içkin hermeneutik karakter ezelden beri bu projede özgül bir içsel gerilim yaratmıştır. Bir yandan, "Avrupa", diğer kültürel projelere göre daima daha geniş kapsamlı olmuş, daha açık bir evrenselci nitelik taşımıştır. Avrupalılar kendi kültürlerini diğer kültürlerden üstün, diğer yabancı kültürleri de kendilerininkinden aşağı görmekle kalmıyor; aynı zaman-

(*) kuruluştan itibaren (ç.n.)
(*) mükemmel, en üst düzeyde (ç.n.)

da Avrupa kültürünün "hakikati"nin tam tamına diğer kültürlerin henüz-saklı-hakikati (ve telosu) olduğuna da inanıyorlardı (fakat ötekilerin bunu realize etme zamanı henüz gelmemiştir). Öbür yandan, Avrupalılar, kendi kültürlerini düzenli olarak, evrensel olduğu varsayılan özelliklerini inceleyen araştırmalara sokmakta ve böylece bunların çoğunun yanlış bir evrensellik iddiası taşıyan özgüllükler olduğunu ortaya sermektedirler. "İdeoloji" kavramının anlamı bu kültürde *avant la lettre* ortaya çıkmıştır. Avrupa'nın bütün evrensel özelliklerinin özgüllüğünü gözler önüne seren ve buradan hareketle en evrensel özelliklerin yaratılmasına yönelen Marx, bununla ancak kendisinin son kertede Avrupalı olduğunu kanıtlamıştı. Avrupalıların bir bütün olarak "Avrupa" projesini sorgulamalarının, "Avrupa tikeli"nde içerili olan sahte evrensellik iddiasını ortaya dökmelerinin zamanı gelmek zorundaydı. Etnosentrizm aleyhindeki kültürel ve politik kampanya aslında postmoderniteden *yana* önemli bir kampanyayı oluşturmuştu.

Başka türlü bir bulanıklık içeren "post- yapışalcılık" terimi de postmodernitede politik bir anlam yüklenmektedir:"Post-yapısalcılık", işlevsel olanın yapısal olan üzerindeki toplumsal ve politik baskınlığına, salt sınıf çıkarlarına ve sınıf algılarına dayalı bir politikanın - tamamen kaybolmasına değilse bile-giderek zayıflamasına işaret etmektedir. Bu ifade , günümüzün Batı toplumunda (varolmayan) bir toplumsal uyum savını anlatmaz. Tersine, Batı toplumunun çatışmalarının niteliğiyle ilgili bir yorumdan ibarettir.

Çoğu ekonomik nitelikli olan geleneksel toplumsal uzlaşmazlıklar, bütün istikrarsız refahçı ülkelerde ya da neo-muhafazakâr bir eğilimin toplumun refahçı karakterini zayıflatmaya yöneldiği ülkelerde çok tehlikeli olmayı sürdürmektedir. Herşeyden önce, devlet ile sendikalar sert biçimde geleneksel toplumsal çatışmalara hapsolmuşlardır;

nitekim kendine özgü (*sui generis*) modern politikayı, devlet ile sınıf temelinde örgütlenmiş örgütler arasındaki şiddetli ekonomik çatışmalar karakterize eder. Gelgelelim, ana akımın yanısıra , hem sağda hem de solda ikili bir anlamda işleve-dayalı ve işlev-amaçlı açık eğilimleri belirmektedir postmodern politikanın. Bunlar ilk planda modernitenin tek bir işlevinin kuvvetlenmesini ya da ortadan kaldırılmasını amaçlamaktadırlar. Bunlar, çok büyük ağırlıkla tek amaçlı eylemler yürüten ve işlevselci-postmodern politikanın örneklerini oluşturan hareketlerdir. İkincisi, yine hem sağda hem de solda, belirli bir toplumun verili işlevler ağını yeniden düzenlemeye yönelik daha genel kapsamlı denemeler yapılmaktadır. Günümüz politikasındaki eğilimlerle altüst oluşlar basitçe modernist-sınıf kategorileriyle anlaşılamaz, zira bunların tamamen yapısal (sınıfsal) temelde yorumlanması saçma sonuçlar doğuracaktır. Bu tür postmodernist-işlevselci eğilimlerin paradigmatik örnekleri, politik yelpazenin aşırı sağ ucunda Thatcher'ın "halk kapitalizmi" projesi, radikal-solcu ucunda ise Paris'teki Mayıs 1968 olaylarıdır. (Radikal-solcu örnek her halükarda özgül tipte bir "yanlış bilinç"le karakterize edilmekteydi. Aslında işlevi ve işlevselliğin yeniden düzenlenmesini hedef almışken, hâlâ "yeni işçi sınıfı"yla yapısalcı bir söylem kullanıyordu. Ayrıca kendisini, "yabancılaşmanın sonu"yla ilgili olan büyük anlatı kapsamında kavramaktaydı.) Dolayısıyla "sonra olmak", bu anlamıyla "sınıf senaryolarından sonra olmak" demektir.

"Sonra olmak" , postmodernitenin bu baskın yaşam duygusu, nükleer bir felaket olmazsa tek geleceğimiz olan şimdi hakkında (aynı zamda "şimdinin geçmişi" ve "şimdinin geleceği" hakkında) özel bir politik vurgu üretmektedir. Postmodern durumun egemen zamansallığı olarak *post-histoire*, Hegel'in politik felsefesinin, onun ünlü gerçeklikle uzlaşma tezinin şaşırtıcı bir doğrulanmasıdır. Bu felsefe, beklenmedik

biçimde, nihai sonucunda başka bir *post-histoire* anlayış olarak ortaya çıkmaktadır: Hegel'in felsefesinden ve "Dünya Tini'nin kendi yurduna dönüşü "nden önce tarih vardı, ama artık yoktur. Tersine, *Hukuk Felsefesi*'nde ayrıntılarıyla sıralanan bütün politik görevlerimiz tam da *post-histoire*'ın bugünkü aşamasına dayanmaktadır. Hegel *post-histoire*'a hiç de coşkuyla bakmayıp, daha çok acı ve hüsrana uğramış bir gerçekçilikle yaklaşıyor, gene de bu dönemi politik felsefe tarafından değerlendirmeyi hak etmeyen bir banallik çağı olarak görmüyordu.

Postmodernitenin baskın zamansallığının ciddi politik içermeleri de vardır. Hiçbir kurtarıcı (redemptive) politika, postmodern politik durumla bağdaşmaz. Çünkü Mesihçi iddialar ve beklentiler, postmodernitenin kendine biçtiği görev olan modernitenin sorgulanması ve eleştirilmesinden sonsuz derecede daha geniş kapsamlıdır. Postmodernin kendisini tek ve biricik geleceğimiz olarak şimdiyle sınırlanması, "*nihil*"e sıçrama" deneylerini, yani modernitenin *mutlak* aşkınlığı girişimlerini de dışlamaktadır. Aynı zamanda postmodern politik durum, Mesihçi-olmayan tipte bir Ütopyacılıktan bile korkunç derecede rahatsız olduğundan, hem şimdiyle kolay uzlaşmalara açık olmakta, hem de geleceğin kaybedilmesinden kaynaklanan kolektif korkulara ve "kıyamet günü mitleri"ne karşı savunmasız hale gelmektedir.

"Kuramların -ya da politik çözümlerin- yeniden devreye sokulması" postmodern politik durumun aynı derecede karakteristik bir özelliğidir. Bu özelliğin *post-histoire*'la sağlam bağları vardır. Zira bu terimin en azından bir içermesi, ya tahakkümcü atamız olan Avrupa ya da *de dernier cri*(*) olan şeyi tutkuyla isteyen modernite tini tarafından bizden uzak tutulan bütün tarihlere, bütün geçmiş, görünüşte yok olmuş bil-

(*) son moda. (ç.n.)

gelik ve kolektif çabalara yeniden sahip çıkma çabalarına denk düşer. Postmoderniteden önce, politik dilimiz, "post" önekiyle olduğu kadar, "son ve geri dönüş yok" hakkındaki kehanetlerle doluydu. Hemen ardından "ideolojinin sonu", "dinin sonu", "Marksizmin sonu", "bilimselliğin sonu" ve "evrimciliğin sonu"nu yaşadık. Gene de, postmodern zamansallıkta, bu alanlardan hiçbirisinin geri getirilemez ölçüde kaybedemediğine ilişkin kesin göstergeler vardır. "Ebediyen kayıp" olan ve daha sonra geri gelen kuramlar ve pratikler atlı karıncası, elbette dinsel yeniden diriliş aurasıyla aynı şey değildir. Buna karşın, yeniden devreye sokulma denen şeyin arkasında güçlü bir gereksinim saptayabiliriz: Bu gereksinim, postmodern durumda sürekli kök arayışımız; genellikle geçmişin yalıtılmış ve değer biçilmiş çabalarını bağlamlarından koparan ve bu çerçeveyi geride bırakan bütüncül-olmayan bir arayıştır. "Yeniden devreye sokma"nın zorunlu olarak mutlak göreliliğe götürmemesinin nedeni, postmodern politik durumun aynı zamanda büyük anlatının reddedilmesinde bir süzgeç ve bir limit işlevi görmesidir. Yeniden devreye sokulması hiç mümkün olmayan, zamansal düzeltmeleri mutlak olarak dışlanmış olmamakla birlikte) fikirler ve kolektif pratikler, en güçlü büyük anlatıya temellenmiş olanlardır.

Postmodern politik durum, kültürler ile söylemlerin çoğulluğunun kabul edilmesi öncülüne dayanmaktadır. Değişik türlerin çoğulculuğu, bir proje olarak postmodernitede örtük biçimde vardır. Büyük anlatının yıkılışı, çeşitli (yerel, kültürel, etnik, dinsel, "ideolojik") küçük anlatıların birarada yaşamasına doğrudan bir davet niteliğindedir. Bununla beraber, küçük anlatıların birarada varolması son derece farklı biçimlere bürünebilir. Bu, kültürlerin birbirlerine tamamen görelilikçi bir biçimde kayıtsız kalmaları olarak görünebilir ve "öteki"ne hiç sahici olmayan bir tapınma (birinci dünya entelektüellerinin "üçüncü dünyacılığı") olarak dışa vurabi-

lir. Yani, evrensellerin hem toptan reddiyle hem de görelileşmesiyle elele yürüyebilir. Evrenselciliğin toptan reddedilmesinin anlamı çok açıktır. Gene de dikkat edilmesi gereken bir nokta, "bütüncül anti-evrenselcilik"in (kendi çerçevesinde oldukça çelişkili bir konum) şu başka iki olumsuz terimle ilişkili olmasıdır: felsefi "anti-hümanizm" ile tarihin yalnızca sonu değil, yadsınması anlamına da gelen özgül bir *post-histoire* yorumu. Tipik bir Heidegger ile Derrida kavrayışında tam olarak sergilenen post-modernist "anti-hümanizm", mutlaka barbarlıktan yana (bu tehlikeye hep maruz kalmakla birlikte) felsefi bir savunuyla sonuçlanmayabilir. Felsefi açıdan doğru bir biçimde , "insanlık" adı verilen kümenin, şimdiye kadar hiçbir ortak töze ulaşamadığı, dolayısıyla müzikte yeniden canlandırabileceğimiz ama pragmatik bir politik eylem konusuna dönüştürülemeyecek yarı-dinsel bir "mana"dan pek öteye gidemediği iddia edilebilir. Bununla birlikte, felsefi anti-hümanizm *ipso facto* (*) (politik) evrenselciliğin toptan reddedilmesini içermektedir. Benzer bir biçimde, *post-histoire*'ın tarihin yadsınması şeklinde yorumlanması, yalnızca Hegelci *Universalgeschichte*'yi (ortak tözü, kuralları ve yasalarıyla) reddetmekle kalmamakta; aynı zamanda, tarihi salt bir zamansallık boyutuna, salt olayların zamansallık içinde bir yığılmasına ya da kendi içinde anlamsız olan kümelemesine indirgemektedir. Bu öncülden çıkarılması gereken sosyolojik sonuç, toplumsal'ın "yapay bir ürün" olarak anlaşılmasıdır. Oysa görünüşte masum olan bu sosyolojik sorun, çeşitli türlerdeki politik keyfiliğin ve otoriterizmin kuramsal zeminine (ya da, Carl Schmitt'in politik kuramının birdenbire canlanmasının yeterli bir açıklaması işlevini görmeye) dönüşebilir. Bunun yanı sıra, evrenselciliğin görelileşmesi

(*) yalnızca bu nedenle (ç.n.)

aynı zamanda çeşitli kültürler arasında (Habermasçı) "tahakkümden kurtulmuş" söylem için sağlam bir temel de oluşturabilir. "Tahakkümden kurtulmuş" söylem ikili bir öncülden yola çıkmaktadır: "hümanizm" kavramının felsefi eleştirisi (onun varlığına duyulan gereksinimin-ki bu kendisini hümanizmin "mana"sında göstermektedir- tanınmasıyla birlikte) *ile* çeşitli kültürlerde ortak ya da en azından benzer eğilimlerin saptanması. Bu ortaklık ya da benzerlik, daha sonraki (göreli) genelleştirmelerin ve evrenselleştirmelerin potansiyelini oluşturur.

Postmodern durumun göreli evrenselciliğine katkıda bulunan başlıca faktörlerden birisi, politik coğrafyamızda artık *terra incognita*(*) bulunmamasıdır. Gerek sömürge sisteminin çöküşü (beyaz bilincin sonraki vicdan azaplarıyla birlikte) gerekse "Avrupa'nın müzeleşmesi", iyi bilinen bir antropolojik terimi kullanırsak, "ilkellik arayışı" biçimindeki uzun sürmüş olan utanmaz kültürel üstünlük dönemini kapatmıştır. "Üçüncü dünya" terimi bazen olumlu, bazen olumsuz bir anlamda "birinci dünya"nın bilincine kazınmıştır. Sovyet toplumu da Churchill kuşağının hâlâ sandığı gibi "bilinmezliğin kuşattığı bir giz" değildir. Sovyet toplumu, giderek, Batı'da içerili olan belli eğilimlerin ürkütücü ve tehdit edici biçimde sürdürülmesi ve yoğunlaşması olarak anlaşılmaktadır. Ve Sovyet sisteminin son zamanlardaki uyanık gözlemcileri de muhaliflerin söyleminde tartışma götürmez postmodernizm belirtileri saptamışlardır.

Büyük laikleşme anlatısının yıkılışı postmodern politik durumun bir gerçeğidir ve gerek pek çok ampirik kanıtla, gerekse "yaşam-hakkı" savunucularından özgürlük teologlarına kadar yaygın ve çoğulcu dinsel canlanmayla desteklenmektedir. Laikleşme, bu "ateist din", kuşkusuz Fransız Devri-

(*) bilinmeyen, araştırılmamış alan (ç.n.)

mi'nden sonra politik sahneyi temsil eden büyük anlatılardan birisiydi. Laikleşme, ilk başarısız "sivil din" kurma (ya terörist bir devlet öğretisi düzeyine kadar alçalarak kendi onurunu tehlikeye atan ya da şahsi-mezhepçi bir alemin dar sınırlarını aşmayı asla başaramayan yeni, devrimci bir din) girişimlerinin yıkıntıları üzerinde yükselmekteydi. Laikleşmeye gerçekten, gazeteciliğin sözlü aşırılıklarına kapılmadan, sivil ateist din adı verilebilir, zira laikleşme katı (olumsuz olsa da) bir inançlar bütününü içermekte ve toplumu tamamen saydamlaştırma, yeryüzünde bir cennet yaratma, insan yaşamının sınırlı süresini telafi etme gibi kurtarıcı vaatlerde bulunmaktadır. Ayrıca laikleşme, çeşitli ülkelerde egemen, içselleşmiş, hatta yer yer kurumsallaşmış ethos haline gelmiştir. Günümüzdeki dinsel canlanmanın en belirgin postmodernist özelliği; yeni, kendiliğinden gelişen dinsel coşku dalgasının köklü bir çoğulculuk içermesi, genellikle birleştirici nitelik taşıması ve buna bağlı olarak melez fenomenlerle dolu olmasıdır. (Kesinlikle geleneksel Katoliklik sınırları içerisinde kalmaya niyetli olan, ama aynı zamanda, örneğin Papa'nın yanılmazlığı gibi dogmanın temel yönlerine tam cepheden meydan okuyan böyle bir canlanmaya ancak "Katolik Protestanlık" adı verilebilir.) Postmodernist müminliğin bu yeni tipleri chiliastic(*) beklentiler doğurmamaktadır.

Bunlar daha çok, özel alanın dinsel modelle düzenlenmesinde odaklanmaları anlamında "dünyevi dinler"dir. Çünkü çoğu metafizik açıdan farksız ve bu anlamıyla, bazen "ne olsa gider" noktasına kadar çoğulcudurlar. Bu gevşek biçimde görelilikçi-çoğulcu dinsel altüst oluş, uzun süreli bir hakiki dinsel hoşgörü arayışının son eylemi olduğunu kanıtlayan yeni bir "akıl tuzağı" olarak ortaya çıkabilir. *Bütün* kollarıyla içkin "Protestanlık" Kilise otori-

(*) İsa'nın yeryüzünde bin yıl hüküm süreceği inancına ilişkin (ç.n.)

tesini aşındırdığı ve çeşitli kollarının toplumsal bakımdan ilerici bir nitelik taşıması, ateist "sivil din"i ayakta tutan müfrezelerinin şevkini zayıflattığı sürece, bunlar eski düşün (dinsel inancın gerçekten özel bir sorun olduğu, onun temelini oluşturan metafiziğin bireysel bir dünya görüşünü yansıttığı bir dünya) gerçekleşmesine önemli bir katkıda bulanabilirler. Bununla birlikte, burada ikincil ve tehlikeli bir fenomenin (aynı ölçüde başgösteren dinsel -ve laik- fundamentalizm) de vurgulanması gerekmektedir. Yeni fundamentalizm, kendisini göreliliğe aşırı düşkünlüğünden dolayı cezalandıran postmodern durumun kötü vicdanının sesidir. Yeni dinsel ve laik fundamentalizm (temel özellikleri bakımından birbirlerine çok benzemekte ve bazen tek bir varlık olmaktadırlar) yepyeni bir büyük anlatı getirmez; buna elverişli olmayacak kadar postmoderndir. Fundamentalistler daha çok, dogmanın bir yönünü, hermeneutikteki bütün girişimleri politik açıdan yıkıcı ilan etmelerine dayanarak bir "temel metni"ni seçmektedirler. (Daha yakınlarda Dworkin, çok inandırıcı bir biçimde, Yargıç Bork'un Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi'ne atanmasıyla gündeme gelen politik dramın arkasındaki felsefi-politik sorunun, yargıcın bir Anayasa hermeneutiği karşısındaki fundamentalist hoşgörüsüzlüğünden kaynaklandığını ortaya koymuştur.)

Postmodernitenin her bakımdan, politik olan dahil olmak üzere, Janus (*) gibi ikili bir yüzü vardır. Sınıf senaryolarının zayıflaması ve yer yer gündemden kalkması ile toplumun işlevselci niteliğinin üstün gelmesi, geleneksel politik modellerle programların yeniden düzenlenmesi ve "modernleşmesi"ne muazzam katkıda bulunmuştur. Devletin alışılagelmiş biçimde basit bir "sınıf ajanı" olarak kavranmasının yerini, politik arenada "sınıfa karşı sınıf" dizilişinin alanı çok daha karmaşık çözümlere terkettiği daha sofistike

(*) Eski Roma'da başı iki yüzlü bir Tanrı (ç.n.)

anlayışların alması gerekmişti. Dolayısıyla bu yeniden kavramlaştırma, devletin ve herşeyden önce demokratik kurumların solda şimdiye kadar görülenle karşılaştırılamaz derecede daha fazla ciddiye alınmasına katkıda bulunmuştu. Batı Avrupa komünizminin (yalnızca isim olarak vardır) yok olması ya da köklü bir dönüşüme uğramasının asıl nedeni sınıf senaryolarının zayıflaması ve bunun kuramsal düzlemdeki sonuçlarıdır. Politik önemin değişen oranlarda partilerden hareketlere doğru kayması (genelde Avrupa'nın Amerika'nın politik alışkanlıklarını özümsemesine eş olan bir süreç ve politik seçenekleri partilerden ziyade hareketlerin ortaya atması çerçevesinde yeni bir modeldir bu) sınıfların ve sınıf stratejilerinin rolünün azalmasından kaynaklanmaktadır veya en azından bu nedenle büyük ölçüde kolaylaşmıştır. Gelgelelim, Batı politikasının son iki yüz yıldaki canalıcı özelliklerinden birisini oluşturan rasyonalitesi de aynı değişimle önemli ölçüde aşınmış durumdadır. Kuşkusuz, ideologlar çeşitli sınıflara ne tür bir yüce evrenselci rol atfetmiş olurlarsa olsunlar, gerçeklikte sınıflar ve sınıf stratejileri çıkar motivasyonu taşıdıkları sürece her zaman egoistik bir karakterde olmuşlardır. Ne var ki çıkara dayalı olan politikada belirgin bir rasyonel eğilim de vardır: Bunlar hesaplanabilir ve bu haliyle az çok öngörülebilirler. Bu bakımdan postmodern durumun ürünü, politika ile politik değişim neredeyse bütünüyle irrasyonel ve öngörülemez hale geldikçe, tamamen olumsuzdur denebilir. Her zaman kuşkulu bir rasyonelite faktörü olan milliyetçiliğin göreli payı, en azından sürekliliğini korumuştur. Milliyetçiliğin payı belki de artmıştır. Daha kötüsü, işlevi değişmiştir. Çünkü eski Marksist klişede, yani "ulusal sorun"un çok büyük ölçüde modern ulus devletleri temeline kadar inen bir sınıf sorunu olduğu savında doğruluk payı çoktur. Bununla birlikte, ulus devletler bir kez ortaya çıkınca, ulusal öğeye yapılan vurgu, bunun postmodern politik durumda çok fazla sergilenmesi, postmodern

politikadaki irrasyonel öğenin payını yükseltmiştir. Hitler'den sonra öldüğüne inanabilecek ırkçılık da yeniden politikleşmiş bir sorun haline gelmiştir ve bu canlanma, tabu duygumuzu kökünden kazımış olan postmodern görelilikle bütünüyle ilintisiz görülmemektedir. Politikanın, ulus devletin varlığıyla silinmiş görünen "etnik öğesi" de bir kez daha patlayıcı bir çatışma kaynağına dönüşmüştür.

Bu konuya özel bir yer vermemizin nedeni, postmodern politikanın giderek irrasyonel ve öngörülemez hale gelen atmosferinde öğrenci hareketlerinin değişen rolleridir. Geriye dönük olarak, dikkat çeken bir kolektif toplumsal aktörün kendini fazlasıyla kandırdığı açıkça gözlemlenebilmekte birlikte, '60'lı yılların büyük kurtuluşçu eylemlerinde (kamusal haklar mücadelesi ve ABD'de savaş makinesinin durma noktasına getirilmesi, bunun yanı sıra Avrupa'da işlevselci değişimin öne çıkarılması mücadelesi-bunların açık ve daha çok ideolojik hedeflerinin bütünüyle başka başka olması bu noktada önemli değildir) aslan payının öğrenci hareketine düştüğü yadısmamaz bir gerçektir. Kaldı ki '60'lı yıllarda Çinli öğrencilerin hareketinde ilk uyarı işareti görülebilirdi zaten. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki en ciddi politik felaketlerden birisi olan "Kültür Devrimi"nin zeminini onlar hazırlamışlar, onlar yönetmişlerdi çünkü. Büyüklük açısından hemen hemen karşılaştırılabilir başka bir politik dram da, son derece planlı ve büyük Tahran Üniversitesi'nin öğrencilerinin Humeyni diktatörlüğünün özel muhafızları işlevi gördüğü İran'da yaşanmıştı.

Sol, 60'lardan bu yana bu hareketlerin (öncelikle Çin'deki) kefaretini ödemek ve bu olaylara, onları "işbölümünün kaldırılması" gibi sorunlarla ilişkilendirecek bir "felsefi" yorum katmak doğrultusunda "sofistike" girişimlerde bulunmuştur. Gene de bizim inancımız odur ki, bu hareketler felsefi dersler ortaya koymanın yerine yalnızca acısı dinmek bilmeyen yıkımlara yol açmışlardır ve bu hare-

ketlerin asıl nedeni, pek çok bakımdan öncülüğünü bu hareketlerin yaptığı postmodern politikanın irrasyonelliğidir. Ayrı bir toplumsal grup olarak ve gelecekte organize bilginin yeni yönlendiriciler müfrezesi -entelijensiya- olarak öğrencilerin, günümüzdeki öğrenciler gibi kendilerine özgü meşru grup çıkarları vardır. Öğrenciler bu tür çıkarları savunup akademiyanın anatomisini vb. eleştirel bir gözle irdeledikçe, Mesihçi ve felsefi işlevler yerine getirmezler ama yararı ne olursa olsun rasyonel politik faaliyete girmiş olurlar. (Alain Touraine'in üzerine basa basa işaret ettiği gibi, mitolojik hedeflere yönelmeyip akademiyayı ve bir bütün olarak toplumu modernleştirme gibi oldukça rasyonel bir talepte yoğunlaşmaları, hem Amerikan hem de Fransız öğrenci politikasının sağduyululuğunu yeniden ortaya koyan bir göstergeydi.) Gelegelelim sınıf yapısının henüz yeni yeni oluşmakta olduğu ya da şiddete dayalı devrimlerin sınıf ilişkilerini ve sınıf sorununu yok edip ideolojik bir karışıklığa sürüklediği ülkelerde, modern ve postmodern politika arasındaki sınırı geçmek kolaydı. Çünkü dünyanın bu bölgelerinde, grup (ya da sınıf) çıkarlarının (iktidarın ele gerilmesini ve elit kesimde bir değişiklik yapılmasını hedefleyen hareketin küçük kesimlerinin bencil çıkarlarını saymazsak) ihmal edilebilir derecede önemsiz bir rol oynadığı yıkıcı toplumsal deneylere girişmişti öğrenciler. Bu oldukça olumsuz anlamıyla, "geri" ülkeler "gelişmiş" denilen ülkelere bir kereliğine öğretmenlik yapmış oluyorlardı. "Gelişmiş" ülkelerin derslerini gerçekten öğrenip öğrenmediklerini ise zaman gösterecek.

Postmodern politik durumun her yönünde açıkça gözlendiği gibi, politika ile ahlak arasında da aynı Janusyüzlü ilişkiye tanık olmaktayız. Yadsınmaz biçimde postmodernitenin seçeneklerinden birisini oluşturan total ahlaki görelilik baskın çıkarsa, kitlesel sürgünün ve soykırımın değerlendirilmesi bile bir beğeni konusu haline gelir. (Le

Pen'in "postmodern faşizm"i bunun yalnızca kuramsal olasılık düzeyinde kalmadığını kanıtlamıştır. Le Pen'e göre, kendisinin modaya uygun biçimde bilinemezcilik söylemiyle gündeme getirdiği Yahudi katliamı, gerçekten olmuşsa dahi, değerlendirilmesi savaş yöntemlerinin daha genel bir yorumuna bağlı olan küçük bir sorundur.) Bununla birlikte, postmodern politik durumun bazı olumsuz potansiyelleri de vardır ve bunu en iyi biçimde özetleyebilecek olan, Adorno'nun ünlü *minima moralia* terimidir. Genel kapsamda konuştuğumuzda postmodern politik durumun atmosferi evrensellere yol açıcı olmamakla birlikte, ahlaki söylem gene de kendi hücrelerinde ve *intermundia* devam etmektedir. Bu tür söylemlerden (çoğul halde) demokratik politikanın belirli ahlaki ilkeleri gerçekten çıkarılabilir ve elinizdeki kitap bunları formüle etmeye çalışan bir denemeden ibaret olacaktır.

Postmodern politik durumda, ekonomik sorunlar da yine hem olumlu hem olumsuz bir anlamıyla ön planda yer alırlar. Madalyonun olumlu yönü, gerek muhafazakâr gerekse radikal "toplumsal sorun" mitlerinin son onyıllarda iyiden iyiye yıpranmasıdır. Kapitalist ekonominin kesinlikle en fırtınalısı değilse bile en uzunu görünen depresyon devresinden sonra, "müreffeh toplum"un kalıcı ve kesintisiz varlığı yönünde yüksek umutlar beslenemez. Bununla birlikte, liberal mitin yıkılışıyla aynı zamanda, *in toto*(*) ve sonsuza dek "toplumsal sorunu çözme" iddiasındaki solcu mit de büyük ölçüde yıpranmıştır. Postmodern durumun çoğulculuğu da kendisini yepyeni ve oldukça çeşitli toplumsal sorunların durmadan ortaya çıkmasında dışa vurmakta ve bu süreçte eski bir sorunun çözümü yeni bir sorunun doğuşunun önkoşulu olmaktadır. "Toplumsal sorun"un tamamen çözülmesinin ya bir mit ya da düzenleyici bir fikir olduğu yönündeki kaçınılmaz sonucun evrensel düzeyde tanınmasından hâlâ çok uzağız. Ancak böylesi

(*) tamamen (ç.n.)

bir kabullenmenin gerçekleşebileceği ideal atmosfer postmodern durumun doğal çoğulculuğudur.

Günümüzdeki durumun olumsuz yönü partiler ile hareketler arasındaki problematik bir işbölümüyle ilgilidir. Son yıllarda Batı politikasında partiler hemen hemen yalnızca ekonomik ajanlara dönüşmüşlerken, politik seçenekleri zorlama rolü toplumsal hareketlere kalmıştır. Sonuçta seçimler, neredeyse istisnasız biçimde ekonomik sorunlarda odaklanmaktadır. Biz Hannah Arendt'in 'toplumsal, politik arenadan uzaklaştırılmalıdır' şeklindeki ünlü tezini paylaşmaz ve toplumsal hareketlere büyük bir önem yüklerken, profesyonel politikada ekonomik sorunların ağır basması tartışmalı bir sonuç olmaktadır.

"Postmodern politik durum" dediğimiz şey yeni bir politika dönemi midir? Bu noktada en baştaki önermeyi yinelemek zorundayız: Postmodernite (postmodern politik durum dahil olmak üzere) yeni bir çağ değildir. Postmodernite her bakımdan modernite üzerindeki bir "asalak"konumdadır; modernitenin başarıları ve açmazlarıyla yaşar ve beslenir. Durumun yeni *olan* yanı, *post-histoire*'da gelişen yeni tarihsel bilinçtir; yeni *olan*, hep şimdide kalacağımız ve aynı zamanda ondan sonrayı yaşayacağımız şeklindeki yaygın duygudur. Aynı jestle hem şimdiye her zamankinden daha köklü biçimde sahiplenmiş hem de şimdiyle aramıza eleştirel bir mesafe koymuş oluruz. Politik perspektiflerimizle aramızda yalnızca bu ölçüde eleştirel bir mesafe koymamızdan tatmin olmayan herkes, şimdinin mutlak derecede yadsınmasının (postmodernitenin yapabileceğinden tartışmasız biçimde daha fazlasını içermektedir bu) her olasılıkta ya özgürlüğün tamamen kaybedilmesiyle ya da tam bir yıkımla noktalanacağını aklında tutmalıdır. Üstelik her iki sonuç da postmodernin ötesine taşacak, daha doğrusu ondan farklı bir şey olacaktır. Bu sonuçlar bütünüyle anti-modernist nitelikli olacaktır.

Bu kitabın içindeki bölümlerde savunulan "postmodern politik durum" tezi, yazarların son üç ya da dört yılda politika sahnesine ilişkin olarak bazen yalnız, bazen kolektif biçimdeki düşüncelerinin ürünüdür. Bizi politik sözcük dağarcığımız üzerinde yeniden kafa yormaya yönlendiren ilk işaret, "büyük anlatılar"ın son zamanlarda belirgin biçimde çözülüşüydü. "Marksizmin krizi" etrafında dönen uzun, giderek kısırlaşan tartışmalar ile daha sonraki çeşitli "mikrosöylemler" hakkındaki bir hayli daha uyarıcı tartışmalar, parçalı bir dinsel canlanmanın algılanması, *tamamlanmamış* bir etik-politik adalet kavramının zorunluluğunun anlaşılması (Agnes Heller'in *Adaletin Ötesi* başlıklı kitabında bütün ayrıntılarıyla geliştirilmiştir bu); işte bunun gibi bütün yeni gelişmeler bize "büyük anlatının sonu"nu göstermekteydi. Durum böyle olunca modernite hakkındaki genellemeler ile yeni evrensel eğilimlerin durmadan aranması ve keşfedilmesi çabalarından ya vazgeçilmesi ya da bunların en azından daha ihtiyatlı biçimde ifade edilmesi gerekiyordu.

Tatminsiz bir toplumda tatmin olmayı konu alan 2. Bölüm bu metodolojik ihtiyatlılığın bir kanıtıdır. Weber'in gözlemlediği bir eğilim olan "tatminsizlik", modernitenin az çok genel-evrensel bir özelliğini oluşturmaktadır. Bununla birlikte "tatminsizlik"in modernitenin bütün boyutları ve düzeyleriyle eş zamanlı olarak görünen zorunlu karakteristiği olduğu (modernitenin bütün dönemlerinde evrensel düzeyde görülen ve bütün sosyo-politik haritasını kaplayan bir eğilimdir bu) varsayımı şimdi bizim gözümüze bir abartı olarak görünmektedir. Postmodern durumun baskın eğilimi, bireysel ya da kolektif yaşam stratejileri içerisinde çeşitli biçimlerde varolan anlamlı tatmin hücrelerine oldukça hoşgörüyle yaklaşmakta, hatta desteklemektedir. Ve böylesi hücreler basit "kültürel manastırlar"dan ya da istisnai durum olmaktan daha fazla bir şeyi temsil ederler. Bu hücreler mo-

dernitenin giderek temel özellikleri haline gelmektedirler, kaldı ki bunun olmaması halinde modernitenin ayakta kalmasını tasarlamamız hiç kolay olmayacaktır. Çünkü evrensel tatminsizliğin ideolojisi ve pratiği, modern yaşam koşullarını gün geçtikçe bozan önlenemez bir büyüme döngüsüyle beslenmekte ve kendisi de bu döngüyü beslemektedir.

"Postmodern politik durum" araştırmamızın esas bölümü, modernitenin ortaya çıkan yeni heterojenliğini (hâlâ varlığını sürdüren, ciddi eksiklikler taşıyan "büyük anlatılar"ın homojenleştiremeyeceği ya da ancak zorlukla homojenleştirebileceği bir heterojenlik) kaydetmekle sınırlı değildir. Bunun tersine, dünyamızı hâlâ birarada tutmayı sağlayan bağları aramaya başlamış, parçalanma sürecinden daha dayanıklı olabileceğini sandığımız ve mutlak göreliliğin sinisizmine panzehir işlevi görebilecek bir ethos arayışına girmiş durumdayız. Kısacası, postmodern politik durumda bile ne kadar evrenselcilik kaldığını kavramaya çalışmaktayız. Varolan bağları ısrarla gün ışığına çıkarmaya çalıştığımız bu görünürdeki boşluğu doldururken *postmodern politik ethos*'ta ve bunun önkoşullarında odaklanıyoruz. Metodolojik bir dille konuşursak, bunun anlamı, söylem-karar sorunlarını değil, daha çok, süregiden bir politik söylemin önkoşullarını hedef almaktır. Bu anlamıyla *Postmodern Politik Durum*'u bir politik felsefe denemesi olarak niteleyeceğiz.

Kitabın mesajı iki soruda yakalanabilir. İlk soru şöyledir: "Modernitenin yaşam çizgisini, 'postmodern politik durum'daki gerek demokratik-liberal gerekse 'demokratik sosyalist' gelenekler, değerler, miraslar, kurumlar ve özlemleri tehdit eden tehlikeler nelerdir?" İkinci soru da şöyledir: "Bu gelenek, eğilim ve özlemler nasıl yalnızca kurtarılmakla kalmayıp, aynı zamanda daha fazla geliştirilebilir?" Bu odaklaşmaların sonucunda, yeni bir kamusal etik ve kamusal erdemler, toplumsal normları yeniden formüle etmeye ilişkin sorunlar, politik karar alma ve toplumsal adalet problemleri

projemizin merkezine yerleştirilmiştir. Bizi temsil eden bu ilgi kaymasından dolayı, modern politik kuramın alışılmış tartışmaları, örneğin "devrimci" ve "reformist" konumlar arasındaki tartışmalar güncellikten yoksun göründüğünden bakış alanımızın dışına çıkmıştır. Aynı zamanda bir parça görmezlikten gelinmiş olan kuramlar, örneğin Hannah Arendt'in "cumhuriyet", "yurttaş", "kuruluş akdi olarak *"anayasal özgürlükler"* çözümlemeleri bizim gözümüzde önem kazanmıştır.

Habermas'ın kuramının temel sorunlarından birisi olan *konsensüs* sorunu da bizim için önemlidir, ancak politik araştırma ve felsefemizin düzenleyici merkezi olarak düşünülmemektedir. Bunun nedeni, birincisi, Arendt'in konsensüs politikasının potansiyel olarak totaliter ve baskıcı bir karakter taşıdığı yönündeki uyarısını önemsememizdir.

Bu sorunun arkasında, bir yanda ister parlamenter, ister doğrudan katılımcı, isterse her iki niteliğin birarada olduğu demokratik işleyiş kuralları ile öbür yanda tözsel liberal değer ve yasaları (Benjamin Constant'ın antik dönemin özgürlüğü karşısında modern döneme özgü özgürlük kertesi olarak ayırdığı bir boyut) birleştiren önemli bir karmaşık yapı yatmaktadır. İkinci olarak *Postmodern Politik Durum*'da evrensellerin parçalanmasında ve dolayısıyla konsensüsü kolaylaştırmaktan ziyade engelleyen faktörlerde odaklanmaktayız. Ancak bizim amacımız postmodern politik durum içerisinde hangi derecede olursa olsun modernitenin birliğinin yeniden kurulması olduğundan, toplumsal, kültürel ve politik hareketlerin bizim çözümlememizdeki belirleyici önemini vurguluyoruz. Çeşitli hareketlerin politik stratejileri ciddi olarak eleştirilebilir ve biz de aslında belirli hareketleri kendimizè göre politik yanılsamaları olarak gördüğümüz yanlarından dolayı eleştirdik. Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı sonrasının politika sahnesindeki sosyo-politik ve

kültürel değişikliklerde bu hareketlerin temel bir rol oynamalarına gözümüzü kapatmak postmodern politik durumun özgül yeniliğini hâlâ anlayamamak olur.

Postmodern politik durum temel olarak Avrupa'ya özgü bir yenilik ve politik-kültürel yaratıdır. Ne var ki Avrupa'nın dışındaki dünyalarda (herşeyden önce Amerika Birleşik Devletleri'nde) ya da en azından "Avrupalı" veya " Avrupalı-olmayan" kültürel karakterin geleneksel olarak çok fazla tartışmalara konu olduğu dünyalarda da benimsenmiştir. Dahası, modernite bu şekilde, onu kendi içinde üretemeyecek toplumsal dünyalara nakledilerek "alınmış olduğu" için, postmodern kültürel ve politik durumu başka bölgelere yayılmaktan alıkoyacak hiçbir *a priori* kuramsal ya da pratik sınırlama yoktur.

Modernitenin yayılması, "Avrupa"nın kültürel-coğrafi sınırlarının bir hayli ötesindeki bölgelerde postmodern kültürel ve politik durumların ortaya çıkmasının fideliğini oluşturmaktadır. *Postmodern Politik Durum*'un "Avrupa projesi"nin eleştirel bir irdelenmesiyle bitmesini gerektiren etken tam da budur.

İkinci Bölüm

TATMİNSİZ BİR TOPLUMDA TATMİN OLMA ÜZERİNE - I

"Tatminsiz toplum" terimi Batı modernitesinin çarpıcı bir özelliğini aydınlatmak amacıyla bulunmuştur. "Tatminsiz toplum" *özcü* bir terim *değildir*. Yani, modernitenin özünü anlatmaz. Modernite, her biri dünyanın daha öncekilerden tamamen farklı bir çağının şu ya da bu özgüllüğünü yansıtan pek çok kategoriyle birlikte tanımlanabilir. "Tatminsiz toplum" nosyonu, dünyamızın şu anki çağının özgüllüğünü *ihtiyaçlar* perspektifinden; daha özel bir anlatımla, ihtiyaç-yaratımı, ihtiyaç-algılaması, ihtiyaç-dağılımı ve ihtiyaç-tatmini perspektifinden kavramaya çalışmaktadır. "Tatminsiz toplum" nosyonu, ihtiyaç-yaratımı, ihtiyaç-algılaması ve ihtiyaç-dağılımının modern biçiminin, fiilen somut bir ihtiyacın karşılanıp karşılanmamasına bakmadan tatminsizliği pekiştirdirdiğini akla getirmektedir. Dahası, genel bir tatminsizliğin modern toplumların yeniden üretilmesinde kuvvetli bir motivasyon etkisi yaptığını düşündürmektedir. Demek ki insanlar kendi paylarına düşenden (bir yanda maddi zenginlikleri, toplumsal konumları, kişisel ilişkileri, bilgi ve performansları ile öbür yanda kurumları, toplumsal ve politik düzenlemeleri ve dünyanın genel durumu) tatmin olmamaktan vazgeçerlerse, modern toplum artık kendisini yeniden üretemeyecek; ya da en azından, kesinlikle bir çürüme ya da dağılma çağına girecek ve kuşkusuz eninde sonunda çökecektir.

Tatminsizlik modern toplumun "biricik özü" olmasa bile, modern toplum için kesinlikle gereklidir. Moderniteye ihtiyaçlar açısından bakmanın iki büyük avantajı bulunmak-

tadır. Birincisi, böyle bir bakış bizim moderniteyi, totalleştirici bir perspektife dönüşmeden, *bütüncül* bir tarzda görmemizi sağlar. Bu yaklaşım, tatminsizliğin *bütün* kurumların işlerliğini sağlaması, tatminsizliğin kurumların hepsinde içsel olarak varolduğunun iddia edilebilmesi halinde bütüncüldür. Ne var ki, tek bir modern kurum ya da toplumsal veya politik düzenlemenin zorunlu olarak diğer bütün kurum ve düzenlemelerle içiçe geçmediği de kesinlikle iddia edilebildiği için totalleştirici-olmayan bir bakışı oluşturacaktır bu. Kaldı ki, bizim yaptığımız gibi, Batı modernitesinde üç ayrı kalkınma mantığı (sanayileşme, kapitalizm ve demokrasi) bulunduğu bile ileri sürülebilir. Bundan başka, bu üç ayrı kalkınma mantığının birbirleriyle çelişebileceği ve aslında çeliştiği, tek tek her mantığın diğer ikisini az ya da çok derecede kendisine bağımlı kılabileceği savunulabilir. Batı modernitesi, bu şekilde anlaşılırsa, tek bir "totallik" olarak çıkmaz ortaya. Gene de üç ayrı kalkınma mantığının her birinin ilerleme kaydetmesi, tatminsizliğin getirdiği motivasyon gücüne ihtiyaç duymaktadır. Demokrasinin mantığına inananlar, demokratik mantığın sanayileşmenin mantığı ile kapitalizmin mantığı tarafından hâlâ büyük ölçüde kısıtlandığı ve onlara bağımlı kılındığı günümüzdeki durumdan hiçbir şekilde tatmin olmayacaklar ve bu tatminsizliğin verdiği dürtüyle, başkalarını, zincire vurulmuş bir demokrasinin radikalleşmesi doğrultusunda baskı yapmaya zorlayacaklardır. Bununla birlikte, bütüncül görüş totalleştirici bir görüş olmadığından, insan etkileşiminin şu ya da bu alanında (ama hepsinde değil) bir değişiklik olması tercih edilebilir. Bunu farklı bir dille anlatmaya çalışırsak, başkalarını seferber etmeden de bir tür tatminsizlik harekete geçirilebilir.

Moderniteye ihtiyaçlar perspektifinden bakmanın ikinci avantajı, iki ayrı söylemin (toplum felsefesinin söylemi ile varoluş felsefesinin söylemi) birleştirilmesi olanağının doğmasıdır. Nasıl ihtiyaçların toplumsal yaratımı,

dağılımı, algılanması ve tatmin edilmesi tematize edilebilirse, aynı şekilde bireyin ihtiyaçlar sistemiyle *öznel* ilişkisi, yani kişi olma sıfatıyla (*qua*) kişilerin özlemleri, zevkleri, acıları ve beklentileri, birbirlerine bağlılıkları, zayıflıkları, arzuları, mutluluk ve mutsuzlukları tematize edilebilir. "Tatminsiz Toplum" başlıklı daha önceki bir incelemede(1) neredeyse yalnızca modern tatminsizliğin nesnel yönleri üzerinde yoğunlaşılmıştı. Biz de burada tatminsizlik fenomenini her iki açıdan irdelemek istediğimizden, toplum felsefesiyle varoluş felsefesinin yaklaşımlarını birleştireceğiz.

I

Her insan doğumun rastlantısallığı nedeniyle özgül bir dünyaya fırlatılır. Biyolojik yapımızda ya da genetik özelliklerimizde, başka bir çağdan ziyade özgül bir çağda, başka bir toplumdan ziyade özgül bir toplumda ya da başka bir toplumsal katmandan ziyade özgül bir toplumsal katmanda doğmamızı önbelirleyen hiçbir şey yoktur. Bu, her zaman ve her yerde rastlanan durumu (insani varlığın genel durumu olarak *ilksel* olumsallığı) gösteren bir şeyi anlattığından genel bir önermedir. Premodern (modern-öncesi) dünyanın sakinleri, toplumsal egemenlik ve hiyerarşi düzenlemelerini olumsallığın bilincine karşı kollamak amacıyla muazzam ideolojik kaynaklar seferber etmişlerdi. Aristoteles kölelerin, sonradan köle olmayıp, köle olarak doğduklarını öğretmiş; Brahma dini olumsallığı, yeniden doğuş kuramına başvurarak, Hıristiyanlık ise kişilerin bu göz yaşları vadisindeki uygun yerlerini belirleyen Tanrı'nın iradesiyle açıklamaya çalışmıştı. Olumsallığı yadsımayı amaçlayan bu

(1) A. Heller, *The Power of Shame: A national perspective* (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1984).

ve buna benzer girişimlere karşın, ilksel olumsallığın farkında olmaya, özellikle toplumsal hiyerarşinin dibine yakın yerde doğanlar arasında sürekli rastlanmıştır. "Y yerine X olarak doğmuş olsaydım, ne kadar başarılı olabilirdim!": Premodern toplumlarda duyarlı ve düşünümlü bireyler buna benzer açıklamaları pek çok kez ifade etmişlerdi. Gene de ilksel olumsallığın farkında olma, premodern toplumlarda *kader* bilinciyle elele yürümüştü. "Y olarak doğduğum için, X olarak doğmuş olsaydım başarabileceğim şeyleri başamayacağım. "Kişinin toplumsal işbölümündeki yerini belirleyen etken, doğumun rastlantısallığıydı. Kişinin sürdürebileceği yaşam tarzının çerçeveleri veriliydi ve bu haliyle gerçekten önceden belirlenmişti. Olumsallığı zorunluluğa dönüştüren, toplumsal düzenlemelerdi. En yüksek katmanda doğmak optimal bir ayrıcalık olanağıyla birlikte doğmak anlamına geliyordu. Ancak bu optimal olanaklar da önceden belirlenmişti ve bu haliyle sınırlıydı. Kader ister iyi talihe isterse kötü talihe hükmetsin, kader ve olumsallık kopmaz biçimde birbiriyle kaynaşmıştı.

Modern çağda işleve göre işbölümünün yerini, katmanlaşmış bir toplumsal işbölümü almıştı. Genel olumsallık bilinci işte bu süreçte ortaya çıktı. Varoluşun ilksel olumsallığı, hâlâ bir engel ya da aktif bir değer (asset) olsa bile, artık yaşam tarzlarımızı belirleyen, eylemlerimizin sınırlarını gösteren ve olanaklarımızın sınırlarına işaret eden bir tür *kader* olmadığından, kendisi üstbelirlenmiş hale gelir. Bir zamanlar kader olan şey, artık bir bağlama (context) dönüşür. Napoléon'un "Her asker sırt çantasında bir mareşal asası taşır" şeklindeki deyişi bu değişikliği ve yeni bilinci iyi bir biçimde ifade etmektedir. Çünkü, doğumun rastlantısallığı insanların sırtına kaderin yükünü yüklemek yerine onları bir bağlama fırlatıp atıyorsa, demek ki ne mevcut yaşam biçimleri ne de olanaklar doğumla belirlenmektedir. O zaman bireyin kendisi olanakların taşıyıcısına dönüşür; daha aşırı

bir ifadeyle, birey kendisinin henüz tanımlanmamış ve belirlenmemiş olanaklarıyla eşitlenir. Herşey olanaklı hale gelir. Kişinin total kapsamlı belirlenimsizliği, kaderin olmayışı ve doğumun getirdiği konumun bir "bağlam"a dönüşmesi *ikincil olumsallığın* koşullarıdır. Olumsal olarak tasarlanan, yalnızca "burada" ya da "şurada" olmak değil, aynı zamanda *bireyin* salt bir "bağlam" olan özgül bir yer ve zamanla *ilişkisidir*. Bir kişinin kendi kendini oluşturması, tek başına olmasa da artık kişiye bağlıdır. Kişi, kendi yaşamının yapıcısı ve bu anlamıyla *kendini oluşturmuş bir erkek* ya da *kendini oluşturmuş bir kadındır*. Artık bireyin dünyayla ilişkisini kader (fate) değil, yazgı (destiny) belirlemektedir.(*) Kaderin olanakları belirlediği yerde, yazgı olanaklar arasında yatmaktadır ve *yakalanmak* zorundadır.

Gene de olumsallaşan yalnızca bireyin kendi ilksel "bağlam"ıyla ilişkisi değildi; bağlamın kendisi de olumsallaşmaktadır. Basit bir dille ifade edersek, modern açıdan baktığımızda özgül toplumsal düzenlemeler ve kurumlar pekâlâ varolabildikleri kadar *varolmayabilirler* de. İnsanların içine doğduğu dünya artık kader tarafından buyrulmuş değildir ve olanakların bir toplamı olarak görülmektedir. İnsan kendisini biçimlendirebildiği kadar dünyayı da biçimlendirebilir. En azından bizim tahayyüllerimizde, kendimizin "dünyayı biçimlendirme"mizin olanaklarının sınırı yoktur. Dünyanın yazgısını kendi ellerimize alabiliriz. Nasıl kendi geleceğimiz bize bağlıysa, dünyanın geleceği de bize bağlıdır. Şimdiki sorun, olanakları nasıl yazgıya dönüştürebileceğimizdir.

(*) Burada "fate" önceden, dıştan belirlenmiş kaderi; "destiny" ise, tersine bireyin bizzat kendisi tarafından belirlenen yazgıyı ifade etmektedir. Bu anlamda yazgı, olanakların zorunluluğa dönüştürülmesidir. (ç.n.)

Olumsallığın farkındalığını bildiren şey özgürlük idesiydi ve Fransız Devrimi'nden sonraki çağın sayılı bütün düşünürleri bu olguyu saptamışlardı. Marx, işçilerin kendi sınıflarıyla ilişkilerinin olumsal bir ilişki olduğunun altını çizmişti. Marx, modern bireyi, olumsal kişinin, kendi yazgısının yaratıcısının, premodern çağın "dar ufuklu" bireyinden çok üstün bir varlık olduğundan hiç kuşku duymamaktaydı. Kierkegaard'a göre ise *insani varoluş* olanak kategorisiyle tanımlanmaktadır. Gene de ondokuzuncu yüzyıl düşünürleri olumsallığı "kendi başına bir amaç" olarak görmemişlerdi. Ondokuzuncu yüzyıl düşünürlerine göre, salt olanak özgürlüğü, yazgı olarak özgürlüğe dönüştürülmek zorundaydı; özgürlük zorunlulukla birleştirilmeli, ya da en azından zorunluluğu "tanımalı" veya "gerçekleşecek"miş gibi hareket edilmeliydi. Hem Hegelci hem de Marksist versiyonlarında, olumsallık ile zorunluluk arasındaki çelişkinin *aşılması* için tarih felsefesine başvuruluyordu. Böylece geleneksel kader nosyonu arka kapıdan yeniden içeri sokulmuş olmaktaydı. İşçinin kendi sınıfıyla olumsal bir ilişkisi vardır, işçi sınıfının varlığı da olumsaldır, gene de işçi sınıfı tarihsel zorunluluğu tanıyan sınıftır, buna göre hareket eder ve tarihin yasalarına, yani zorunluluğa uygun bir komünist toplum kuracaktır. Marksist argümanın işleyiş mantığı budur. Marx böylece, zorunluluk kategorisinin dolayımıyla bireysel ve tarihsel olumsallık bilincini birleştirmişti. Öbür kutupta yer alan Kierkegaard, kaderi hem antik çağa hem de günümüze uygun, modern versiyonuyla tamamen silmeyi başarmıştı. Ancak bunu yapmakla da ağır bir bedel ödüyor; modern dünyayı, seçilmiş bir yazgıya asla dönüştürülemeyecek bir bağlam sayıyordu Kierkegaard.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında kader kavramı (hem eski hem de çağa uygun versiyonuyla) sonsuza kadar bir kenara atılmıştır. Sonuçta şu anda, geçmişe oranla olumsalığımızın

çok daha fazla farkındayız. Pek çok çağdaş felsefede bu zihinsel durum çok açık bir dille ifade edilir. Örneğin Sartre'ın tezi, bizim özgürlüğe fırlatılıp atıldığımız şeklindedir. Başka bir felsefeci olan Unger, *olmayı, olmama* kadar kolay bir biçimde tahayyül edebileceğimizi ileri sürmüştür. Bizim varolmamak yerine varolmamız, dünyanın ya da başkalarının ne kadar umrundadır? Yapısalcılar büyük bir gayretle öznenin ortadan kaldırılmasını bile savunmuşlardır. Olumsallığın farkındalığı, bir *yazgı* bilincine bağlanmamışsa bile, ürkütücü bir şeydir ve onu ortadan kaldırmaya çalışmamızın nedeni tam da budur. İnsanlar bunu başarmak için bazen yazgının yaratılmasına katılmayı vadeden hareketlere balıklama atlarlar. Fromm bu doğrultuda, totalitarizmin Avrupa'daki kapsamlı etkisini "özgürlükten kaçış" diyerek tanımlamıştı. Bazıları kişisel kurtuluşu aşkta arar: Kişisel kurtuluş Öteki'nde, onların yazgısı halini alan tek bir kişidedir. Ama çoğu insan, olumsallık hayaletiyle, gece gündüz bir işle meşgul olarak ya da giderek daha fazla servet biriktirip güç toplayarak savaşır. "Birisi" olmak, olumsallığı yenmenin en kısa yolu olarak görünmektedir. Ama o zaman da "orta yaş krizi" başgösterebilir ve kişi umutsuzluğa sürüklenebilir. Demek ki olumsallık, başarının arkasında pusuya yatmış bir durumda beklemektedir.

Eski bir Grek özdeyişine göre, ölmeden önce kimseye mutlu denemez. Günümüzdeki farklılık ise, insanlara öldükleri gün de (yaşama doymuş olma anlamında) mutlu denemeyeceğidir. Yaşamın sınırlılığı, hiçbir insanın yenmeyi başaramayacağı bu kader, modern insanlık açısından bir *takıntı* haline gelmiştir. Ölüm her zaman ürkütücü bir ufuk olmuşken, asla şimdiki kadar bir takıntıya dönüşmemiştir. Bir kişinin ölümünü görmeye ya da ölümün suretine bakmaya korkuyoruz. Ortak kaderimizin kendisi olumsallaştığından,

onun yüzüne bakmaya korkuyoruz. İntihar etme, olumsallığı yenmeyi amaçlayan başka bir jeste dönüşmüştür: Burada, kader açısından baktığımızda, ölümün olumsallığı tersine çevrilmiş olmaktadır.

Modern yaşamın varoluş sorunu şöyle özetlenebilir: Özgürlükten vazgeçmeden, zorunluluk ya da kader trabzanına tutunmadan olumsallığımızı nasıl yazgımız haline getirebiliriz? Yararsızlığı ya da ölümcüllüğü kanıtlanmış deneylere, toplum mühendisliği ya da kurtuluşçu (redemptive) politika deneylerine savrulmadan toplumsal bağlamı nasıl kendi bağlamımıza çevirebiliriz?

II

Demek ki, tatminsiz toplum, hem toplumsal düzenlemelerin hem de kişilerin olumsallaştığı bir toplumdur. Tatminsiz bir toplumda bütün toplumsal ve politik düzenlemeler varolmayabilecekleri kadar kolay bir biçimde varolabilirler de; şu ya da bu biçime bürünebilirler. Aynı şekilde tekil birey de varolmayabileceği kadar varolabilir ve şu ya da bu rolü oynayabilir. Gene de bütün toplumsal düzenlemeler oldukları şeyden farklı olabilseler bile, belirleyici toplumsal düzenlemeler bireyin oluşum yıllarında (mutlaka zorunluluktan kaynaklanmasa dahi) değişmeden *kalabilir*, ya da en azından ancak yavaş yavaş değişime uğrayabilir. Her insan yaşamda bir yol seçmiş olarak sınırsız olanakların taşıyıcısı olduğu halde, tekil kişi olanakların azalmasıyla, yeni bir başlangıç yapma şansının her zaman iyice azalmasıyla yüz yüze gelmeye başlar. Bundan başka, *bağlam*, kişilerin kendi istedikleri bir yolu seçmelerinin bir engeline dönüşebilir; bazı olanaklar ise yaşamda özel bir yolu seçmiş olanların hiçbir zaman önüne bile çıkmayacaktır. Alman felsefeci Koselleck'in belirttiği gibi, beklentiler ile

deneyim arasında korkunç bir uçurum vardır. Beklentileri aşılayan, olumsallıktır; gene de yaşam deneyimimiz yaşamın katı gerçeklerinden, olanakların olgusal sınırlarından ibarettir. Beklenti ile deneyim arasındaki derin ve kapatılmaz uçurum sürekli bir tatminsizlik ve hoşnutsuzluk kaynağıdır.

Daha önceki bir kuşakta karşılanamayan belirli ihtiyaçların şimdiki kuşakta karşılanması tatminsizliği azaltmayacak ya da tamamen gidermeyecektir. Beklentiler durmadan arttığından, beklenti ile deneyim arasındaki uçurum daha önceki kuşaklarda olduğu kadar geniş kalmaktadır ve aslında daha da genişleyebilir. Bu durum, genel olarak, eski kuşak insanlar açısından bir sıkıntı kaynağıdır. Anne babalar çocuklarına sık sık kendi şanslarını onlarınkiyle karşılaştırarak nutuklar çekerler. "Ben sizin yaşınızdayken üniversiteye gitmek istemiştim, ne var ki annemle babamın beni okutacak güçleri yoktu. Siz ise üniversiteye gidiyorsunuz; başka ne istiyorsunuz ki? "Ya da şöyle: "Ben sizin yaşınızdayken gayrimeşru bir çocuk sahibi olmak öyle utanç kaynağıydı ki, herşeyden çok istediğim çocuğu doğurmaktansa hemen aldırmayı tercih ederdim. Oysa bugün kendi çocuğunuza sahip olabilir, hatta yeterli paranız varsa yetiştirebilirsiniz; başka ne isteyebilirsiniz ki?" Çocuklar da genelllikle bu tür sözlere şöyle karşılıklar verirler: "Üzgünüm, ama farklı devirlerde yaşıyoruz. Sizin için iyi olan, bize yeterli gelmiyor. Daha fazlasına ihtiyacımız var." Anne babaların bu tür yanıtlara en sık rastlanan tepkileri de şöyledir: "Siz çok şımardınız, ama." Oysa bu yanlış bir yanıttır. Zira daha yüksek beklentiler, ihtiyaçların hem niteliğini hem de niceliğini değiştirir ve çocuklar kendi deneyimlerini anne babalarınınkiyle değil, *kendi* beklentileriyle ölçerler.

Çocukların kendilerinden önceki kuşağın fertleriyle diyaloglarında istedikleri, *ihtiyaçlarının tanınmasıdır.* Anne babaların, çocukların tatminsizliğinin onların şımarmış

olmalarından kaynaklandığına ilişkin sözleri, bu tür ihtiyaçlarının tanınmamasıyla aynı kapıya çıkar. Anne babalar "şımarmış olma" suçlamalarını, *çocuklarının bütün ihtiyaçlarının karşılandığını* varsayarak *açıklarlar*. Bu tarz bir açıklama yapılması, çocukların ihtiyaçlarının *irrasyonel* sayıldığını düşündürmektedir. Bu tavrın arka planında yatan düşünce, kuşkusuz, anne babaların kendilerini, kendi modelleri saydıkları çocuklarıyla özdeşleştirmeleridir. Tek farklılık şudur ki, önceki kuşaklar çocuklarının genişleyen ihtiyaç-tatmininde (oysa sonraki kuşak hâlâ tatminsiz kalmaktadır) kendilerinin en cesur özlemlerinin gerçekleşmesini görür ve bu yüzden de anne babaların gözünde çocukların tatminsizliği irrasyonel bir görünüme kavuşur. Oysa bu, tek yönlü bir sokak değildir: Çocuklar tatminsiz kaldıkları zaman, anne babaların en yüce ihtiyaçları karşılanmış olmaz. Genellikle "dar fikirli" ve "tutucu" oldukları için, fikirleri "yanlış" ve "eskimiş" olduğu için anne babaların ihtiyaçlarının *tanınmasından* bile kaçınılmaktadır. Bu durumda anne babaların ihtiyaçlarının *irrasyonelliğini* savunan çocuktur.

Buraya kadar yürüttüğümüz tartışma bizi birbirleriyle bağıntılı olan şu soruları gündeme getirmeye götürmektedir: İhtiyaçlar rasyonel ve irrasyonel olabilir mi? Belirli bir insan grubu tatmin olmamak için geçerli nedenlerle sahipken, başka bir insan grubunun tatmin olmamak için hiçbir nedeninin bulunmaması türünden ayrımlar yapmak yerinde olur mu? Ya da, belirli bir insanın tatmin olmamak için geçerli nedenleri varken, başka bir insanın hiçbir nedeninin bulunmaması; belirli bir insan grubunun (ya da belirli bir insanın) tatmin olmamak için bu dünyada her türlü nedeni bulunduğu halde herşeye karşın, gene de tatmin olması gibi ayrımlar yapmak yerinde olur mu? Belirli ihtiyaçlar rasyonel iken başka ihtiyaçların rasyonel olmaması sonucuna varmamız gerekir mi ve böyle bir ayrım yapmak bize rasyonel-olmayan ihtiyaçların tanınmasını *reddetmek* hakkını verir mi? Son olarak, insan-

lara belirli ihtiyaçları olması ya da olmaması doğrultusunda herhangi bir buyruk verilebilir mi? Şöyle ki, bir insana, "Siz *tatmin olmamanız gerektiği* halde tatmin oluyorsunuz," dememiz yerinde olur mu?

İhtiyaçlar, "*bir şeyin eksikliği*"ne ilişkin bilinçli duygular olarak tarif edilebilir. Sonuç olarak "ihtiyaç" terimi belirli bir somut duyguyu değil, *bir eksikliğe işaret etme* niteliğini taşıyan çok sayıda farklı duyguları anlatır. Bütün duygular bir "eksikliğe" işaret etmeyebilir, ama açlık, merak, kaygı, sevgi ve başka bir sürü duygu kesinlikle bir "eksikliğe" işaret eder. Çoğu ihtiyaç, "duygu eğilimleri" denilen karışık duygulardan oluşmaktadır. Bilinçli bir eksiklik duygusu da bir motivasyon unsurudur: Eksiklik doldurulmak, giderilmek zorundadır. Eksikliğin doldurulması ya da giderilmesi, Ben'in muhafaza edilmesi ya da *genişlemesini* içermektedir. Başka bir şekilde formüle edersek: Bir şeyin eksikliğini çekme duygusu olmadan Ben muhafaza edilemez ya da birazcık bile genişletilemez. Bir şeyin eksikliğini çekme duygusu tatminsizlikle eş anlamlı değildir. Tatminsizliğin varlığından, ancak bir şeyin eksik kaldığı duygusu kalıcılaşır ya da yoğunlaşırsa söz edilebilir. Bunun gerçekleşme koşulları da şöyle sıralanabilir: (a) *Toplumsal düzlemde* bir insana ya da bir gruba *atfedilmiş* ihtiyaçların tatmin araçları (tatmin ediciler) o insanın ya da grubun elinde yoksa; (b) toplumsal düzlemde ona atfedilmiş olmadığı halde, bu kişinin ulaşabileceği tatmin araçları ilkesel olarak eğer o insan tarafından biliniyor, o insanda bu ihtiyacı doğuruyor, ancak bunlar o insan tarafından elde edilememiş (edilemeyecek) ise; (c) eksiklik *herhangi bir* tatmin aracıyla doldurulup giderilemezse, ya da insan bu eksikliği, ihtiyaç duyduğu şeyin o olduğunu *bilmeden* hissederse.

Birinci durumda, toplumsal düzlemde atfedilen tatmin araçlarının olmaması halinde, normal olarak hem ihtiyaçları hem de tatminsizliği (ihtiyaçlar karşılanmadığı

sürece) *rasyonel olarak* görme eğilimi taşırız. Böyle bir durumda olağan yorumumuz şu doğrultuda olacaktır: Bu insanlar tatmin olmamak için her türlü nedene sahiptirler. O zaman hangi tür ihtiyaçların (ve kimler için) rasyonel sayıldığı, *toplumsal belirlenmeye*, toplumsal norm ve değerlere bağlı olur. Özlemler, toplumsal norm ve değerler, ihtiyaç-tatmininin buna benzer standartları genel olarak oldukça hızlı değişiklikler geçirmektedir; bazen bir yerine iki ya da daha fazla standartlar sistemimiz olur. Gene de ihtiyaç-belirlemenin neredeyse belli bir konsensüsle saptandığı durumlara rastlanmaktadır. İşsizlerin tatmin olmamak için her türlü nedene sahip olduklarını belirtmekte bir an bile tereddüt etmeyiz, çünkü, neredeyse tam bir oybirliğiyle, işsizliği anormal bir durum sayar ve iş bulma ihtiyacının muhakkak karşılanması gereken bir ihtiyaç olduğunda anlaşırız. Aynı şekilde, günümüzde bir kadın kocasının vesayeti altında tutuluyorsa, evliliğinden tatmin olmaması için her türlü nedene sahip olduğunda görüş birliğine varırız (oysa yarım yüzyıl önce çoğu insan bunu kabul etmeye yanaşmazdı).

Üçüncü durumda, belirli bir ihtiyaç mevcut tatmin araçlarıyla karşılanamadığı ya da belirli bir insan eksikliğini hissettiği şeyin o olduğunu bilmeden, dolayısıyla ihtiyacını hangi tatmin araçlarının karşılayabileceği konusunda en ufak bir fikre sahip olmadan bir şeyin eksikliğini çektiği zaman, normal olarak söz konusu ihtiyaçları *irrasyonel* sayarız. İnancı olmayan bir insan için ölümsüzlük ihtiyacı irrasyoneldir. Ortak bir durumumuzu yansıtan ilksel olumsallığın bilinciyle ilintili bütün ihtiyaçlar (yoksul olarak doğan bir insanın zengin olarak doğma ihtiyacı, kadın olarak doğan bir insanın erkek olarak doğma ihtiyacı, tonları ayırt edemeyen bir insan olarak doğan birisinin müzik yeteneğine sahip olarak doğma ihtiyacı, vb.) tanımı gereği irrasyoneldir. İlksel olumsallığın bilincine, sürekli bir tatminsizlik de eklenebilir. Gene de başka bir insan olma ya da başka bir

yerde bulunma ihtiyacı tanımı gereği karşılanamayacağından, bundan kaynaklanan tatminsizlik de irrasyonel sayılmaktadır. Kaygılar ve nevrozlar da tatminsizliğe işaret edebilir. Gelegelelim onları anlayıp açıklayamadığımız, kaybedilen şeyin, yaşamamızda neyin eksik olduğunun farkına varmamaya devam ettiğimiz sürece, buna benzer hoşnutsuzluk duyguları da irrasyonel olur.

Bizim bakış açımızla tatminsizliğin en ilginç gerekçesini (b) şıkkı oluşturmaktadır, çünkü tatminsiz toplumun işlerliğini sürdüren, tam da bu kümede toplanan ihtiyaçlardır. İlke olarak yaşamın bütün alanları herkese açıktır. İlke olarak her insan zenginliğe, üne ya da güce sahip olmakta özgürdür ve sözü geçen şeyleri bir parça olsun elde edebilirlerse daha fazlasını da ele geçirebilirler. İlke olarak her insan, başkalarından çok daha fazla derecede toplumsal tanınmayla ödüllendirildiğini bildiği için bu tür faziletlere ulaşabilir. İlke olarak her insan bütün bunları elde edebilir, oysa gerçekte yalnızca bir avuç insan bunları elde edebilecektir. İhtiyaçlar muhtemel tatmin araçlarıyla şekillenir ya da şekillenebilir, ne var ki böylesi ihtiyaçların fiilen tatmin edilmesi olağına yalnızca bir avuç insan kavuşacaktır. Beklentiler ile yaşam deneyimleri arasındaki uçurum olarak tanımlanmış olan durum budur. Gene de yalnızca toplumsal güç, servet ya da ün imgelerinde, yani İngilizlerin deyişiyle tipik olarak "yoksunluk" adı verilen ihtiyaçlarda temellenen özlemlerden söz etmek açıkça tek yanlılık olur. Evrensel özgürlük ve yaşam değerleri evrensel ve genel bir nitelik taşırlar ve bunun gerçek nedeni, bu değerlerin, "iyi şeyler" olarak, "değerli" olarak tanımlanan yaşam biçimleri, kurumlar ile her tür ve biçimdeki insani etkileşimlerle ilintili olan özlemleri şekillendirebilmeleridir. Eşitliğe ve insanların özgür ve karşılıklı tanınmasına dayanan insan ilişkileri bu tür iyi şeyleri gösterir; cinsler, arkadaşlar, ortaklar ya da yurttaşlar arasındaki ne tür ilişkileri anlatırlarsa an-

latsınlar, bu insan ilişkileri değerlidir. İçsel olarak değerli iyi şeylere duyulan ihtiyaçlar yoksunluklar değildir; bu yüzden servet, mevki ya da ün aracılığıyla karşılanamazlar ve bunların karşılanması başka insanlara karşı güç kullanmaya başvurulmasını dışlar. Bu tür özlemlerin hepsi, her ne kadar ona indirgenemezse bile, *self-determinasyon* değerinde içerilidir.

Gerek yoksunluk olan ihtiyaçlar, gerekse yoksunluk olmayan ihtiyaçlar, toplumsal yaşamın *ikincil olumsallığıyla* ilintilidirler. Nasıl varolabiliyorsa pekâlâ varolmayabileceğini de hisseden olumsal insan, bu olumsallığı, daha önce değindiğimiz gibi, kendisini olumsallığı yazgıya dönüştürme yolu olarak sunan "birisi" olmaya çevirmeye çabalar. Self-determinasyon arayışı da kendisini başka bir yol olarak sunar. İki özlem birleştirilebilir de. Feminist hareketler kadınlar adına ilk yolu açmayı amaçlamışlardı, ancak şimdi daha çok ikinci seçenekle ilgileniyorlar. Bu soruna kısaca yeniden döneceğiz.

Tatminsiz toplum, hem yoksunlukların hem de ihtiyaçların *genişlemesiyle* karakterize edilmektedir. İhtiyaçları, duyguların ve aynı zamanda motivasyon güçlerinin oluşturduğunu görmüştük. Modern çağda bu tür motivasyon güçleri hem toplumsal hem de politik arenada *talepler* olarak görünürler. İhtiyaç duyan insanlar, bu ihtiyaçlarının tatmin edilmesini talep ederler. Bu tür talepleri gündeme getirirken, *kişisel* tatminsizliklerini kamusal bir dile, adaletin ve hakkaniyetin diline aktarırlar. Bu ihtiyaçları adalet ve hakkaniyet diline aktaran aktörler, özlemler ile deneyimler arasındaki uçurumun kapatılabilmesi amacıyla varolanların yerine yeni toplumsal ve politik kurallarla yasaların getirilmesini savunurlar. Yeni kurallar ve yasalar başarıyla uygulanabilirse yeni talepler de belirecektir. (b) kümesine giren ihtiyaçlar, ilerlemenin motivasyon güçlerini oluştururlar. Bu ilerleme dürtüsünün ne kadar etkili

olacağı, gerçeklikte olmasa bile ilke olarak herkesin ulaşabileceği tatmin araçlarının nitelik ve niceliğine bağlıdır. Tatmin araçlarının niteliği değişmez bir yapıdaysa, ilerleme dürtüsü belirli tatmin araçlarından daha büyük bir niceliği ya da "varolan tatmin araçları"nın daha hakkaniyetli bir biçimde paylaşılmasını gerektirir. Yoksunluklar olarak ihtiyaçlar ile self-determinasyon için gerekli, yoksunluk olmayan ihtiyaçlar nitelik açısından birbirlerinden farklıdırlar.

Bazı insanlar, ilkinin niceliğinde ikincisinden çok, ya da her ikisi için de bir artış talep edebilirler. Batı modernitesinin bugünkü aşamasında toplumsal tasarımlar, yoksunluklardan başka bir şey olan ihtiyaçlardan ziyade, yoksunluklar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buradaki ilerleme yoksunluklarda bir artış olarak, daha doğru bir deyişle, yoksunlukları tatmin araçlarında bir artış olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, eğer daha fazla yoksunluk tatmin aracı talebi, tatmin araçlarının daha hakkaniyetli paylaşımı ya da mevcudiyeti talebiyle birlikte gündeme getiriliyorsa, iki tür talep en azından bir ölçüde birleştirilebilir. Ancak böylesi bir bileşimin gerçekleştiği durumlarda dahi, ağırlıklı öneme sahip olan, yoksunlukları tatmin araçlarında yoğunlaşan taleplerdir. İlerlemenin genellikle kişi başına üretim gibi göstergelerle ölçülmesi, toplumsal tahayyülümüzde yoksunlukları tatmin araçları ile yoksunlukların ne kadar geniş bir yer kapladığını iyi bir biçimde göstermektedir.

Talepler olarak formüle edilen bütün ihtiyaçlar rasyoneldir. Talepler olarak formüle edilmeleri bu ihtiyaçları rasyonel kılar. Bir talebi formüle etmek, belirli bir ihtiyacın, karşılanmasa bile, niçin karşılanmıyor olsa bile gerektiğinin *nedenlerinin* sıralanması demektir. Talepler, henüz toplumsal düzeyde atfedilmemiş tatmin araçlarının atfedilmesine bir örnek oluşturmaktadır. İhtiyaçları karşılanmayan birisinin, ihtiyaçları taleplerle ilintili olabildiği ve böylece talepler-

le haklı gösterilebildiği her zaman, *rasyonel anlamda* tatminsiz kaldığı söylenebilir. Bununla birlikte, karmaşık toplumlarda belirli tatmin araçlarına bir hayli talep vardır ve bu talepler birbirleriyle çelişebilirler. Tatmin edilmeyi bekleyen ihtiyaçlar aynı anda tatmin edilemezse, bir ihtiyacın tatmin edilmesi başka bir ihtiyaçtaki tatminsizliğin sürmesini gerektirirse, talepler birbirleriyle çelişiyordur. Böylesi durumlarda, (a) kümesindeki ihtiyaçların tatmin edilmesi talebinde bulunanlar (b) kümesine giren ihtiyaçların irrasyonel olduğunu ilan edeceklerdir, ve tersi. (a) kümesindeki ihtiyaçların savunucularına rasyonel görünen belirli bir tatminsizlik türü, (b) kümesindeki ihtiyaçların tatmin edilmesini savunanlar tarafından irrasyonel görülecektir. Ancak, iki taraf da kendi ihtiyaç kümelerine öncelik verilmesi konusunda geçerli nedenler ileri sürebiliyorsa, hangisinin *gerçekten* rasyonel olduğuna nasıl karar vereceğiz?Bu tür ihtiyaçların rasyonelliği ya da irrasyonelliğine karar vermenin nesnel bir ölçüsü var mıdır? Bir an için, iki talep de aynı ağırlıkta olmayabilse bile, iki tür tatminsizliğin de rasyonel olduğunu varsayalım.

Peki; ya bir insan, onları talepler olarak tematize etmek zorunda kalmadan bir ihtiyacını ve ona dayandırdığı bir kararını formüle edip haklı gösterebiliyorsa? Kuşkusuz talepler, kendi başlarına, belirli ihtiyaçların bazı insanlar tarafından açıkça tanındığını önvarsayarlar. Ancak, özel bir talep *hiç kimsenin* açıkça tanımadığı bir ihtiyacı ortaya çıkarıyorsa ne olur? İhtiyaçlar bazen ilk kez itaatsizlik ve başkaldırı hareketleriyle birlikte görünürler. İtaatsiz ya da asi bir kişi ihtiyaçlarını haklı gösteremeyebilir, onları genelleştiremeyebilir ya da tatmin edilmeleri talebinde bulunamayabilir; böyle bir kişi pekâlâ yalnızca ihtiyaçlarını dile getirecek güçte olabilir. İhtiyaçlar jestlerle (onları haklı gösterecek nedenler belirtmeden, sözcük ve eylemlerle) *yalnızca dışa vuruluyorsa* henüz rasyonel değildir. Ancak

aynı ihtiyaçlar, hem yaygınlaşıyor ve değerler tarafından haklı gösterilebiliyor, hem de taleplerin diline aktarılabiliyorsa rasyonel hale gelebilirler. Ne var ki bütün irrasyonel ihtiyaçlar rasyonel hale gelmez, kaldı ki hepsi de rasyonel hale gelemez zaten. Gelgelelim, yeni ihtiyaçların bazen irrasyonel olarak görünmesi, bizim, yalnızca rasyonel olanların değil bütün ihtiyaçların *gerçek olarak* tanınması gerektiği sonucuna varmamız için yeterli bir nedendir. Gene de ihtiyaçların gerçekliğinin tanınması meşru olmalarının tanınması anlamına gelmez. Bir ihtiyaç, ancak onun tatmin edilmesi başka bir insanın basit bir araçmış gibi kullanılmasını gerektirmiyorsa, meşru sayılabilir. Tekrar ilk baştaki kuşak çatışmaları örneğimize dönelim. Anne babaların çocuklarının rasyonel ihtiyaçlarını, yani genel talepler olarak formüle edilmiş ihtiyaçlarını tanımaları, böylece bu ihtiyaçları eleştirme haklarından vazgeçtikleri anlamına gelmese bile, açıkça tutarlıdır. Dahası, anne babaların çocuğun rasyonel-olmayan ihtiyaçlarını tanıması, çocuğun bu tür ihtiyaçları talepler diline aktarmasına destek olabildikleri ölçüde tutarlı olabilir. Ne var ki anne babalar, ancak başka insanlardan (çocukların kardeşleri, arkadaşları ya da anne babaları) basit araçlarmış gibi yararlanarak, onları sömürerek ve üzerlerinde egemenlik kurarak karşılanabilecek ihtiyaçları kesinlikle meşru olarak tanımamalıdırlar.

Değer-rasyonelitesi ile amaç-rasyonelitesi arasındaki katı ayrım, ihtiyaçlara uygulandığında özellikle önemsizleşir. İrrasyonel ihtiyaçlarda hem değerler hem de amaçlar aynı derecede karanlıkta kalabilir. Örneğin, tatminsizlik, belirsiz bir hoşnutsuzluk durumu olarak görünüyorsa, insan *niçin* "kendi yerini bulamadığını" ya da niçin sürekli kaygı içerisinde olduğunu bile bilmez. Bir ihtiyacın meşruluğunu iddia etmenin ilk koşulu, tatminsizliğin kaynağının farkında olmaktır. Bir ihtiyaç talebinde bulunmak, belirli bir ihtiyaç türünü belirli bir değer türüyle

ilişkilendiren bir işlemdir. Bir talepte bulunamıyorsak, değer rasyonalitemiz yetersiz kalıyor demektir. Aynı zamanda, irrasyonel ihtiyaçlar bizi belirli amaçlara ulaşmak doğrultusunda motive etmezler. Rasyonel ihtiyaçlar ise, tersine, değer-yüklü talepler olarak görünürler ve aynı zamanda bizi belirli amaçlara ulaşmak ya da kendi başlarına amaç oldukları düşünülen belirli eylemlere girişmek doğrultusunda motive ederler.

III

Tatminsiz toplumumuzun canlılığını korumasını sağlayan iki tür ihtiyacı (bir yanda yoksunluklar ile öbür yanda self-determinasyon ihtiyacı) birbirinden ayırdık. Şimdiye kadar bu iki ihtiyaç türü arasında yargısal bir ayrıma gitmedik. Yoksunlukların, en azından solcu söylemde, tamamen değerden düştükleri zamanlar olmuştu. Zaten bol miktarda tatmin aracına sahip olduğumuz, bir "müreffeh toplum"da yaşadığımız, dolayısıyla yoksunluklarımızın irrasyonel, hayali ya da gerçekdışı olduğu varsayılıyordu. Bugünlerde kendimize Batı şehirlerinin kenar mahallelerini, hepimizin ne kadar yanıldığımızı farketmemiz için oralarda oturanların yaşadıkları korkunç yoksulluğu ve umutsuzluğu hatırlatmaya gerek duymuyoruz. İsveç ya da Avusturya gibi köklü refah devletlerinde bile, genelleşmiş bir refahın hüküm sürdüğü tartışmasız bir dille ortaya atılamaz. Gene de, "temel ihtiyaçlar"ın hepsinin gerçekten karşılandığını varsaysak bile her gün yeni yoksunluklar çıkacaktır; insanlar bu tür ihtiyaçları hissediyor ve karşılanmalarını talep ediyorlarsa, hiç kimsenin bu tür ihtiyaçları yanlış bilince, keyfiliğe ya da basit kuruntuya yüklemeye hakkı yoktur. Daha kesin bir dille ifade edersek, belirli bir somut tatmin aracına, hatta çok sayıda tatmin aracına bağlanan hiçbir somut yoksunluk

haklı bir biçimde değersiz sayılamaz ve gerçekdışı ya da sahte diye reddedilemez. Biz de, doğası ne olursa olsun somut bir tatmin aracındaki somut bir yoksunluğu değersizleştirmekten ziyade, burada ihtiyaçlara ve yoksunluklara denk düşen tatmin araç kümelerini karşılaştıralım.

Daha önce değinildiği gibi, modernite içinde kuvvetli bir olumsallık bilinci ortaya çıkmış ve bu bilince, olumsallığı yazgıya dönüştürerek ortadan kaldırmayı amaçlayan ciddi çabalar eşlik etmiştir. Olumsallık, belirsiz bir olanaklar durumudur. Belirsiz olanaklar, aynı zamanda herşey ve hiçbir şey olduklarından, soyutlukları içinde özgürlük ve yaşam şanslarıdır. Salt olumsal insan, henüz olanaklarını gerçekleştiremediği için hiçbir şey, ama henüz hiçbir olanağının gerçekleşmesi engellenmediği için de herşeydir.

Yaşamlarımızı şu ya da bu şekilde yaşamakla, tercihler yapmakla, şu ya da bu mesleği seçmekle, kendimizi şu ya da bu şeye adamakla, şu ya da bu kişiyle yaşamakla bazı olanakları gerçekliğe çevirirken bazı olanakların gerçekleşmesini de dışlarız. Başka tercihler de yapmış olabileceğimizin, başka olanakları da gerçekleştirmiş olabileceğimizin farkına vardığımız zaman, haklı olarak kendimizi, sınırlı yaşam şansları ve sınırlı özgürlükle bir olumsallık durumunun tuzağına yakalanmış buluruz. Öbür yandan, yaşamda seçtiğimizden başka bir yolu seçmemizin olanaksız olduğunun ve kendi yeteneklerimize en uygun *olanakları* gerçekleştirdiğimizin farkına varırsak, artık olumsal bir insan olmayız. Böylesi koşullarda yaşamımızı kesinlikle olumsallıktan yazgıya dönüştürmüş oluruz. Luther, "Ben buradayım, başka yerde olamazdım," dediği zaman, olumsallığın hiçbir kalıntısının kalmadığı bir yazgıyı ifade etmiş oluyordu. Bu aşamaya ulaşmak için bir Luther olmaya gerek yoktur. Bir insan topluluğunun fertlerinin önemli bir oranı, fiilen seçtiklerinden başka olanakları da seçmiş olabileceklerini düşünemezler. Bu insanlar, *oldukları gibi olup yaptıklarını*

yaparak içinde yaşadıkları dünyada bir iz bıraktıklarını bilirler; yani, varolmalarının bir farklılık yarattığını bilirler.

Tatminsiz bir toplumda tatmin olmanın bütün somut ihtiyaçların karşılanmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bütün somut ihtiyaçlar karşılanabilseydi, artık tatminsiz bir toplumda yaşıyor olmazdık. Weber'in derinlikli bir gözlemine göre, biz, atalarımızdan farklı olarak "yaşama doymuş biçimde" ölemeyiz. Biz dünyanın durumundan tatmin olamayız, bilmek istediğimiz herşeyi bilemeyiz, görmek istediğimiz herşeyi göremeyiz, yapmak istediğimiz herşeyi yapamayız; kısacası başarmak istediğimiz herşeyi başaramayız. Ama olumsallığımızı yazgıya dönüştürebiliriz. Bir insan olumsallığını yazgıya dönüştürmeyi başarırsa, bir insan Luther'in "Ben buradayım, başka yerde olamam" sözünü yineleyebilirse, bir insan kendi varlığının bir farklılık yarattığının, yeryüzü üzerinde bir iz bıraktığının bilincindeyse böyle bir insan bir bütün olarak yaşamından tatmin olacak ve eldeki olanaklar ışığında olabileceği şey haline geldiğini söyleyebilecektir. Rosa Luxemburg'un hapishanede, feci ölümüne her gün biraz daha yaklaşırken sessizce ağzından dökülen *ultra posse, nemo obligatur* sözleri bu anlamı tam olarak aktarmaktadır. Rosa Luxemburg, terketmek üzere olduğu dünyanın durumundan, dahası kendi kişisel kaderinden tatmin olmak için kesinlikle hiçbir nedene sahip bulunmasa bile, yaşamında doyuma ulaşmıştı. Gene de bizim olumsallığımızı gideren şey kader değil, yazgıdır.

Şimdiye kadar sürdürdüğümüz tartışmadan, olumsallığımızı yazgıya dönüştürmeye en iyi olanak sağlayan etkenin basit yoksunluklar değil, self-determinasyon ihtiyaçlarının tatmini olduğu açığa çıkmış olmalıdır. Yoksunlukların tatmini olumsallığı yazgıya dönüştürmenin bir yolu olarak görülmektedir, çünkü yoksunluk-tatmini self-determinasyon gücünün artması vaadini de kapsar. Muhtaç, güçsüz ve tanınmayan bir insan için self-determinasyon

gerçekten uzak bir olasılıktır. İnsanlara daha fazla şey elde edip daha fazla güce ya da daha fazla üne kavuşmanın self-determinasyonun en kısa yolu olduğuna inandıran şey, salt "yanlış bilinç" değildir. Bir şeye sahip olmanın, belirli bir güce ulaşmanın ya da bir ölçüde ün kazanmanın self-determinasyona katkıda bulunabileceğini yadsımak son derece aptalca, daha doğrusu kibirlilik olur. Bununla beraber, insanlar yalnızca yoksunlukların tatmin edilmesine yönelmişler ve self-determinasyonun yoksunluğun tatmininin nihai ürünü olarak ortaya çıkmasını beklerlerse, bu nihai sonuç gerçekleşmeyecek, en azından tam olarak gerçekleşmeyecektir. Bunun nedeni, bütün yoksunlukların *içeriden değil, dışarıdan* belirlenmesidir. Teknoloji, toplumsal koşullar ve politik kurumlar bu tür yoksunluklar açısından çok sayıda tatmin aracını saptayıp sağlarlar.Yoksunluk-yönelimli bir insan self-determinasyonun yolunu, kendisini Ben'in kendi tercihinden kaynaklanmayan bir tür belirlenime bağlı kılmakta arar. Ayrıca, Ben yalnızca kendi yoksunluklarını tatmin etmeye niyetliyse, o zaman yoksunlukların tatmin edilmesi başkalarının yoksunluklarının tatmin edilmesine ters düşebilir. Özellikle ihtiyaç-tatmininin gün geçtikçe daha çok güç elde etmeye yöneldiği zamanlarda böyle bir durum ortaya çıkar. Böylesi bir ihtiyaç-tatminine yönelik haklı toplumsal ve politik eleştiriden ayrı olarak, self-determinasyonu başkalarının zararına başaran bir kişi asla güvencede olmaz. Böyle bir insan zenginlik, güç ya da ününü kaybettiği an, basit olumsallığıyla başbaşa kalacaktır. Bu nedenle, self-determinasyonun yollarını dolaylı değil, doğrudan bir biçimde aramak; başka bir deyişle, başkalarının zararına ulaşılmayan, tamamen koşulların ya da Ben'in dışındaki güçlerin sağladığı tatmin araçlarıyla belirlenmesi gerekmeyen bir self-determinasyon yolu aramak daha fazla umut vericidir. Self-determinasyonu doğrudan aramanın iki ayrı yolu olabilir. Birincisi, insanın kendi yeteneklerini

geliştirmesinde yoğunlaşılabilir; ikincisi, bir insanın kendisininkiyle aynı zamanda başkalarının self-determinasyonuna omuz vermesi tasarlanabilir. Self-determinasyona gidişin ikinci yolunu ayırt eden özellik, kendini-ilahlaştırma yerine görevlere ve amaçlara adanma, ben-merkezlilik yerine başka insanlarla işbirliğine hazır olmadır. Self-determinasyonun doğrudan bir yolunun aranmasından söz ettiğimiz her seferinde, aklımızda daima bu ikinci seçenek vardır.

Self-determinasyonu doğrudan ve dolaylı yollarla aramak, ikisi de modern yaşamda aynı ölçüde benimsenebilecek olan *iki ayrı tutumdur*. Bununla birlikte, birinci tutum yoksunluk-tatmini arayışını dışlamadığı gibi, dışsal belirlenimi de dışlamaz. Self-determinasyon total ve tam özerkliğin mutlak özgürlüğünü gerektirmez, hatta buna olanak da tanımaz. Kuşkusuz bazıları, bu tür yollar pek genelleştirilememekle birlikte, çöldeki bir münzevinin yaşam tarzını benimseyebilir. Eğer bu istekler gerçekleşebilseydi, toplumumuz "tatminsiz" bir toplum olmaktan çıkar, daha doğrusu artık varolmazdı. Bu tür bireysel fanteziler ne gerçek ne de arzu edilebilir seçeneklerdir.

Biz doğumun rastlantısallığı nedeniyle şimdiki zamana, dünyamıza, tatminsiz topluma fırlatılmışız. Dünya bir "bağlam", belirsiz olanaklarımızın bağlamı haline gelmiştir. Self-determinasyon bağlamdan kurtularak başarılamaz; aslında bağlamla mücadele etmek onun doğasında var olan bir özelliktir.

Bu bölümün başlığında içerili olan soru şudur: Tatminsiz bir toplumda nasıl tatmin olunabilir? Şimdiye kadar söylediklerimizden çıkardığımız sonuç, olumsallığımızı self-determinasyona dönüştürmeyi başarmamız koşuluyla, bütün ihtiyaçlarımızı karşılayamazsak bile yaşamlarımızdan tatmin olabileceğimiz düşüncesidir. Olumsallığımızı self-determinasyona dönüştürmenin en elverişli seyri, yoksunluk-

larımızı karşılamaktan vazgeçmeden, doğrudan self-determinasyonu aramaktır. Gene de bu tutum bağlamımızla mücadele etmeyi gerektirir. Bağlamımızın, self-determinasyona ulaşmamız için bizim tarafımızdan belirlenmemiş olması gerekir. Bağlamımızdaki herhangi bir zorunluluğun tanınmamasına, self-determinasyonu başarmak için kendimizi böylesi bir zorunluluğun koruyucuları olarak kavramamaya gerek duyarız. Bunu karşın kendi bağlamımızı hesaba katarak hareket etmek zorundayız. Çünkü ancak bu şekilde davranırsak, Rosa Luxemburg'la birlikte, *ultra posse, nemo obligatur*(*)' diyebiliriz. Ancak böyle bir yolla bağlamımızla *nasıl* mücadele edebiliriz ?

(*) (Lat.) fazlasını becermeye kimse mecbur değildir. (ç.n.)

Üçüncü Bölüm

TATMİNSİZ BİR TOPLUMDA TATMİN OLMA ÜZERİNE - II

I

Tatminsiz toplum sürekli bir değişim içerisindedir. Bu değişimler hem kendi kendini yönlendiren bir sistemin genişleyen kendini yeniden üretimine, hem de bireysel ve kolektif öznelerin müdahaleleri ile eylemlerine bağlanabilir. Ayrıca iki yaklaşım birleştirilebilir. Modern topluma ilişkin *tek* bir nesnel tarifimiz yoktur. Ne kadar bilimsel olursa olsun bütün tariflerin kökleri yargısal ve felsefi kuramlar ile metakuramlardadır ve bu kuramlar tarafından şekillendirilir. Burada modern toplumun yapısına ilişkin bir tarif aramayı düşünmemekle birlikte, müdahale etme ve değişiklikleri gerçekleştirme gücünü (tek tek ya da kolektif) öznelere atfettiğimiz açıkça bilinmelidir. Biz, kendi olumsallığını, salt yoksunlukların tatmin edilmesi, hatta bir yandan kendini bir bağlamdan koparmak yoluyla değil de, önceliği self-determinasyonun gereklerinin karşılanmasına verirken öbür yandan bağlamla mücadele etmeyi seçerek bir yazgıya dönüştürmeye niyetli olan olumsal insanın konumunu ve *bakışını* benimsemekteyiz. Bir bağlamla mücadele etmek onu değiştirmek demektir; önceliği self-determinasyonun gereklerini karşılamaya vermek bu bağlamı, olabildiği ölçüde, daha fazla self-determinasyona olanak tanıyan bir doğrultuda değiştirmek demektir. Burada kaba hatlarıyla çizdiğimiz türden bir konum çağdaş toplum kuramında pek sıcak karşılanmaz. Toplum kuramı içindeki post-yapısalcı ya da postmodernist diye adlandırılan son eğilim, olumsallığı yalnızca tarihsel bir ürün olarak değil, aynı zamanda insan

yaşamının sürekli bir özelliği olarak kuramlaştırır. Özne, olumsallaşmakla kaybolur. Olumsallığı yazgıya dönüştürmeye çalışmak yanlış bir düşünce, terkedilmesi gereken insancıl bir söylemin yanıltıcı inancı olarak görülmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, bir toplumsal yapı, ya olumsuz bir totallik olarak ya da okuyamadığımız, parçalanmış bir metin, mikro iktidar ilişkilerinin bir güç alanı, yabancılaşmış, şey-benzeri, şeyleşmiş, kendini yeniden üreten bir zorunluluğun demir kafesi gibi görünecektir.

Alternatif (örneğin, Habermas'taki gibi iletişimsel güç kaynağı, ya da Castoriadis'teki gibi alternatif bir imgesellik kaynağı olan) bir özne imgesini benimsersek, dünya farklı bir ışıkta görünecektir. Ve bu bize en azından, çok farklı kategoriler setine dayalı insan olumsallığına ilişkin yeni bir değerlendirme sağlayacaktır.

Habermas son incelemelerinden birinde, modern dünyanın saydamsızlığının (*Undurchsichtigkeit*) gün geçtikçe arttığına işaret etmiştir.(1) Hiçbir toplum tam anlamıyla saydam değildir, gene de bazı toplumlar diğerlerinden daha saydamdır. Totaliter toplumlar tek bir merkez etrafında örgütlendiklerinden büyük ölçüde saydamdır. Totaliter toplumda yaşayan bir insan, toplumun bütün dalları ve altsistemlerinin işleyişinin tek merkeze bağlı olduğunu bilir. Geleneksel toplumlar benzer nedenler yüzünden daha da saydam idiler. Toplumsal aktörler göreli olarak saydam bir toplumu değiştirme niyeti taşıyorlarsa, yapamasalar bile tam olarak ne yapılması gerektiğini bilirler. Her iki toplum tipinde de merkezin hareketliliğini kaybetmesi toplumsal sistemlerin yeniden üretilmesini fiilen durduracaktır. Bununla birlikte, modern Batılı devletin düzenleyici bir merkezi yoktur: Luh-

(1) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985.

mann'nın belirttiği gibi, toplumsal sistem merkezini kaybetmiştir. Luhmann'nın görüşüyle, modern toplum çok çeşitli sistemlerden oluşmakta ve her sistem kuşattığı ya da kuşatıldığı diğer bütün sistemlerin çevresi işlevi görmektedir. Bir sistemler kuramına bağlanmak zorunda kalmadan da böylesi bir modern toplum görüşüne onay verilebilir. Bu çerçevedeki bir modern toplum görüşüne bizim tek ekleyeceğimiz nokta, bu sistemlerde (hepsinde olmasa ve her birinde aynı derecede bulunmasa bile) Batı modernitesinin üç ayrı gelişme mantığının (kapitalizm, sanayileşme ve demokrasi) içerili bulunduğudur.

Modern refah devletlerinde işleyen bazı sistemler, dünya sisteminin alt-sistemleri (bunlar asıl olarak ekonomik sistemlerdir), bazıları bölgesel ya da kültürel bir sistemin alt-sistemleri iken (ittifaklar, uluslararası kuruluşlar gibi), bazıları da tek bir devletin sistemleridir (refah sistemi gibi). Bu genel farklılaşma, modern Batılı toplum sisteminin tek bir merkez etrafında örgütlendiği fikrinden uzaklaşmamızın nedenlerinden birisidir. Diğer bir neden gündelik yaşamın statüsüyle ilgilidir. Bu noktada biz Luhmann'ın sistemler kuramından da uzaklaşmaktayız; çünkü, bizim görüşümüze göre, gündelik yaşam bir sistem olarak görülemez.

Her insan, gündelik dili ve *insan yapısı* olan nesneleri kullanmayı öğrendiği, gerek olgular ve değerlerden gerekse normlarla kurallara uymaya hazır olmaktan oluşan belirli bir arkaplan bilgisi edindiği bir gündelik ortamda yetişir. Sistemler gündelik yaşam alanına zorla girdikleri halde, bilimsel söylem iyi yaşama ilişkin fikirlerimiz üzerinde korkunç bir etki yaptığı halde yaşam-dünyaları (yani, paylaşılan kültürel ve normatif kalıpların toplamı) çoğulcu ve yaygın bir nitelik aldığı halde, gündelik yaşam ayrı bir alan olarak varlığını hâlâ korumaktadır. Bu alanda görülen çelişkiler *temel yaşam deneyimlerimize* aittir ve bizim içimizde talep etmeye hazır olduğumuz ihtiyaçlar

doğurabilir. Kültürel ve normatif kalıplar, (birbirine bağımlı çeşitli sistemlerin bir bileşimi olarak anlaşılan) kurumsal alanlar ya da sistemler tarafından soğurulmaz. *Esnek bir ethos*, toplumda bütün alan ve sistemler içindeki pratikleri şekillendiren bir arkaplan ethosu bulunduğunu düşünürsek bu açık biçimiyle ortaya çıkar. Anılan bu faktörler, dünyamızın giderek saydam-olmayan bir nitelik kazandığı yönündeki savımızı kuvvetlendirir. Bunu söyler söylemez, küçük bir toplulukta saydam-olmayışın büyük devletlerdeki kadar görülmediğini eklememizin gerekmesi ise bu durumu değiştirmez. Demek ki bu çerçevede bakıldığında, diğer bütün koşullar eşit olmak kaydıyla, küçük devletler bilinçli insan müdahalesi açısından, aynı ölçüde merkezsiz olsalar bile, büyük devletlere göre daha iyi bir şansa sahiptirler.

Bu yaklaşım doğruysa, modern Batılı refah toplumu, ister olumlu ister olumsuz olsun bir *totallik* olarak tarif edilemez. Basitçe bir totallik değildir. Olmadığı için de bir totallik olarak değiştirilemez. Yalnızca devletin kaldırılması gerektiğini, diğer herşeyin daha iyileştirileceğini, gücü, hiyerarşiyi ve egemenliği dışlayan bir topluma dönüştürüleceğini öngören geleneksel anarşist görüş tamamen demode kalmıştır. Aynı saptama, devlet aygıtlarının ele geçirilip yıkılacağını, işçi sınıfının egemenliğinin kurulacağını, piyasanın kaldırılacağını ve böylelikle tamamen yeni ve eşitlikçi bir toplumun doğacağını öngören ortodoks Marksist görüş için de söylenmelidir. Bu ve benzer projeler *kurtarıcı politikanın* örneklerini oluşturur.(2) Kurtarıcı bir politika, tek bir nihai hareketin gerek toplum gerekse o toplumun içinde yaşayan herkes açısından nihai kurtuluş sayıldığı bir politikadır. Bir toplumsal sistem ne kadar merkezsiz olursa, kur-

(2) F. Feher, "Redemptive and democratic paradgims in radical politics", der: A. Heller ve F. Feher, *Eastern Left- Western Left*, Cambridge: Polity Press, 1987.

tarıcı politika da o kadar basit olur (ve bu noktada, kurtarıcı paradigmada içerili olan tehlikeleri bir kenara koyabiliriz). Yıllardan beri umutsuzluk kaynağı olan şey, kurtarıcı paradigmanın yaşadığı bu önem kaybıdır. "Olumsuz diyalektik" kuramı tam da böyle bir umutsuzluğun ürünüdür. Bununla birlikte, ortada ne bir toplumsal kurtuluş ne de karabasan var olduğuna göre bu umutsuzluk yersiz bir duygudur.

Modern Batılı toplumlarda tek bir düzenleyici merkezin olmayışı eylem olanağını azaltmadığı gibi, toplumsal ilişkileri değiştirme yeteneğini de azaltmamıştır. Sadece eylem potansiyelleri yeni bir zemine oturmuştur. Tam da toplumsal sistemin merkezsiz karakterinden dolayı, kurtuluşçu eylemler tek, herşeyi kapsayan ve herşeye egemen olan bir merkez ya da kurumu değiştirmekte odaklanmamalıdır; kurtuluşçu eylemlere her sistem ve alt-sistemde, gündelik yaşam dahil olmak üzere toplumun her alanında girişilebilir. Bu bağlamda kurtuluşçu eylem yaygınlaşır. Dahası, kurtuluşu hedefleyen *bütün* aktörlerin güçlerini birleştirmeleri artık zorunlu değildir; bu niteliğiyle bir "güç birliği", ancak bütün toplumsal alt-sistemler için tek bir düzenleyici merkezin varlığı kesin olarak saptanabildiği sürece zorunluydu. Farklı aktör grupları farklı sistemler ve alanlar içinde (gündelik yaşam dahildir buna) kurtuluşçu eylemlere girişilebilirler. Modern toplum, yenisinin inşa edilebilmesinden önce mutlaka yıkılması gereken bir binaya benzemez. Mutlaka bir benzetme yapacaksak, bir grupun direkleri değiştirirken, diğer bir grubun yelkenleri değiştirdiği, üçüncü bir grubun ise güverteyi pırıl pırıl yapmakla uğraştığı bir gemiye daha çok benzer. Kuşkusuz benzetmeler yanıltıcı olabilir. Belirli bir alt-sistem değiştirilirse, bu değişiklik hemen o alt-sistemin çevresini ve ortamını da etkiler. Gündelik yaşam şurada burada değişmişse, kültürel alt- alanlar bir ölçüde değişmişse, toplum da değişir ve değişikliklerin güçlerin birleştirilmesi olmadan farklı aktör gruplarınca gerçekleştirilmiş olması bu durumu

etkilemez. Burada ana hatlarıyla çizmiş olduğumuz modern toplum modeli, bizim, bir yandan kendi bağlamımızla başa çıkmaya çalışırken, öbür yandan olumsallığımızı nasıl yazgımıza dönüştürebileceğimizi görmemizi sağlar. İnsanların hem farklı ihtiyaçları hem de ayrı ihtiyaç yapıları vardır ve aynı eylem kalıplarının her insana uyması pek olanaklı değildir. Aynı pratiklerin insanların deneyimleri ile beklentileri (her ikisinin de bireysel ve mizacı ilgilendiren bir nitelik taşıdığı gözönüne alınırsa) arasındaki uçurumu kapatması da aynı ölçüde olasılık dışıdır.

Bizim modernite anlayışımızın, birbiriyle ilintili olsa bile üç ayrı mantığın kümelenmesinden oluştuğuna kısaca değinmiş bulunuyoruz.(4) Sanayileşme mantığının en özet biçimiyle gözden geçirilmesi bile, bu mantıkların her birini kalıcılaştıran motivasyon güçlerinin *yoksunluklar* olduğunu gösterecektir. Sanayileşme ve kapitalizm bu yoksunlukları tatmin araçlarını sağlar. Bu sayede (her ne kadar self-determinasyon ihtiyacını tatmin etmeye yetmese de) self-determinasyon ihtiyacını tatmin araçlarını da sağlayabilirler. Self-determinasyonu hedefleyen ihtiyaçlar tarafından savunulup genişletebilen, yalnızca demokrasi mantığıdır. Bir kurum, eğer bütün norm ve kuralları, o kuruma taraf olan bütün üyelerin özgür iradesiyle tasarlanmış ve onaylanmış ise, tam anlamıyla demokratiktir. Gene de belirli bir kurumun *işlevinin* (ya da işlevlerinin) de kendi üyelerince tasarlanması ya da ortaklaşa belirlenmesi gerekliliği demokrasinin bir koşulu değildir: Belirli kurumlar başka işlevleri değil, belirli işlevleri yerine *getirmelidir*. Sözgelimi, fabrikalar içinde özyönetim olması gerektiği savunabilir, ne var ki bu, fabrikaların belirli malzemeleri üretip üretmemesi gerek-

(3) Bu modernite görüşünün daha ayrıntılı bir irdelemesi için, bkz. A Heller ve F. Feher, "Class, democrcy, modernty", der: A. Heller ve F. Feher: *Eastren Left - Western Left*.

tiği konusunun da ortaklaşa karar almayı bekleyen bir konu olduğu anlamına gelmez. Dinsel kurumlar ibadet kurumlarıdır ve belirli inançların yayıcılarıdır. Dolayısıyla dinsel kurumların üyeleri bilgisayar teknolojisi uygulamasına geçilmesine özgürce karar veremezler. Temel işlevlerin kaldırılması, ancak kurumun kendisinin kaldırılması, anlamına gelebilir, yoksa demokratikleşmesinin değil.

Bu etkenlere bakarak bazı sonuçlar çıkarabiliriz:

(1) Başka alan ya da sistemlerde de aynı sürecin harekete geçirilip geçirilmemesine bakmaksızın, gündelik yaşam dahil olmak üzere her alt-sistem ve alanda self-determinasyon olanağının gün geçtikçe arttırılmasını hedeflemek anlamlıdır.

(2) *Aynı* alt-sistemin ya da *aynı* alanın başka kurumlarmda da aynı sürecin harekete geçirilip geçirilmemesine bakmaksızın, her özgül kurumda (bu kurumun üretim, eğitim, refah, kültür ya da politik hakemlik kurumu olmasının hiçbir önemi yoktur) böyle bir süreci harekete geçirmek de aynı derecede anlamlıdır.

(3) Ayrıca, başka bakımlardan self-determinasyon yönünde adımların atılıp atılmamasına bakmaksızın, self-determinasyonun *bir veçhesi* vurgulanabilir.

(4) Self-determinasyon (demokratikleşme) yönündeki adımların çoğalması, modernitenin karakteristik bir özelliği olan (alt-sistemler ve alanlar arasındaki) işlevsel işbölümünün kaldırılmasını amaçlamaz. gene de self-determinasyon başarılıysa ve başarılı olduğu ölçüde, işlevsel-ötesi eylem hem özgül kurumlar içinde hem de kurumlar arası bir düzeyde ivme kazanabilir.

(5) Demek ki demokrasinin mantığı, desteklenir ve bir ilerleme gösterirse, tamamen ortadan kaldırmamakla birlikte diğer iki mantık (kapitalizm ve sanayileşme mantığı) karşısında üstünlüğünü göstererek modernitenin baskın

mantığı haline gelebilir. Self-determinasyonun ihtiyaçları, yoksunlukları bir durgunluk durumuna indirmez. Self-determinasyonun gereklilikleri bir kez giderek artan bir kapsamda karşılanmaya başlayınca, haklı olarak, bunun yeni türde bir kendini yadsıma ya da çilecilikten ziyade, farklı nicelik ve nitelikteki tatmin araçlarındaki yoksunlukların yayılmasıyla sonuçlanacağı varsayılabilir.

Burada ana hatlarıyla çizdiğimiz demokrasinin radikalleşmesi tasarısı kuvvetli Ütopyacı izler taşıyor görünmektedir. Oysa, şimdilerde tartışma konusu bile yapamadığımız pek çok kurum bir zamanlar Ütopyacı bir nitelik taşıyordu, dolayısıyla Ütopya'nm uygulanamazlıkla birlikte anılması tamamen temelsizdir.

Şu noktaya kadar, Batı modernitesinin, olduğu haliyle, self-determinasyon olanağının çoğalmasını dışlamadığını ortaya koymaya çalıştık. Modern, Batılı toplumların düzenleyici merkezlerini kaybetmiş olmaları, bir demokratikleşme projesi açısından başka bir durumda olduğundan daha fazla olanak tanır. Saydamsızlık kendi başına, eylemin kendisi totalleştirici biçimde tasarlanmadığı sürece, kurtuluşçu eyleme bir engel değildir.

Daha önce iki tür demokratikleşme sürecinden söz etmiştim: Birisi; bir kurum, bir proje, bir kültürel alan içinde bu tür süreçleri harekete geçiren; diğeri, bu tür süreçleri yaşamın bir veçhesinden başlatan ve kurumlar arasında gerçekleştiren bir süreç. Çağdaş toplumlarda bu iki süreç de hiç duyulmamış, hatta çok az hayal edilmiştir. Özyönetimle idare edilen fabrikalar, bürolar, okullar, tarımsal topluluklar, dernekler vb. vardır. Bir konut projesi uygulamaya geçirilirse, evlerin, dairelerin ve çevrelerinin ne biçimde inşa edilmesi gerektiğine bu evlerde yaşayacak olanlar karar vermelidirler; kiracılar, dağıtılan kaynakların kendi ihtiyaç ve değerlerine en uygun biçimiyle kullanılması açısından tav-

siyelerde bulunabilirler. Bu ve buna benzer pratikler, projeler ve hareketler, kurumlar arası amaçları kapsamaktadır. Buna karşılık, self-determinasyon açısından en önemli hareket olan feminizm, kurumlar ötesidir. Feminizmin self-determinasyona yönelik bir hareket olduğu açıkça ortadadır. Simone de Beauvoir'ın feminist hareketin hâlâ doğum aşamasında olduğu bir zamanda belirttiği gibi, kadınların dünyadaki yeri her zaman erkek *bakışıyla* belirlenmiştir. Bir insan dünyaya bir kadın olarak fırlatılmışsa, kaderi mühürlenmiş sayılıyordu. Olumsallık bilinci kadınlarda asla erkeklerde olduğu kadar gelişemezdi. Bir erkek şu çerçevede konuşabilirdi: "Bir soylu olarak doğmuş olsaydım şunu şunu başarırdım". Ve kuşkusuz en üstün başarı tiplerini, kendi dünyasına özgü en ince biçimleri sıralayabilirdi. Oysa bir kadın her zaman için buna "Bir erkek olarak doğmuş olsaydım!" sözünü eklemek zorunda kalırdı. Bir erkek kendini, yani kendi kişiliğini başka bir *çevreye* oturtabilirdi, oysa bir kadın kendi *biyolojik yapısında*, bütün varlığında *hayali* bir değişikliği öngörmek zorundaydı, çünkü kendisini belirleyen ve olanakları sınırlayan şey bu biyolojik yapısıydı. Kadının erkeğin *bakışıyla* belirlenen varlığı tamamen kuşatılmıştı. Kadının gündelik yaşamı, bütün alan, sistem, alt-sistem ve kurumlarda erkeğin *bakışıyla* belirlenmekteydi. Feminist hareketler işte bu, tamamen kuşatıcı belirlenime karşı çıkıyorlardı. Çağdaş (ikinci dalga) feminizmden önceki kadın hareketleri bu belirlenime şu ya da bu alanda zaten karşı çıkmışlardı. Genel oy hakkı için mücadele ettikleri zaman politik alanda, eşit ücret için mücadele ettikleri zaman üretim kurumlarında gerçekleştirmekteydiler bunu. Ancak ikinci dalga feminizm bu karşı çıkışa bütünsel bir nitelik kazandırmıştır. Kadınlar artık ikili bir olumsallık uğruna (kendi olanaklarının belirle-

nimsizliği ve self-determinasyonun önkoşulları uğruna) mücadele etmektedirler. Normal olarak self-determinasyon koşulları uğruna mücadele eden kadınlar, self-determinasyon olanaklarının genişlemesini amaçlayan her türlü mücadeleye karşı da büyük bir duyarlılık geliştirmektedirler.

II

Şimdi bu bölümün ana konusuna dönelim: Tatminsiz bir toplumda nasıl tatmin olabiliriz? Yanıt, en genel hatlarıyla zaten verilmiş durumdadır. Self-determinasyonun doğrudan - dolaylı değil- gereklerini karşılamayı seçerek ikili olumsallığımızı kendi yazgımız haline dönüştürebildiğimiz ölçüde, *yaşamlarımızdan* tatmin olabiliriz. Yaşamlarımızdan tatmin olmak genel kapsamıyla tatmin olmuş olmak anlamına gelmez. Dünyanın durumundan tatminsiz kalabilir, yine insanlara karşı, bilgimizin sınırlılığına vb. karşı tatminsizlik duyabiliriz. *Somut* ihtiyaçlarımızın bazılarının karşılanmayacağını baştan bilebiliriz; ama gene de bir bütün olarak yaşamlarımızdan tatmin olabiliriz ve bundan daha büyük, daha derin bir tatmin garanti edilmemiştir. Sorunu başka bir biçimde ifade edersek, modern kadınların ve erkeklerin tam anlamıyla tatmin edilecek *ihtiyaçları* yoktur. Çünkü onların ihtiyaçları tam anlamlarıyla tatmin edilir nitelikte olsaydı, bu, herşeyden önce yaşamımızın bir öğesi olan uğraşın ve arayışın sonu demek olurdu. Bu, daha fazla gelişme sağlamaktan vazgeçmek anlamına gelirdi. Yaşamlarından tatmin olanlar kendilerini, uzak bir gelecekte gerçekleşecek bir amacın basit araçları olarak görmeyeceklerdir. Bununla birlikte kendilerine ve yazgılarına nihai amaçlar olarak da bakmazlar. Onların yaşamı, tam da aynı zamanda *bireyin kendini gerçekleştirmesinin ötesinde bir amacı* bulunduğu için, bir hedeftir.

Eğer bireyin hedefi self-determinasyon ise, o zaman bireyin bağlanabileceği daha yüksek amaç da muhtemelen başkalarının self-determinasyonu olacaktır. Başka bir şekilde koyarsak: Başkalarının self-determinasyonunu amaçlamak,insanın kendi self-determinasyonuna asla zarar vermeyecek olan bireyin kendini gerçekleştirmesinin ötesindeki amaçtır. Kişi herhangi bir grubun, kurumun üyesidir ve kişisel ilişkilere taraftır. Bu kapasiteyle de, kişinin kendisinden daha üstün bir değer ya da amaca bağlanmış olan self-determinasyon yolunda olduğu kadar, bu tür grupların, kurumların ve kişisel ilişkilerin, bütün öznelerinin self-determinasyonu için de çaba harcar. Bu noktada aşağıdaki itiraz gündeme getirilebilir. Açık ki, eğer bir insan kendi seçtiği gruplar, kurumlar ve ilişkiler içerisinde self-determinasyon projesinde başarılı olursa, o zaman kendi self-determinasyonunda gerçekten başarıya ulaşacağı ileri sürülebilir. Ancak başarısız kalırsa ne olacaktır? İnsanın böyle bir amaca bağlılığına karşın, self-determinasyon olanağı, o insanın içinde yer aldığı kurumların birisi içinde artmazsa ne olacaktır? Bu duruma sık sık rastlandığından, self-determinasyonda başarıya ulaşmak tehdit altında gibidir. Bizim konumumuz totalleştirici bir konum, mutlak bir "ya/ya da" çerçevesinde (ya toplumun bütünü self-determinasyon doğrultusunda değiştirilmelidir, ya da amacın kendisi suya düşmüş, hiçbir kişisel self-determinasyon örneği başarıya ulaşamamış olacaktır) formüle edilen bir seçenek olsaydı, yukarıdaki sav kesinlikle geçerlilik taşıyan bir karşı-sav olurdu. Ancak biz, her türlü totalleştirici yaklaşımı reddediyoruz. "İkinci bir yaşam hakkı tanınsaydı yine aynı şeyleri yapar, olduğum aynı kişi olmak isterdim" sözünü yürekten inanarak söyleyenlerin kendi self-determinasyonunu başarmış olduklarına inanıyoruz. Kaldı ki projelerimizde başarılı olamasak bile bu tür açıklamalar yapılabilir. Bunlara ek olarak, totalleştirici-olmayan bir toplumsal ilişkiler

görüşüyle bakıldığında, bu tür projelerin her aşamada suya düşmesi hiç de olası gözükmemektedir. En azından bir açıdan başarıya ulaşabiliriz: Kendi kişisel ilişkilerimizi, sözgelimi dostluklarımızı self-determinasyona uygun ilişkiler olacak biçimde şekillendirebiliriz. En azından yakın ve dostça ilişkilerimiz simetrik karşılıklılık, karşılıklı saygı, ortak dava ve amaç ilkelerine dayanırsa, gerek bizim gerekse başkalarının self-determinasyonunun birbirinin önkoşulu olduğu toplumsal bir self-determinasyon alanı yaratmış oluruz. Ve bu, *başkalarıyla birlikte*, daha geniş bir temeli olan insan grupları ve kurumlarda da self-determinasyon olanağının artmasına katkıda bulunabilmemizi kesinlikle dışlamaz. Burada, "başkalarıyla birlikte" olmak kesin bir koşuldur. Eğer bir grup insan, "birarada olmak"la, self-determinasyonun olanaklarını arttırmak yönünde çaba harcıyorsa, bu grubun kendisi zaten self-determinasyon ilkesine dayanıyor olmalıdır.

"Bağlamla mücadele etmek" en azından self-determinasyon alanının genişlemesini de kapsıyorsa, olumsallık yazgıya dönüştürülebilir. "Bağlamla mücadele etmek" çok sayıda ve oldukça heterojen etkinlikleri kapsamaktadır."Bağlamla mücadele etme"nin başkalarıyla uyum içindeki bir self-determinasyon alanıyla aynı yer ve zamanda bitmesi gerektiğini, hatta bitebileceğini iddia etmek gülünç olacaktır. Dünyayı anlamak, aktörler üzerinde yargılarda bulunmak, insanın eylem alanının dışında kalan toplumsal ve politik kurumlarla gelişmeleri çözümlemek, eleştirmek, kabul etmek ya da reddetmek de "bağlamla mücadele etme"nin veçheleridir. Aynı şekilde meslek seçimi ve mesleki faaliyetlerin kendisi, çalışma, yoksunlukların karşılanması gibi şeyler de "bağlamla mücadele etme"nin diğer veçhelerini oluştururlar. Bununla birlikte "bağlamla mücadele etme"nin

bu veçhesi bütün diğer "mücadele" tarzlarına -belirlemese bile- kendi rengini verecektir. Self-determinasyon projesi, başka herşeye, biricik dürtü olmasa da, renk ve enerji veren bir tonik işlevi görmektedir.

Yeni self-determinasyon alanları açılmasının en azından iki tarafı vardır. Bir grup ya da bir kurum içinde, grubun ya da kurumun her üyesi bir taraf olduğundan, çok daha fazla taraf vardır. Kuşkusuz, bir grup ya da kurum içinde self-determinasyon projesi birisi tarafından *başlatılmak* zorundadır. En elverişli durumda, bu sadece fevkalade koşullarda gerçekleşmekle birlikte, inisiyatif ilgili bütün taraflardan gelecektir. Gene de normal olarak, inisiyatifi ele alabilenlerin sayısı çok az olur. İnisiyatifi ele alanlar aşağıdaki sorunun ciddi biçimde üzerinde durmak zorundadırlar: Yeni bir self-determinasyon alanı *nasıl* açılabilir ve bunun açılması için hangi adımlar atılabilir? Self-determinasyon projelerinin inisiyatif sahipleri, insanların özgür olmaya zorlanabileceği fikrine her zaman karşı koymaları gerekmekle birlikte, kesinlikle aynı kuvvetle karşı koyucu eğilimlerle, hatta hareketsizlikle yüz yüze geleceklerdir. İnsanları özgürlüğe zorlama fikri değişmez biçimde yeni tür bir egemenliğin ideolojik bir aracı işlevi görmektedir. Kaçınılması güç olan yalnızca tek bir sofistike baskı türü vardır: Retoriğin baskısı. Retorik, bir ikna sanatıdır. Retorik, başka bir tarafa bir eylem önerisini kabul ettirmeyi amaçlayan her türlü sözlü aracın kullanılmasına; gerçeklerin manipülasyonuna, bazı bilgi parçaları geri plana atılırken bazılarının aşırı derecede vurgulanmasına olanak tanır. Aynı zamanda, rasyonel-olmayan duygulara (kıskançlık, kendini beğenmişlik, saldırganlık) vb. başvurur. Retoriği diyalektikle karşılaştırmak filozof alışkanlığı olmuştur. Bu çizgide eğer tartışmanın bütün tarafları simetrik biçimde birbirleriyle karşılıklı bir ilişki içindeyseler, eğer herkes aynı zamanda hem konuşmacı hem

dinleyici ise, eğer bütün katılanlar kendi görüşlerini destekleyen nedenler ortaya koyabiliyorlarsa, o tartışma diyalektik olmaktadır. Diyalektik bir ilişki, kararla ilintili olan bütün gerçeklere bütün tarafların aynı ölçüde sahip olmalarını, yalnızca partikularist duygulara (irrasyonel duygular dahil olmak üzere) seslenmenin yersiz görülmemesini öngerektirir. Buna karşılık, katılanların asimetrik bir ilişki içinde oldukları bir tartışma retoriktir. Demek ki, bizi burada ilgilendiren soruna geri dönersek, insanlar yeni bir self-determinasyon alanının açılmasına önayak oluyorlarsa, retorik düzlemde hareket etmemek için çaba göstermek durumundadırlar. Bu, ulaşılması her zaman kolay olmayan bir amaç olmakla birlikte, niyetlerimizin sahiciliği açısından ciddi bir sınavdır.

Yeni bir şeye girişmenin daima bir *deney* olduğu hiçbir zaman akıldan çıkarılmamalıdır. Gerek burada gerekse başka yazılarımızda aşağıdaki düzenleyici fikrin geçerliliğini savunmaktayız: Bütün ihtiyaçlar tanınmalıdır ve üstelik, karşılanmaları başka insanların basit birer araçmış gibi kullanılmasını gerektirenler dışında, eşit olarak tanınmalıdır. Bundan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Bir toplumsal deneye girişilmişse, deneye taraf olan herkes böyle bir deneye girişmeye aynı ölçüde istekli olmalıdır. Hiç kimseye başkalarıyla deney yapma hakkı verilmez, ancak birlikte deney yapabiliriz. Self-determinasyon yollarını arayan bir deney yapılıyorsa, ayırdedilmesi gereken *iki unsur* kendisini gösterir: Bunların birincisi, self-determinasyon sürecinin kendisi; diğeri ise, self-determinasyon sürecinin *sonucuyla* ilgilidir. Herhangi bir anda, kendi grubumuzun ya da belirli bir kurumun norm ve kurallarının hepimiz tarafından belirlenmesi gerektiğini, bu tür kararlara herkesin aynı ölçüde taraf olması gerektiğini kararlaştırabiliriz. Ancak kararın eşit tarafları olarak kendimiz için belirli kural ve normlar da *saptayabiliriz*. Deneyin ilk unsuru başarıyla yerine getirilebilir-

ken, ikinci unsuru başarıya ulaşamayabilir. Yani, norm ve kuralların içeriğinde olmasa bile, self-determinasyona özgü deneyde yol gösterici olması gereken usül ilkelerinde anlaşmaya varabiliriz. Eğer tahakküm ve kaba kuvvet kullanılmasına dayananlar dışında bütün ihtiyaçlar aynı anda tanınırsa, böyle iki yönlü bir deneyin uygulayıcıları diyalektik olarak nasıl yol alabilirler? Bir yanda self-determinasyonun gerekleri ile öbür yanda diğer bütün ihtiyaçlar ve onlara denk düşen tatmin araçları arasında ayrım yapmaları gerekmektedir. Tam da bu türde bir ayrıma yeterince dikkat edilmemesi nedeniyle pek çok önemli hataya düşülmesine karşın, bu ayrım oldukça samimi gelmektedir. Herkesin bildiği bir örnekten yararlanırsak, Simone de Beauvoir kadınların self-determinasyonunu çok kuvvetli bir biçimde savunmuş, ama aynı zamanda kadınların özgür olmak için çocuk yapmamaları gerektiği önermesini ortaya atmıştı. Böylesi bir argümanın işleyiş mantığı şöyledir: Self-determinasyon ihtiyacı daha önemli sayılmakta ve onun karşılanması için belirli *somut* ihtiyaçlardan (bu örnekte, çocuk sahibi olup olmamak) ya vazgeçilmekte ya da eninde sonunda sorumluluk ona yıkılmaktadır. Bu salt bireysel ihtiyaçların bir örneğini oluştururken, aynı eleştiri grup kararları için de geçerlidir. Örneğin, kamu konutları alanında self-determinasyon sürecini uygulamaya koyanlar hangi tür sitelerin insanlara en uygun olacağına ilişkin kendi kafalarında oldukça açık bir tabloya sahip olabilirler; ne var ki self-determinasyon ve dolayısıyla özgürce karar verme olgusu ciddiye alınacaksa, kendi ihtiyaçlarına en uygun konut tipine ilişkin fikirleri hareketi başlatanların fikirleriyle çelişse bile, kararı bundan doğrudan etkilenen kişiler vermelidirler.

Self-determinasyonun ihtiyaçları ile her türlü tatmin aracıyla karşılanan diğer ihtiyaç ve yoksunluklar arasında ayrım yapmak, iki grup ihtiyaç arasında bir bağ kurmaksızın (bunun tek olası istisnası, kurumsallaşmış-olmayan

ilişkilerdeki self-determinasyondur) self-determinasyondan yana bir savın başarıyla ortaya atılamayacağı düşünüldüğü zaman daha fazla önem kazanmaktadır. Bugün yoksunluk-yönelimli tutumların, self-determinasyon gereklerinin dayattığı taleplerden daha yaygın olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Self-determinasyonun gereklerinin, az ya da çok derecede, modern bireylerin ezici çoğunluğunda mevcut olduğunu varsaymak yanıltıcı olmadığı gibi, bu ihtiyaçların karşılanmasının doğrudan olmaktan ziyade dolaylı bir biçimde yoksunluğun-tatmini yolunda arandığını düşünmek de aynı derecede mantıklıdır. Olayların olağan akışı içinde, insanların, belirli yoksunlukların -özellikle maddi olanlarının- karşılanmayacağından, hatta şimdi olduğu ölçüde bile karşılanmayacağından kuşkulanmak için geçerli nedenleri varsa, self-determinasyon deneylerine katılmaya gönüllü olarak yanaşmayacaklarını söylemek uygun olur. Self-determinasyon tanımı gereği insanın kendisi tarafından başarılmak zorundadır ve insanlar ancak kendi yoksunluklarının (egemenlik kurmanın gerekleri dışında) varolan koşullardakiyle aynı ölçüde, hatta tercihen daha büyük ölçüde karşılanacağına inanırlarsa self-determinasyon doğrutusunda taleplerde bulunabilirler.

Self-determinasyon süreçlerine katılanlar pek çok başka güçlükle karşılaşacaklardır. İnsanların değiştirmeye çabaladığı kurum çevresini oluşturan mevcut kurumlar, tasarlanan değişikliklere, kendi varlıklarından kaynaklanan gerçek ağırlıklarıyla müthiş bir direniş gösterebilirler. Bu tür deneyler başka kurumlarca da desteklenip cesaretlendirilseydi, self-determinasyon deneyleri daha iyi başarı şansına sahip olmakla kalmaz, ayrıca daha kolayca ivme kazanırdı. Bu deneylere sempati duyuyorsa devletin yapabileceği gibi, bu desteği politik ve toplumsal gruplaşmalar da verebilir. Bundan başka, self-determinasyon oldukça büyük bir sorumluluk duygusunu gerektirmektedir ve genellikle çok fazla zaman

tüketen bir süreçtir. Çoğu insan böyle bir sorumluluğu üstlenmeye ya da kendi boş zamanlarından bir saniye bile fedakârlıkta bulunmaya hazır değildir. Ayrıca, self-determinasyonun kendine özgü bir ekonomisi vardır. Eğer bir insan farklı farklı grup ve kurumlara üyeyse, onlardan birinin -hatta, bir kaçının- karar sürecinde yer almaya hazır olabilir, belki de hazır olacaktır, ne var ki hepsinde birden söz sahibi olması kesinlikle olanaklı değildir; buna karşın o insan, kendi yoksunluklarının bunların hepsinde birden karşılanması gerektiğini iddia edebilir. Self-determinasyon süreçlerine bağlanmak ve başkalarının da aynı şekilde davranmaları için çaba harcamakla ilintili diğer sorunları tartışmamız yerimizin kısıtlılığı nedeniyle olanaklı değil. Gene de şimdiye kadar söylenmiş olanlardan bazı sonuçlar çıkarabiliriz.

Self-determinasyon uğraşı içerisinde olanlar, self-determinasyon alanını genişletmek amacıyla, eylemlerini içinde gerçekleştirdikleri bağlamla mücadele etmek zorundadırlar. Başka insanlarla retorikçi bir tarzda olmaktan ziyade diyalektik bir tarzda söylemsel bir ilişkiye girilirse, self-determinasyonun alanı genişletilebilir. Self-determinasyon ediminin kendisi ile insanların -söylemsel katılımla ya da onsuz biçimde- tatmin etmeye çalıştıkları somut yoksunlukları arasında bir ayrım yapmak zorunludur. Başka kurumlardan (buna devlet de dahildir) yardım ve destek istenebilir, yalnız bu yardımın paternalizme yol açmaması gerekmektedir. Bu tehlikenin özellikle en ciddi biçimiyle görüldüğü kurumlar, temel işlevleri yalnızca yoksunluk-tatmininin garantörleri görevini görmek olan bazı kurumlar ile devlettir. Bütün ihtiyaçların ve bunları tatmin araçlarının eleştirilebilmesi gibi, kendi kendini yöneten organların aldıkları kararlar da eleştirilebilir. Bununla birlikte, self-determinasyonun talep edildiği bir durumda, yalnızca bunun temelini oluşturan ihtiyaç değil, aynı zamanda bunun

tercih edilmiş rotası da tam anlamıyla tanınmış olmalıdır. Nihayet, temel bir tutum olarak self-determinasyon ne her kurumda aktif bir katılım ister, ne de her toplumsal ve politik grubun bir üyesi olmayı. Tam anlamıyla kendi kendini yöneten, radikalleşmiş bir demokrasinin olduğu bir toplum bile kendi üyelerinden tam kapsamlı bir katılım isteyemez. Çünkü, *katılmama ihtiyacının* tanınmadığı hiçbir toplum kendi kendini yönetemez. Katılmama ihtiyacı tanınmayacak olursa, bu, insani ihtiyaçlara, özerkliğe zarar veren bir kısıtlama konmasıyla aynı anlama gelir.

III

Burada uzun uzun ele aldığımız sorun, bir yandan bağlamımızla mücadele ederken, öbür yandan olumsallığı nasıl yazgıya dönüştürebileceğimizdir. Sonuç yerine, birbirleriyle ilintili iki soruna dönmek istiyoruz. Bunlardan birincisi, kaba hatlarıyla çizdiğimiz şekilde bağlamımızla mücadele etmeye hazır olmanın ve mücadele sürecinden elde edilen tatminin koşullu olmasıdır. İkincisi, tek başına bağlamımızla mücadele etmenin yaşamlarımızdan tatmin olmamıza yetmemesidir. "Yaşamlarımızdan tatmin olmak" bizim bütün ihtiyaç ve yoksunluklarımızın tatmin edilmesini öngerektirmediği halde, yaşamlarımızdan tatmin olabileceğimiz noktaya ulaşmamızdan önce belirli tür ihtiyaçlar gerçekten tatmin edilmek zorundadır. Şimdi bu sorunları kısaca ele alalım.

Ana hatlarıyla çizdiğimiz şekilde bağlamımızla mücadele etmeye hazır olma için mevcut olması gereken koşul basit bir koşuldur: Dürüst bir insan olmayı seçme zorunluluğu. Dürüst, doğru (ya da iyi) bir insan olmayı seçmek, bir eyleme geçmeden önce ilkin o eylemin doğru olup olmadığına karar verilmesini gerektirir. Dürüst bir insan önceliği, pragmatik

türde (örneğin, insanın özel çıkarlarına en iyi hizmet eden türde) etkenler karşısında ahlaki etkenlere tanır. Tabii bu, dürüst bir insanın kendi çıkarlarının peşinde koşturmaktan vazgeçmesi anlamına gelmez. Dürüst insan, başka insanlar açısından bir adaletsizlik doğurmaması, yani onlara zarar vermemesi koşuluyla kendi çıkarlarını kovalayacaktır. Aslında, Platon'un iyilik tanımının altına kendi imzamızı atabiliriz: İyi bir insan, bir haksızlık (yanlış) yapmaktansa bir haksızlığa (yanlışa) katlanmayı tercih eden kişidir. Bu türde iyi, dürüst ya da doğru bir insan bir aziz olmadığı gibi, fedakâr birisi de değildir. İyi bir insan ne sıkıntının peşinde koşar, ne de haksızlığa uğratılmak için çabalar. Sıkıntı çekmeyi ya da haksızlığa uğramayı ancak, sıkıntı verici haksızlığın alternatifinin adaletsiz davranma ya da başkalarını haksızlığa uğratma olması halinde kabul eder. Açık ki, bu bölümde tartışmış olduğumuz türde self-determinasyonun doğruluğu ve dürüstlüğü öngerektirmesi bundan ötürüdür. Eğer başkalarına karşı bir haksızlık ya da yanlış yapılırsa, başkalarının özerkliği ihlal edilmiş, başkalarının ihtiyaçları tanınmamış, diğer varlıklarla işbirliğine girilememiş, kısacası başkaları basit araçlarmış gibi kullanılmış olur.

Bir insanın kendi yaşamından tatmin olabilmesinden önce kesinlikle karşılanması gereken ihtiyaç tipi, insanın kendi sahip olduğu özelliklerini yeteneğe dönüştürme becerisini uygulamaya aktarma ihtiyacıdır. Kuşkusuz, aslında yeteneğe dönüştürebileceğimizden çok daha olumlu hasletlerimiz vardır ve kaldı ki bütün hasletlerimizi yeteneğe dönüştürmemiz olanaklı değildir. Bununla birlikte, yaşamlarımızdan tatmin olmamız için, yeteneğe dönüştürdüğümüz özelliklerin en iyi özellikler olmasıyla tatmin olmamız gerekmektedir.

Karşılanması gereken diğer ihtiyaç tipleri, anlamlı olan ve derin bağlılıklar içeren ihtiyaçlardır. Şu ya da bu kişisel

ilişkimiz, umduğumuz şekilde yürümüyorsa, bu kendi başına, anlamlı bir yaşam sürmediğimiz anlamına gelmez. Ancak insan başka bir kişi ile asla tek bir derin ilişki dahi kuramamışsa, o zaman onun yaşamının tam anlamıyla iyi olması da olanaksızdır.

Nihayet, büyük doyum ve sevinç anları, mutluluk ve kendinden geçme anları vardır. Maslow bu tür anlara "doruk deneyimi" anları adını vermişti. Tek bir doruk deneyiminin bile yaşanmadığı bir yaşam tam anlamıyla sefilcedir. Ama buna da çok ender rastlanır: Hemen herkes en azından bir ya da bir kaç kere doyum anları yaşamıştır. Ancak kişi ne kadar çok olumsal olursa, onun böyle bir deneyim sonunda yeniden olumsallık deneyimine yuvarlanma ihtimali de o kadar çok olur. Doruk deneyimi, böyle bir kişi için asla gerçekleşmeyecek olan bir cennet vaadi, kuralı bozmayan bir istisna, geride hiçbir iz bırakmadan kaybolan bir andır. Bu an geçip gidince, yaşam öncekinden de boş hale gelir. Buna karşın bir insanın tutumunun kökleri self-determinasyon ihtiyacında yatıyorsa, bu tür doruk deneyimleri unutulmayacaktır. Bir bütün olarak yaşamdan fışkıran ve bir bütün olarak yaşama geri dönen bir doruk deneyimi, o insan için bir esin kaynağına dönüşebilir, ebedileştirilemese de "yakalanabilir". Yinelersek: Self-determinasyon tutumu bir *tonik* işlevi görmektedir. Doruk deneyiminin bütün diğer deneyimlere bir tat verebilmesinin nedeni bu tutumudur. Metaforik bir dil kullanarak ifade edersek: O, yaşama hoş bir lezzet katar. Ve gerçekten de yaşam bizi, bu hoş lezzetleriyle tatmin eder.

Dördüncü Bölüm

MODERNİTEDE AHLAKİ DURUM

I

Filozoflar insan doğasının özü, ahlakın kökenleri, erdemler ile erdemsizliklerin yorumu konularında hiçbir zaman anlaşmaya varamamışlar ve sonuçta kendi ahlaki öğütlerinde de anlaşma eğilimi göstermemişlerdir. Ancak buna karşılık, dünyanın ahlaki statüsünün tanımlanması söz konusu olduğunda, çok geniş bir görüş birliği içinde olmuşlardır. Bugün ise, tersine, hepsi sanki farklı dünyalara ait olan topluluklarmış gibi farklı dilleri konuşan düzinelerce mikro-topluluğa sahibiz. Bir ekolün ciddiye aldığı ahlaki semptomların, diğer mikro-toplulukların temalaştırdığı ahlaki semptomlarla hiçbir benzerliği görülmez.

Bir söylem dünyamızı "nihilizm" çerçevesinde çözümlemektedir. Bu söylemi onaylayanlar, artık hiç bir geçerli norm bulunmadığını, erdemlerin yok olduğunu, insanların bir yandan araççı bir biçimde hareket ederlerken öbür yandan hiçbir içsel ahlaki motivasyona sahip olmadan dışsal-kurumsal rol ve gerekliliklere uyum sağladıklarını düşünmektedirler. Başka bir mikro-söylemde, evrensel normatif konuşma ile ahlak rasyonalitesi irrasyonel kısıtlamalar, baskılar ve etik vesayet karşısında baskın çıktığı sürece, aynı dünyaya ahlaki gelişmenin doruk noktası olarak değinilmektedir. Üçüncü tür mikro-söylemde, hem nihilizm paradigması hem de evrenselcilik-rasyonalizm paradigması, kendi ahlaki durumumuz üzerinde hiçbir etkisi olmayan aynı derecede boş sözler olarak geçersiz görülmektedir. Bu üçüncü tür söylemi onaylayanlar, liberal demokrasilerin oldukça sağlıklı ve etkili bir ahlaki yaşamı muhafaza ettiği id-

diasındadırlar; bu ahlaki yaşam ancak ılımlı bir ölçüde egoistçe ve oldukça pragmatiktir, ama gene de adalet ve adaletsizlikle ilgili *somut* kararlar gündeme geldiğinde kamuşal sorunlara ilgi göstermektedir. Etkileri akademilerin konferans salonlarının dışına çıkmadığı için burada başka mevcut mikro-söylemlere değinmiyoruz. Ancak yukarıda değinilen üç tür mikro-söylemin daha genel bir etkisi vardır. Haftalık Nietzsche ve postmodernizm dozajımızı gazetemizde sonulan biçimiyle Pazar kahvaltımızda alırız. Yine Pazar öğleden sonrasında olumlayıcı eylemle ilgili hararetli bir tartışmaya gireriz. Akşamleyin televizyonda dünyadaki yoksulluğun canlı görüntülerini izler, bu yoksulluğa en iyi biçimde nasıl çare bulabileceğimize kafa yormaya başlarız. Böylece, liberal demokrasinin ve evrenselci rasyonalizmin sağlıklı ahlaki geleneklerindekilerle aynı ölçüde nihilizm söyleminin çerçevesi içine girmiş oluruz.

Oysa Pazar günlerindeki bu popülerleşmiş felsefi deneyimlere katılan insan, ne kahvaltı masasında bir nihilist, ne öğleden sonra bir ölçüde egoist olmakla birlikte ilgili bir yurttaş, ne de geceleyin evrenselci bir rasyonalisttir. Belki bir parça birinci, bir parça ikinci ve bir parça üçüncüdür ya da belki kendi dünyasını bu üç mikro-söylemle anlamaktadır veya anlayabilir. Aşağıda biz, masum okuyucu-dinleyicinin konumunu üstlenip şu iddiayı ortaya atmayı isteyeceğiz: Üç söylemce de tanımlanan *semptomların* hepsi gerçekten modern toplumların ahlaki yaşamının semptomlarıdır ve bu semptomların hiçbir grubu diğer ikisinden daha belirleyici ya da kuşatıcı değildir. Üç söylem de birbirlerine rakip oldukları ve birbirlerini karşılıklı olarak dışladıkları için, bir söylemi onaylayanlar diğer söylemlerin sıraladıkları semptomları, olsa olsa, yanlış biçimde temel özellikler katına yükseltilmiş olan *ikincil* fenomenler sayacakları için, yaklaşımımız ilk bakışta eklektikmiş gibi görünebilir. Bizim amacımız yaklaşımımızın eklektik olmadığını ortaya koymaktır.

II

Dostoyevski'nin *aperçu*'sü (*): Tanrı yoksa herşey mübahtır. "Nihilizm" mikro-söylemini onaylayanların hemen hepsi bu sözü defalarca yinelemiştir. Bu sözü söyleyenlerin, Tanrı zaten ölmüş olduğundan öngörülen sonucun ("herşey mübahtır") kaçınılmaz olduğuna inanıp inanmamaları, Tanrı'nın hâlâ yaşıyor olabileceği ya da diriltilebileceği, Tanrı'nın yalnızca "ay tutulması"na yakalandığı ya da ahlaki dünya-düzeninin total yıkımdan kurtulacağı veya en azından kurtulabileceği umudunu paylaşıp paylaşmamaları hiç önemli değildi. Dostoyevski'nin formülü temel sorunu ortaya koyduğu gibi, keskin ve nükteli bir sözdür ve belki bu yüzden de yanıltıcıdır. Eğer "herşey mübahtır" özdeyişini yüzeysel biçimde alırsak, bunun anlamı, ne somut ne de soyut, hiçbir ahlaki norm ve kural bulunmamasıdır; hiçbir düzenleme yoktur ve buna bağlı olarak eninde sonunda herkes çıkar ya da haz alma bakımından kendisi adına en uygun bulduğu şeyleri yapar. "Herşeyin mübah olduğu" bir toplumun basitçe olanaksız olduğu herkesin gözünde açıktır ve geçmişte bu formülün altına imza koyanların gözünde de açık olmalıdır. Toplumsal düzen *kurallarla* yapılan düzenleme olduğundan, herşeyin mübah olduğu tek bir toplum bile olamaz, çünkü tanımı gereği kuralların ihlal edilmesine izin verilmez. Daha pragmatik bir formülasyonla bu şöyle yorumlanabilir: Etik dinleri bulunmayan, ahlaki yetkilerle donatılmış bir ilahi varlık imgesinden yoksun olan toplumların da, çeşitli hareketlerin onaylanmamasına, hatta ağır biçimde cezalandırılmasına olanak tanıyan çok katı kural sistemleri olabilir. Demek ki Dostoyevski'nin formülü, açıkça

---

(*) (Fr.) özdeyiş (ç.n.)

telaffuz edilmemiş olan, ancak üstü kapalı biçimde belirtilen ve bu haliyle, aynı geleneği paylaşan insanlar tarafından anlaşılan bir anlam taşıyor olsa gerektir. Burada söz konusu olan gelenek, Museviliğin ve Helenizmin önemli ahlaki öğelerini de kapsayan Hıristiyan gelenektir. Bunların ışığında "Dostoyevksi formülü" şöyle okunmalıdır: "Eğer (Hıristiyan) Tanrı'mız yoksa, *bizim* ahlaki geleneğimizde yasaklanmış olan hareketler gelecekte serbest olacaktır". Şu da eklenebilir: Şimdi serbest olan, ahlaki açıdan yüceltilen hareketler gelecekte yasaklanabilir. Dehşet verici Nazizm ve Stalinizm deneyimlerinden sonra "Dostoyevski özdeyişi" tam da bu şekilde yorumlanmaktaydı. Gerçi Nazizm ile Bolşevizm "herşeye izin vermiş" değillerdi. Aslında her ikisi de çok geniş kapsamlı biçimde faaliyetleri, hatta fikirleri bile yasaklamıştı. Yalnızca bir örnek aktarırsak, kurbanlarına anlayış göstermeyi ya da yanlış türde insanlarla yardımlaşmayı ahlaki olarak onaylamıyorlardı. Ama aynı zamanda, geleneğimize göre yasaklanmış olması gereken, ideolojik bakımdan desteklenen ve araçlaştırılan toplu katliama izin veriyor, hatta bizzat katliamda yer almayı cesaretlendiriyorlardı. Dolayısıyla asıl sorun, pek çok kişinin güçlü bir dille ifade ettiği gibi, Tanrı yoksa iyiyi kötüden ayıramayacağımız değil; asıl sorun, *neyi* iyi, *neyi* kötü sayacağımızdır.

Eğer metinde yalnızca örtük biçimde bulunan herşeyin Dostoyevksi formülünde içerildiğini düşünürsek, hemen yeni sorunlar başgösterir. Tanrı yoksa, başka bir deyişle, geleneksel (Hıristiyan) bir ahlakın aşkın güvencesi ve kaynağı otoritesini ve büyüsünü kaybederse, hangi türde hareketlere izin verilecektir? Modern rasyonalizmde sergilenen tam da böyle bir sorgulamaydı. Akıl, izin dağıtmanın ve geleneksel yasakların altına imza koymanın otoritesi haline gelmişti. Bu "otorite değişimi" sürecinde yasaklamalar, "irrasyonel" olduk-

ları, bir önyargı ya da basit bir kuruntu oldukları kanıtlandıkları için birbiri ardı sıra kaldırılmış ve geçersizleşmişlerdi. "Nihilizm anlatısı" ısrarla, ölü Tanrı'nın yerini akıl alınca bu eğilimin durdurulamayacağını iddia etmektedir. Durumun böyle olduğu iddia edilmektedir, çünkü, ahlaki normların geçerliliği artık en yüksek otoritenin lütfuna bağlı olmadığından, kötülüğü yapan kişi fiili hareketlerinden vazgeçmek için size ne gibi nedenleriniz olduğunu soracak; siz kendi nedenlerinizi göstereceksiniz, o kendi nedenlerini gösterecek ve eğer tartışma tartışmayı doğurursa hiçbir ahlaki karar alama olanağı kalmayacaktır. Burada kararı veren; çıkar, güç, rahatlık ve uyumluluktur.

"Nihilizm anlatısı"na zemin hazırlayan sorunla yüzleşmek için modern çağı ahlaki "nihilizm"in toprağı olarak tanımlamaya hiç gerek yoktur. Bütün ciddi modern ahlak felsefecileri atamız Yakup gibi hesap günü sınavından geçmişlerdir. Onların felsefelerinin gövdesindeki mücadele işaretlerini farketmiyorsak, bunun tek nedeni, bu işaretleri altarnetif anlatılarla gizlemeleridir. Nihilizm paradigması normal olarak Nietzsche'yle birlikte anıldığı (çünkü nihilizme en radikal biçimde olumlu bir yön kazandıran Nietzsche'ydi) halde, bu anlatının ilk görünüşü yüz yıl öncesine dayanıyordu. Nihilizm hayaletiyle hesaplaşmanın klasik örnekleri, hem Diderot'nun *Rameau'nun Yeğeni*'nde hem de Kant'ın ahlak felsefesinde bulunabilir. Diderot'nun felsefecisi olan diyaloğun anlatıcısı, tartışma süresince muhatabı olan ahlaki nihilistin argümanlarının alt edilemeyeceğini farketmektedir. İyiliği savunurken kendisine kalan tek şey, nihilisten *tiksindiğini* ifade etmek (duygusal, ahlaki bir jestle) ve *kendi çözümünün* dürüst bir insan olmak ve dürüst kalmak olduğunu, çünkü dürüst bir insan olmanın sefil bir soytarı ol-

maktan daha iyi olduğunu bir kere daha ifade etmektir. Kuşkusuz, kesin olarak mutlak, ebedi normlar saptanamadıkça iyi olmanın kötü olmaktan daha iyi olduğu rasyonel biçimde kanıtlanamaz. Böyle birşey mümkün olsa, herhangi bir şeyi kanıtlamaya gerek kalmaz. Diderot'nun yapıtı *iyiliğin varoluşsal bir seçim olduğu* temasıyla sona erer. Bir Tanrı (ve ahlaki mütlaklar) olmayınca, insan ancak ve ancak kendisi iyi birisi olmayı seçerse iyi olabilir. Kuşkusuz böyle bir seçim rasyonel değildir, çünkü benim bütün gerekçelerim ile çözümüm arasında, Kierkegaard'ın daha sonra işaret edeceği gibi bir *sıçrama* söz konusudur.

Kant, bir yandan nihilist akıl yürütmenin her öğesini benimserken, öbür yandan nihilizmi mat etmişti. Eğer kuramsal akılın (spekülasyon, hesap yapma, akıl yürütme) normları geçerli ya da geçersiz kılmada eylemi önceleyeceği varsayılıyorsa, Kant'ın düşüncesinde artık "herşeyin mübah olması"na ilişkin hiçbir kuşku kalmıyordu. Çünkü malik olma, güç kazanma ve ünlenme "susuzluğu"yla güdülenmiş olan ampirik erkek ya da kadın kendisinin arzuladığı şeyin iyi olduğunu şu ya da bu yolla kanıtlayacak, üstelik rasyonel biçimde kanıtlayacaktı. Kuramsal akıl kesinlik sağlamaz, oysa ahlak kesinlik üzerine temellenmelidir. Ne var ki kesinlik de seçim yapmayı ortadan kaldırır. Moderniteden uzaklaşıp ilahi vahiyin güvence altına aldığı geleneksel normlara geri çekilmeden, seçim yapma nasıl ortadan kaldırılabilir? Seçim olmadan özerklik, kişilik ve öznellik nasıl korunabilir ve aynı zamanda zekânın ve bilginin, ahlâki normların onaylanması ya da onaylanmamasının kaynağı olduğu nasıl yadsınabilir? Kant, bir yanda rasyonelitenin gelişmesi ile öbür yanda aklın sınırlarının keşfedilmesinin yarattığı yeni duruma ilişkin en sofistike ve neredeyse kusursuz felsefi

yanıtı bulmuştu. İyi bilindiği gibi, Kantçı çözümün bütün yapısı onun ikili antropolojisine dayanmaktadır. Noumenal (*) insanı ortadan kaldırın, saf ve basit modern nihilizme ulaşırsınız. Fenomenal(**) insanı ortadan kaldırın, aktörün silindiği spekülatif, biçimsel evrenselciliğe varırsınız. Kant'ın ikili antropolojisi kuramsal ya da ampirik bir nedenle (buna iç gözlem ve değer-tercihleri de dahildir) reddedilirse, kesinlik ile görelilik arasındaki çok zayıf denge altüst olacaktır.

Kendi hesaplaşmasını tamamlamış olan Hegel, *Sittlichkeit* (ahlaklılık) denilen, iç dünyanın etik otoritesini yeniden kurmak ve cilalamak üzere kahramanca bir çaba harcamıştı; Hegel de, varolan *sittlich* (ahlaki) dünya düzenini şu jestle, "işte, izlenecek norm ve kurallar burada" diyerek saptamanın yeterli gelmeyeceğini Diderot ile Kant'ın önceden bildikleri kadar iyi biliyordu. Çünkü hitap edilen kimse kesinlikle meraklı sorular sorma ("Bu niçin öyle?", "Niçin bu belirli dünya-düzeninin normlarına uymam gerekiyor da, başkalarınınkine uymam ya da hiçbirine uymamam gerekmiyor?") yoluna başvuracaktır. Hegel, nihilizmle (ve kendi eklemesine göre boş öznelcilikle) mücadele etmek için, *sittlich* düzenin mutlak kesinliğin ışığında parlaması gerektiğine Kant kadar inanmaktaydı. Hegel, kendi etik yapısının temeli sabit ve katı bir zemin üzerinde yükseldiği için, daha gevşek, esnek ve karmaşık bir ahlak evrenini savunabiliyor, daha fazla liberalizm ve daha fazla yumuşaklıktan yana olabiliyordu. Hegel'e göre dünya tarihi, bu en yüksek yargıç, insanlığı bugünkü durumuna getirmişti ve Dünya Tin'i de bize kendi uzun

---

(*) Kant felsefesinde duyular aracılığıyla algılanmayan, aklın düşünülebilir olarak postüle ettiği kendinde şey. (ç.n.)

(**) Kant felsefesinde aklın postüle ettiği duyu deneyiminden bağımsız, kendinde şeyden ayırdedilen ve algıda duyumsanan şey. (ç.n)

yolculuğunun sonucunu sunmaktaydı. Ancak böyle bir denge de son derece zayıftır. *Sittlichkeit*'a vurguyu kaldırıp yalnızca büyük anlatıyı korursanız, öznel telosun etik içeriğinin hiçbir öneminin kalmadığı nesnel bir teleolojiye varırsınız. Bu şekilde bir uzvun kesilmesinin yarattığı sonuç, dünya tarihini daha fazla geliştireceği varsayılan herşeyin gerçekten mübah sayılması, nihilizmin yeniden doğrulanmasıdır. Buna karşılık, tarihsel dünya anlatısını ortadan kaldırıp *Sittlichkeit*'ın vurgulanmasını muhafaza ederseniz, bazı modern oyun kurallarını sessiz sedasız kabullenen bir tür pragmatizme varırsınız.

Varoluşsal seçimin (Diderot'nun açmazı) çözümü, özel bir metafiziğin, ontolojinin, sistemin, spekülatif yapının ya da antropolojinin desteğine gerek duymaz. Gene de hem Kant'ın hem Hegel'in çözümleri, aynı oranda, eksiksiz sistemlerle desteklenmeli, hatta onlar tarafından kurulmalıdır. Bu çözümler felsefi açıdan inandırıcıdırlar, ancak modern ahlak değişimleri içinde çözüm getirebildiklerinden çok daha fazla probleme yol açarlar. Öbür yandan, belki keşfedilmeyi bekleyen başka yollar da vardır.

Derrida görünüşte dikkate değer olmayan bir yolculuğa çıkmıştı: Kant'an 1796'da yazdığı, görünüşte oldukça önemsiz bir metninin (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* - Felsefede Yeni Ele Alınan Dikkate Değer Bir Tutum Üstüne) yapısını çözmek. Bizim perspektifimizden bakıldığında önemli olan, ne Kant'ın özünde bilgiççe olmayan bir şeye son derece bilgiççe yaklaşımını alaya almak, hatta ne de Derrida'nın Kant'ın suskunluğundan çıkardığı vahiy şeklindeki anıştırmalar değil, daha çok, Derrida'nın kendi adlandırmasıyla, Kant'ın uzlaşma jestini abartmasıdır. Kısacası Kant, kendisinin *mistik-öbür dünya bilginleri* diye aşağıladığı mistik Platonculara karşı, özel olarak da felsefeyi iğdiş etmekle ve felsefi girişimi hemen hemen sona erdirmekle suçladığı Scholsser'e karşı alışılmadık (kendi ılımlı

ölçülerine göre) derecede öfkeli bir saldırı yöneltmektedir. Asıl süpriz ise sonda bekler: Metnin sonucundaki tavsiyeye bakılırsa, Kant ile onun aşağılık felsefi düşmanları aynı amaç uğruna birlikte çalışmalıdırlar. Kant, hepimizin insanları dürüst hale getirmeyi istemesini, hepimizin ahlâki yasaya hizmet etmeyi istemesini ısrarla savunmaktadır. Kendi felsefemiz ne olursa olsun, bu yüce göreve hep birlikte girişebilmeliyiz. Biz; yaşlı ve gücü kuvveti azalan bir adamın yazdığı bu kısa bilgiççe yazının, yabancı felsefi beğenilere ve ilgilere karşı bu garip tutumun kesinlikle harika ve kahramanca olduğunu düşünmekteyiz. Bütün felsefecilerin aynı pratik amaç (daha fazla dürüstlük, ahlaki yasaya uyma) uğruna çalışmaları şartıyla kuramsal çoğulculuğun modernlik koşulunu kabul etme denemesi, yalnızca liberal hoşgörünün getirdiği bir tavır değildir, aynı zamanda yeni bir *felsefi içgörüyü* ifade etmektedir. Kant'ın kendi ikili antropolojisine, özellikle akıl olgusuna, aslında kendi felsefe inancıyla da kanıtlanamayacağı halde, ahlak yasasının varlığını kanıtlamak amacıyla gerek duyduğunu biliyoruz. Kant buna kesinliği, mutlak olanı, kategorik olanı savunmak üzere; seçim yapmayı, hatta Ben'in riskin, sıçramanın seçimini geçersizleştirebilmek üzere gerek duyuyordu. Dolayısıyla Kant, ahlaki akıl ve ahlaki yasa davasının birbirinden tamamen farklı felsefeciler (bu felsefeler farklı metafizik tiplerine, farklı ontoloji ve antropolojilere dayanıyordu) tarafından ileriye götürülebileceğini, sunulabileceğini ve temsil edilebileceğini ortaya attığı zaman, dünyada pratik aklın işlemesinin tamamen rasyonel bir şekilde temellenebileceği ilkesinden vazgeçmiş oluyordu. Bu yeni konum açısından, Kant'ın yaptığı gibi iyiliği tamamen rasyonel biçimde temellendirmeyenlerin gene de aynı ahlaki amaç uğruna çalışabileceklerini ileri sürmek yetiyordu. Bu jestle ahlakın felsefi temellendirilmesi de görelileşmiş oluyordu. İlk sonucumuzu buradan çıkarabiliriz: Dünya

görüşlerinin (felsefelerin) gün geçtikçe artan göreliliği ile ahlakın göreliliği arasında doğrudan bir ilişki kurmak yanlış bir düşüncedir. Doğru olan belki tam zıttıdır: Felsefeciler ahlakın görelileşmesine, hatta nihilizmin güçlenmesine katkıda bulunmakta; ama bunu, felsefi girişimlerinin karşılıklı görelileşmesinin kabul edilmesi ve yalnızca tek ve kısıtlı bir ortak zemin (hepimiz için geçerli ve bağlayıcı sayılabilecek az sayıda ahlaki norm ve değer) bulunmasından ziyade, kendi felsefeleri ve dünya görüşlerini müflaklaştırarak yapmaktadırlar.

Birbiriyle uzlaşmaz dünya görüşlerinden birisi emir ve yasakları tamamen belirlemedikçe ve bunu yalnızca kendi yandaşları için yapmakla kalmayıp aynı zamanda evrenselleştirici bir özlemle yapmadıkça, dünya görüşlerinin, felsefelerin, metafiziğin ve dinsel inançların çeşitliliği ortak bir ethosun doğmasını engellemez.

III

Gerek "bütün ve parça", gerekse "bir-birkaç-pekçok" gibi kategorik figürler ilk kez felsefenin doğduğu zaman, ahlaki, politik ve metafizik kümelenmeler olarak görünmüşlerdir. Başka bir metafizik ve mantıksal figür olan "tümel, tekil ve tikel" kümelenmesi de yeni çağda büyük oranda politikleşmiştir ve ahlaka da uygulanmıştır. Yapısal terimlerle, tekil, üçlünün en az sorunlu öğesi olarak görünüyordu. Bu konumun tekil bireyden, aktör sıfatıyla, ahlaki (sorumlu) özne sıfatıyla kişiden başka rakibi yoktu. Üçlünün en sorunlu öğesini ise tümelin oluşturduğu görülmüştü. Tümel bir önermede, aynı şey bütün (aynı) durumlar için öngörülmektedir. Bu yüzden "tek birey" tekil ise, "bu sıfatla birey", yani "bütün bireyler" de tümel olmalıdır. Ancak bu asla fiili ahlaki söylemde kendisini göstermedi. Tümelin ko-

numu, kendisi çok anlamlı olan ve bütün tekil bireylerin tümel eşitinden başka anlamları gösterebilecek "insanlık" nosyonuyla doldurulmuştur. Daha kötüsü, bu konumun yerini, artık çok anlamlı olmayan, basitçe "bütün bireyler"in eşdeğeri de olmayan çeşitli insani bütünleşmeleri (ya hiyerarşik olarak ya yapısalcı biçimde veya her iki anlamıyla) kapsayan bir bütünleşme kategorisi almıştır. "Devlet" gibi varlıklar tümelle nasıl özdeşleştirilebilir? "Bütün bireyler"in yerine devleti koymak için "tekil birey"e yeni bir tekil karşılık bulmak gerekmektedir. Bu yeni tekil de artık "insanoğlu" değil, "tekil yurttaş" ya da "tekil Alman, Fransız, vb."dir. Böylece ahlaki bir ajana, başka bir deyişle, tümele (insanlık, bütün insani ajanlar) ilişkisi tikel olanla (örneğin, devletle) dolayımlanan "tekil birey"e ve sonuçta bir insan olarak kişiye göre tümel bile olmayan, en azından böyle kastedilmeyen bir tümelle (devletle) ilişkili bir ahlaki ajana ("tekil yurttaş", "Fransız", "Alman" vb. denmektedir) sahip oluruz. Modern ahlakın en ciddi problem ve ikilemlerinden birisi, bu görünüşteki semantik-mantıksal ikileme hapsolmuştur.

Onyedinci yüzyılda şekillenen yeni Batı felsefesi ahlaki olgularını (normlar, fikirler, yükümlülükler, doğru ve iyi imgeleri) bir kaç antropolojik varsayımdan, yani genelde insan doğasının belirli "ebedi" niteliklerinden çıkarmıştı. Soyut ve tarih dışı bir antropolojik evrenselcilik, yaradılış (genesis) açıklamasını doğrulamaktaydı. Bu yaradılış söz konusu oldukça, her insanın eğilimleri İnsan'ın (bütün insanlığın) eğilimleriydi ve bu haliyle doğru (ve somut) türde ahlaki yükümlülüklerle görevleri yalnızca toplumsal sözleşmenin doğurduğuna inanılmaktaydı. Genele, "devlet"e ait olan tekil yurttaş, etik düzlemde devletle ilişkiliydi. Bununla birlikte, bireysel insanoğlu, bir insan olarak, herhangi bir etik bağla bütün insanlarla (kendi tümeliyle) ilişkili olamazdı, çünkü "bütün insanlar" herhangi bir bütünleşme içinde olamazlardı ve halen de bir bütünlük oluşturmazlar. Sonuçta, tekil bireyin

insan ırkının bir üyesi olması nedeniyle dikkate almak zorunda bulunduğu yükümlülükler ya da görevler yoktu. "Kişi" ya da "insan" denilen tekil, doğru biçimde kendi tümeliyle ilişkili olmak yerine, artık sivil toplumla ve aileyle ilişkiliydi. Bu bütünleşmeler yalnızca Hegel açısından değil, ayrıca Hobbes, Locke ve Rousseau açısından da devletten daha tikelci sayılmaktadı. Tamamen felsefi bir anlamda, Marx, "insan"ın burjuvaya eşit olduğunu ileri sürdüğü zaman haklıydı, çünkü görev ve yükümlülükleri (tabii var olduğu sürece) yalnızca kendi işine ve kendi ailesine yönelik olan tekil insan kesinlikle burjuvadır. Bununla birlikte, bütün tikelci yükümlülük ve belirlenimlerden önce ve ötesinde olumlu bir anlamda ve dolayısıyla aynı zamanda ahlaki bakımdan "bütün insanlarla", "insanlıkla" ya da "insanın özüyle" ilişkili olma iddiası da kendini göstermiştir. Dünyevileşmiş (ya da hemen hemen dünyevileşmiş) Hıristiyanlığın belirli bir türü -bazen farmasonluk biçiminde- modern doğal hukuk kuramlarının kaygılarıyla ortak bir noktaya geldi. Bu, "modern hümanizm" olarak değineceğimiz eğilimdir. Bizim görüşümüzce, hümanizm ne Kartezyen öznelcilik mirasıyla özdeştir, ne de tekil insanı evrenin merkezine oturtma girişimiyle omuz omuza vermiştir. Hümanizm yumuşaklık demek, "herşeyi anlamak herşeyi hoşgörmektir" (*tout compendre, c'est tout pardonner*) düsturu demek değildir; hümanizm, ahlaki norm ve kurallarımızın hepsini rasyonelleştirme girişimi demek de değildir. Hümanizmde bir öznelcilik unsuru vardır, ancak bu epistemolojik türde bir öznelcilik değildir. Eğer bir insan varolmayan bir varlık (insanlık) adına belirli yükümlülük ve görevleri üstlenirse, etiğin (ahlakın) öznel boyutu, böyle bir harekette, aynı insanın varolan bütünleşmelerle yoğun bir etik tözle ilişkisinde olduğundan tartışma götürmez derecede daha fazla hissedilecektir. Tümele doğrudan bir bağlanmada, "anlığın rasyonalitesi" adını verdiğimiz belirli türde bir ra-

syonalite güçlü bir öğe olarak vardır. Mevcut olmayan bir varlığın kendi kendine koyduğu görevlerin mevcut varlıkların koydukları görevlerle çatışması halinde bu durum özellikle geçerlidir; çünkü böyle bir çatışmanın ortasında yaşayan bir insanın, basit bir jest düzeyinde kalmadığı sürece, normal olarak tümeli tikele tercih edecek nedenleri olacaktır. Gene de Lessing'in örneklediği tür gibi modern hümanizm de tekil insan üzerinde odaklanmaz. Tam tersine, modern hümanizmde bir mistisizm boyutu; milliyetlerimiz, yakın ilişkilerimiz ve inançlarımız ne olursa olsun, hepimizde yer etmiş olan bir tür ortak manaya bağlılık vardır. Bu mana, özel ilişkilerimizi, onlardan vazgeçmeden askıya aldığımız için, bizi birbirimize yöneltmektedir; üstelik, nihai bir ahlaki suç işlenmesi dışında kaybetmediğimiz bir manadır bu.

"Haklar" temelinde düşünmek modern hümanizmle eşzamanlı olarak öne çıkmıştır. Modern hümanizm, "doğru düşünme"yi kendi bakışının olumsuz yanı olarak benimsemiştir. Bir bütünleşmenin üyelerine kişi olmalarından gelen "başkasına devredilemez" haklar atfetme, liberal kuramların modern *Sittlichkeit*'ın gelişmesine tek, en büyük katkıları olarak değerlendirilebilir. Modern hümanizm liberal insan hakları normuna rıza göstermelidir.. Çünkü, diğer insanlarla insan olma sıfatıyla (*qua*) kurduğumuz ilişkilerde bütün tikelci belirlenimler askıya alınacak olursa, bu durumda her tekil birey varlık tikelci bütünleşmelerin (belirlenimlerin) gücüne, baskısına ve müdahalesine karşı korunmak durumundadır. Yani modern hümanizm "doğru düşünme"yi kapsamakta, ama ayrıca hem farklı hem da daha geniş çağrışımlar uyandırmaktadır. Coşkulu milyonları kucaklama (*seid umschlungen, Millionen*) jesti, insan haklarının savunulmasıyla eşitlenemez.

Bu ipliklerin hepsi Kant'ın ahlak felsefesinde felsefi açıdan sonuç çıkarılabilecek bir tarzda biraraya getirilmişlerdi. Kant, bir yandan tümel mesajı alırken öbür yandan

direnişe geçeceklerini varsayarak hem bireyi hem de tikeli alıcı taraf haline getirmişti. Biz rasyonel dünyanın üyeleri olarak tümel iken, ampirik dünyanın üyeleri olarak tikel ve tek varlıklarız; ahlaki yasa, bizatihi insanlık ve bizdeki insanlık tümeldir. Nihayet tikel (cumhuriyet anayasası ya da ahlaki olmasa bile hukuksal-etik dünya) tümelle ilişkili olmak zorundadır. Kant'ın akıl yürütme tarzıyla baktığımızda, bütün anayasalar iyiyse o zaman hepsinin her açıdan birbirine benzediği ve dünya cumhuriyetinde, yani ebedi barışın göstergesinde de bütün anayasalar ile politik düzenlemelerin gerçekte kesinlikle benzer olacakları anlaşılmaktadır. Son olarak Kant, bilhassa *Ahlak Metafiziği*'nde tikel ile bireysele bir ödün vermektedir, ancak bu yalnızca ufak bir ödündür.

Hegel, Kant'ı tikel ile bireyseli ihmal etmekle suçlamıştı. Tikelliğin özgürlüğü ile bireyselliğin iyiliği çoğulculuğa dayanır. Modern çağda tikelliği kucaklayan alan olan "sivil toplum", biraraya gelmiş çeşitli kurumlar, bütünleşmeler, birlikler ve mesleklerden ibarettir. Bu unsurların her birisi kendi içsel *Sittlichkeit*'ını geliştirir. Devlet, tümele eştir. Devletin ahlaki düzeni, sivil toplum kurumlarının etrafında boy gösteren bütün tikelliklerin tümelliğini (genelliğini) güvence altına almaktadır. En yüksek öznellik biçimine ulaşmış olan birey, kendini göreli olarak bağlı bulunduğu birliğe tabi kılar, ama tamamen devlete de bağlıdır, çünkü yüce *Sittlichkeit* genelliğe/tümelliğe uyum sağlamayı (*Einordnung in das Allgemeine*), yani devlete uyum sağlamayı talep etmektedir. Bu nedenle modern devlet, tümel olduğu için *Sittlichkeit*'ın ana kaynağını oluşturur -ama hangi modern devlet? Çeşitli devletler vardır. Hegel devletler arasındaki savaşları etik açıdan da değerlendirmiştir. Eğer bütün modern devletler tanımı gereği tümelliği temsil ediyorsa, o zaman tümel tikeldir ve tikele yalnızca tümel denebilir. İki ülke birbirleriyle savaşıyorsa, hangisinin davasının haklı, hangisi-

nin haksız, hangisinin davasının diğerine göre *daha* haklı veya daha *doğru* olduğuna karar verecek bir *ölçüt* her zaman ve her yerde var mıdır? Bu soruya yanıt verilemiyorsa, demek ki sonuç tam bir görelilik olur. Bu durumda dünya tininin tümelciliği, kendilerini tümelle özdeşleştirdiklerinden bireylerden mutlak sadakat bekleyen, dolayımlanmamış ama birbirleriyle çatışan tikelliklerin eşzamanlılığıyla noktalanır.

Modern hümanizm kibirliydi, ancak modern dünyaya gözle görülebilir bağlar, bir dizi aşkın norm; başka bir deyişle, *Sittlichkeit* kazandıramadı. Tersine, bütün bunları sağlayan milliyetçilik oldu. Tam da Hegel'in öngördüğü gibi, "tinsel hayvan krallığı"nın vahşi egoizminin üstesinden ancak savaşla gelinebilmişti. Tikelin (bir devlet) tümelle (insanlık, insanlık tarihinin nihai ürünü vb.) özdeşleşmesine güçlü kuşkular düşüren etken totalitarizm deneyimiydi. "Ulus" aslında her zamankinden daha fazla ahlaki bağlanmanın başlıca nesnesi olarak kaldığı halde, ahlak kuramı ile felsefesi, özellikle bütün kıtaların milliyetçilik ve şovenizm korosuna katıldıkları gözönüne getirildiğinde, olanaklar ile gerçeklikleri başka yönlerde arayıp bulmaya zorlanmıştır.

Bu başka yönlerin hepsine, söz konusu ikileme iki yüz yıl kadar önce verilmiş olan yanıtların yeniden kullanıma sokulan versiyonları olarak bakılabilir. Burada "yeniden kullanıma sokulan" derken kasdettiğimiz, soruların, ya da yanıtlarla ilgili araştırmaların fiilen aynı olmaları değildir. Açık ki iki yüz yıllık deneyimler hazmedilmiş, üzerinde kafa yorulmuş ve dile getirilmiş durumdadır. "Yeniden kullanıma sokulma" sözcüğüyle yanıt türlerine ve bunların temsil ettikleri eğilimlere gönderme yapılmaktadır daha çok. Modern hümanizm, bilhassa Kantçı versiyonuyla, yine bizimle birliktedir ve meyvasını iletişimsel etik kuramıyla vermiştir. İletişimsel etik kuramı çerçevesinde, bireyler *gerçekten* tümel olan iddiaları (aslında tikel olan, ama tümel sayılan iddiaları değil) ortaya atarlar. Bu tavır, bir kere

daha Kantçı biçimciliğe geri dönmüş olmamızı, yoğun *Sittlichkeit* etiği üzerine, her ne kadar değiniliyor ve gönderme yapılıyor olsa da, olumlu bir tarzda kafa yorulmadığını göstermektedir. Pratik akıl kuramsal aklın ikiz kardeşi olmaktadır, çünkü *phronesis* (basiret) ufuktan kaybolmuştur artık. Benzer bir saptama, kendilerini Kantçı ilan eden Bair, Singer, Gerth, Gewirt ile diğerleri için de yapılabilir. Hegel'de bütün tikelliklerin tümel denilen en yüksek tikele, yani devlete vardığına inanıldığı halde, modern söylem türleri yeniden birey kategorisine dönmektedirler. Kantçıların çok tuttukları bir terimi kullanırsak, bu "dil oyunu" o kadar büyük bir çeşitlilik göstermektedir ki, burada yalnızca bazı çarpıcı tiplerden söz edilebilir. Hegel'e en yakın yerde duran, Amerikan liberalizminin felsefesine egemen olan söylemdir. Bu söylemi temsil eden Rawls, Dworkin, Ackerman ve diğerlerine göre, devlet anayasayla özdeştir ve insanın birliğinin ethosu adil, dolayısıyla doğru olan bir anayasada aranmalıdır. Her insanın esas mülkü olan insan hakkı, yurttaş hakkı olarak anlaşılmaktadır. Haklarla (özgürlüklerle) donatılan insanların, bir yandan aynı anayasanın çerçevesi kapsamında başkalarının özgürlüklerine saygı gösterirken, öbür yandan birbirleriyle iş yaptıkları varsayılır. Walzer ile Rorty'nin en son yazılarında, kamusal işlerde yer alan herkesin bütün çerçevenin neyden ibaret olduğunu ve herkesin etik bir dünyanın kurallarını paylaşıp onları tartışmasız kabul ettiği düşünülerek, yoğun bir bağlamsallık savunulmaktadır.

Modern çağın şafağında üçlünün (tikel-tümel-birey) unsurları arasındaki ilişki üzerine bu özet kuramsal bakışımızda, birey yönündeki köklü değişime değinmedik. Kuşku yok ki hemen her şey, hakikaten temsili bir nitelik kazanmadan önce, kendisini dağınık biçimlerde gösterir. Belli romantik habercilerden sonra, ahlaki pratiğin nesnesini (bölge, alan) kaynağıyla özdeşleştirmeden, ahlakın

kaynağını bireyde (bireyin kendi varoluşuyla ilgili seçiminde) arayan ilk filozof Kierkegaard'dır. Birey olma sıfatıyla birey tümel olmakla birlikte, ahlaki yaşamın alanı kişiler arası ilişkilerde (tikelcilik dahil) aranmalıdır. Kierkegaard'ın başlattığı söylemin yeniden işlenmesine gerek yoktur, çünkü bu söylem modern çağımızda, daima ön planda olmasa bile, sürekli olarak varolmuştur.

IV

İlk paragrafta çağdaş ahlaki duruma ilişkin olarak üç tipik teşhise dikkat çekmiştik. Sonra bunların hepsinin de bir anlamda doğru olduğunu eklemiştik. İkinci paragrafta nihilizm paradigmasına daha yakından bakıp bu başlık altına giren parçaları gözden geçirmiştik. Bu noktada iki sonuç çıkarılabilirdi. Birinci sonuç, diğer iki paradigmanın teşhislerinin de doğru olduğu varsayımıyla, nihilizm paradigması içerisinde keşfedilen tehlikelerin önceden saptanmamış olduğudur. İkincisi, birbirine rakip metafizikler ile felsefeleri ortak bir ahlaki temelde buluşmaktan alıkoyan şey çoğulculuk değil, tam tersine, mutlakiyetçilik iddiası olduğudur. Üçüncü paragrafta ise bize göre modern ahlak felsefesindeki ayrılığın merkezinde yatan sorunu ortaya sermeye devam ettik. Kesin ayrılığın yaşam deneyimlerine dayandığını, aynı ayrılığın iki yüz yıl boyunca, bazen daha da fazla yeniden işlendiğini ekledik. Tek başına bu etken, bizi, yalnızca etik ilerlemeye veya ahlaki çürümeye ilişkin çok düz, tek çizgili anlatılardan değil, aynı zamanda "liberal demokrasinin sağlıklı ahlaki gelenekleri" söyleminin kendinden hoşnutluğundan da kuşku duymaya sürüklemelidir. Ne ahlaki çürümenin arttığı bir durumda, ne etkili bir ahlaki ilerleme koşullarında ve ne de modern geleneğin düzgün biçimde işlemesi sayesinde aynı kuramsal kümelenme yeniden

tekrar tekrar kullanıma sokulabilirdi. Bu konumdan bakılırsa vahiy niteliğindeki bütün açıklamalar oldukça komik mecazlar gibi görünür. "Gerçek şey"in "tam başında" ya da başka bir şık olarak "tam sonunda" bulunduğumuzu, vahiy niteliğindeki dilin yaygın biçimde kullanılan gündelik dile dönüştüğünü uzun zamandır sık sık duymaktayız. Ne var ki, olumlayıcı eyleme olumlu bir gözle bakmayı öğrenenlerin çağımızın temel ahlaki problemlerini zaten çözmüş oldukları inancında da aynı derecede komik bir yan vardır.

Eşzamanlı tümelleşme, tikelleşme ve bireyselleşme süreci, modern dünyanın koşulu olan olumsallığın görünüşüne eşdeğerdedir. İçkin telosuyla birlikte Dünya Tini yoksa, o takdirde dünya tarihi olarak tarihin kendisi ve aynı zamanda bu tarihin oluşturduğu ya da bu tarih içinde açımlanan bütün tikellikler de olumsaldır. Olumsal hale gelen, kendisini öyle bilen, kendi dünyası ve konumunu öyle anlayan, öncelikle bireydir, kişidir. Bir yerde "konumlandıkları" (modern ahlak felsefesinde konuşma için kullanılan bir mecaz) sürece bireyleri tartışırken aklımızda tuttuğumuz, olumsal bireysel kişidir. Günümüzün ahlak felsefeleri, aynı dünya-tarihsel çağ içerisinde kaçınılmaz biçimde ortaya çıkan eski sorular ile kuramsal mecazları yeniden kullanıma sokarken, olumsal bir kişiye uygulanabilecek bir ahlak felsefesi ortaya koymak üzere, olumsallığı yansıtan modern insani durum üzerinde yoğunlaşmak zorunda kalacaklardır.

Aristotoles'in ahlak felsefesinin yeniden doğuşu ve belirli bir yeni-Aristocu ahlak felsefesinin ortaya çıkışı da bu perspektife bakarak anlaşılabilir. Aristotoles'in ahlak felsefesi, Atina, İyonya vb. gibi küçük farklılıklar taşıyan kültürlerde daha önceleri ortaya atılıp formüle edilen bütün sorular ile yanıtları bir yolla özetlemiş ve yeniden gündeme sokmuştur. Aristotoles, oldukça statik bir dünyada olabildiği kadarıyla, *Sittlichkeit* çoğulluğunun, kişisel beğenilerdeki çeşitliliğin, iyi yurttaş ile iyi insan arasındaki muhtemel

farkların, *techne*'nin eylemden farklılaşmasına kadar varan bir dökümünü çıkarmıştı. Bunun yanında Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, kendi ahlak ve politik felsefesiyle "hesaplaşmıştı".Yunan Aydınlanması'ndan sonra gelen Aristotoles, aklın potansiyelleri ile sınırlarının bir dökümünü yapmış ve nihayetinde biçimsel etik ile tözsel etiğin uygun bir bileşimini önermişti.

Yeni-Aristocular, en azından içlerinden bazıları, çağımızın sözde ahlaki çöküşünün karşısına çıkarmak amacıyla Stagerite felsefesinde bir model arayışına girmişlerdir. Castoriadis ve Arendt gibi diğerleri ise eski (sahici olarak okuyun) ile moderni (dekadan olar okuyun) karşı karşıya getirmekten ziyade, kendi problemlerimiz ile Aristo'nun problemleri arasında benzerlikler keşfetmeye daha yatkın olmuşlardır. Aristoteles'in ahlak dünyamız ve ahlaki düşüncemiz ile keskin zıtlıklara ve büyük benzerliklere rastlayabiliriz. Aristoteles'in ahlâk felsefesinden yola çıkarsak, gerçekten, modern ahlâki yaklaşımı ile bizim yaklaşımımız arasındaki temel ayrım çizgisi, olumsallığın varlığında ve yokluğunda yatmaktadır. Onun kendi dünyasıyla ilişkisi görece kopuk olsa bile, Aristoteles'in ahlaki politik bireyi olumsal olmaktan uzaktı. Onun ahlaki poliktik bireyi bir yerde "konumlanmamıştı", olduğu gibiydi ve başkası olamazdı. Zaten başkası olsaydı Aristoteles'in etiğinde yer bulamazdı. Olumsallık, başka kurgularla değiştirilebilecek felsefi bir kurgu değil, modern bireyin yaşam deneyimi, rahatsız edici ve tehditkâr, ama aynı zamanda umut verici bir deneyim (Kierkegaard buna olasılık ya da kaygı deneyimi demektedir) olduğundan; bundan etkilenmeyen ya da haberi bile olmayan Aristoteles'inki gibi bir ahlak felsefesi ister istemez sahici çağdaşlığa ulaşamamaktadır.

Modern yaşamdaki ahlaki olguların nasıl betimleneceği konusunda bir uzlaşmaya varmanın olanaksızlığı, olumsallığın ontolojik bir zemine sahip olmasından kaynaklanır.

Bu nedenle bir uzlaşmaya varma girişiminin hemen hiçbir şansı yoktur. Felsefecilerin "tek yanlı" baktıkları, yaşamın varolan, belki de en önemli şu ya da bu yönünü gözden kaçırdıkları doğrultusundaki yakınmalar modern bir yakınmadır. Ama hiçbir yararı da yoktur. İnsanın herhangi bir çağdaş felsefede kendisini, kendi çevresi ve durumunu, kendi duyguları ve kaygılarını keşfetmesine gerek yoktur. İnsan, bizim kadar olumsal olan başka bir insanın yaşam deneyiminin ifadesi olan bir felsefeyi benimseyebilir.

Ne var ki ahlaki görelilik bunun zorunlu sonucu değildir. Benim yaşam deneyimlerimin şu felsefede, başkalarının yaşam deneyimlerinin başka bir felsefede ifadesini bulması, felsefeleri boş oyunlar durumuna düşürmez ya da değerini azaltmaz. Olumsallığımızı kendi yazgımıza dönüştürme karar ve arzusunun dışında -olumsallıklarımız ne olursa olsun- hepimizi ilgilendirecek ortak sorunlarımız da vardır.

Uzun bir gezintiden sonra yine ikinci paragrafın sonuç problemlerine; Kant'ın ahlaka, pratik akıla ortak bir dava bulmak için tuhaf biçimde uzlaşmaya yönelmesine geliyoruz.

İster dinsel, isterse komünal, birlikçi, politik vb. olsun, tikel ahlaki dünyaların türleri farklıdır. *Sittlichkeit*'ın heterojenliğinde "uyum" yaratmak, hatta farklı türde *Sittlichkeit*'ları aynı ölçüde yoğun veya aynı ölçüde esnek bir hale getirmek çağdaş dünyamızda başarısızlığa mahkûm olan bir girişimi temsil eder. (Dünya değişebilir, oysa ahlakın kehanetle ilgisi, başka herhangi bir vurgumuzun materyaliyle ilgisinden daha azdır.) Modern birey (tekil) her *Sittlichkeit*'ta olumsaldır, ancak her tikel dünyanın çerçevesi içerisinde kendisini hem seçebilir hem de seçmekte yetersiz kalabilir, hem vicdanlı bir kişi olabilir hem de olmayabilir. Peki, ya tümel? Her dünya iyi ile kötünün kökeni, ırkımızın iyiliği ya da sefilliği hakkında farklı açıklamalar getirebilir, ama önemli olan tümelci açıklama değil, tümel jesttir. Burada tümel jest

derken kasdettiğim, modern hümanizmin tavrı olarak adlandırılan katılımdır. "Bizzat insanoğlu" olarak yeteneğimizle bir şeyler yapmak, bunu başkalarıyla beraber, simetrik karşılıklılık, dayanışma ve dostluk ilişkileriyle "bizatihi insanoğlu" olarak yapmak: "Tümel jest"in anlamı budur. Bunlar için gerekli güç herhangi bir kaynaktan gelebilir, bu önemli değildir, çünkü en önemli şey birinin böylesi şeyler *yapmasıdır*. İnsanlık tümel bir yığın değildir, *Sittlichkeit*'ını tüketmemiştir. Gene de hepimizin doğru, iyi, istenebilir ve tavsiye edilebilir diye bildiği belli eylem türleri vardır. Ahlak felsefeleri bu tür jestlere örnek oluşturabilir. Ahlak felsefeleri ayrıca, belli tümelci ahlaki bağların doğması için başka, hatta uzak ihtimalleri bile düşünebilirler.

Modernitede yaşayan insanların, yeni orkestralar ve biçimlerle olsa bile, eski temalarla eski çözümleri yeniden devreye soktuğuna defalarca değinmiştim; modern ahlak felsefesinin ilgilerinin ilk formülasyonları kabaca iki yüzyıl eskiye dayanır. Tümel açıklamaya bağlı olmayan tümel jest ise Kant'a kadar götürülebilir. Ne var ki, ahlaki tümelciliğe olumsallığı, tikelliği ve bireyselliği aşarak değil, onun yerine, bir ve aynı yaşam biçimindeki tutumumuzu değiştirerek varılabileceği fikri Lessing'e kadar uzanır ve yeniden Hannah Arendt tarafından gündeme getirilmiştir. Eğer bu süreç devam edecek olursa, er geç nihilizm, formel tümelcilik ve somut tikelcilik söylemlerini birleştirecek dördüncü bir ana söylem tipi daha ortaya çıkabilir. Bu yeni tip söylem de çıkış noktası olarak olumsal bireye; yani kahramana, dahiye, oyuncuya veya tek boyutlu kuklaya değil, sizin veya bizim gibi insanlara dayanacaktır.

Beşinci Bölüm

POLİTİK İLKELER

Buradaki analizimiz, kuramlardan ve fikirlerden etkilenmemeyi sürdüren günümüzün pragmatik politikasının (bu politikanın amaçlarının sınırı, iktidarı ele geçirmenin ve iktidarda kalmanın gereklilikleriyle çizilmektedir) çeşitli dallarının morfolojisini kapsamayacaktır. Bizim amacımız, politikayı bir *teknik* olarak anlamayı öneren Makyavelci kuramın modern tiplerini tartışmak da değildir. (Bu bağlamda, Makyavelciliğin hiçbir zaman uzun süreli bir politik projede pratiğe geçirilmediğini, ama elbette belirli koşullarda-özellikle yeni fethedilmiş bir iktidarın kendini güvenceye almak zorunda olduğu, Makyavel'in kendisinin tasarladığına benzer koşullarda - ilkelerinden zaman zaman yararlanıldığını belirtmek yeterli olacaktır.) Nihayet bir ihtiyat payımız daha var. Politikanın ahlaka dayanması gerektiği şeklindeki aynı derecede aşırı öneriye kısaca değinecek ve biz bunu reddeceğiz.(1)

Bir politik ilke *bütün* politik eylemleri düzenler; yani, hiçbir eylem ilkeyle çelişmemelidir. Gene de politik ilkeler tek tek politik eylemleri belirlemezler: Normal koşullarda her örnekte birden fazla seçenek söz konusudur. Özgül durumlar iyi kavranmak, iyi değerlendirilmek ve buna bağlı olarak optimal çözümlere ulaşma yolu aranmak zorundadır; kısacası, bir ilkenin çizdiği çerçeve içinde haklı olarak pragmatik et-

(1) Bütün bu sorunların çözümlenmesi için bkz. A. Heller, "The moral maxims of democratic policies", *The Power of Shame*, Londra, Routledge ve Kegan Paul, 1983.

kenler boy gösterir, ama pragmatik etkenler *hiçbir zaman* ilkenin önüne geçmemelidir. İlke bütün politik eylemlere tutarlılık kazandırır; ilkelerle hareket eden politikacı "çıkar politikası" değil, doğru olsun yanlış olsun, gerçek politik faaliyet yürütüyor sayılır.

Weber, politikanın ahlaka -nihai amaçlar etiği ya da politikada etik zihniyet (*Gesinnungsethik*)- dayanması görüşünü reddediyor ve başka bir politik etiği, yani "sorumluluk etiği"ni öneriyordu.(2) Politikacının en üstün ve aynı zamanda biricik ahlaki yükümlülüğü, kendi eylemlerinin önceden kestirebilecek sonuçlarını ortaya koymak ve bunların sorumluluğunu üstlenmektir. Verilmek istenen mesaj yeterince açıktır: Dünyanın gerçekliklerinin politikacının kendi inançlarıyla sık sık çelişkiye düştüğü politikada Kantçı ahlaka yer yoktur; demek ki kendi eylemlerini doğurması muhtemel sonuçlarına göre ölçmek ve herhangi bir eylemin niyetlenmemiş sonuçlarıyla karşılaşmaya hazırlanmak politikacının omuzlarına düşmektedir. Aristoteles ve Hegel'le birlikte, bir eylemin önceden kestirebilir sonuçlarını hesaplamanın -yalnızca politikada değil- her eylem için geçerli olabilecek genel bir görev olduğuna inansak dahi, gene de bu görevin göreli ağırlığının politik eylemde daha fazla olduğunu düşünmek akla yatkın görünmektedir. Sağduyu, aynı zamanda, eylemlerin sonuçlarının kapsamı ve niceliğinin, yalnızca aktörü ve onun yakın çevresini değil, aynı zamanda bir kurumun, bir grubun, bir ulusun bütün üyelerini, eninde sonunda bütün insanlığı etkilediği için de bunun böyle olduğunu akla getirmektedir.

---

(2) Weber'de politika ve etik tartışması için bkz. "Politics as a Vocation", Gerth ve Mills, *a.g.y.*, özellikle s. 120ff.

Oysa tek başına nicelik bu tür ahlaki ayrımları açıklayamaz. Bundan dolayı, şimdilik "Sorumluluk X" ve "Sorumluluk A" diyeceğimiz iki tür sorumluluğu birbirinden ayırmayı tercih edeceğiz. "Sorumluluk X"in anlamı, genel görevler, normlar ve kurallar doğrultusunda hareket etmenin (ya da onları çiğnemenin) sorumluluğunu üstlenmektir. Ancak başka insanlara zarar verebilecek olan, yalnızca normların çiğnenmesi değildir. Demek ki yalnızca normları gözetmek değil, bunun yanında normları doğru bir yargıyla (Aristoteles buna *phronesis* (*) diyordu) çeşitli durumlara, kişilere vb. uygulamak zorunluluğu da vardır. Yargıya varmada yetersiz kalınırsa, bunun yol açtığı zararın, başka bir deyişle kişinin eylemlerinin sonuçlarının sorumluluğu üstlenilir. "Sorumluluk A" ise "Sorumluluk X"de görünmeyen başka bir taahhüdü kapsar. Bu da "önder olma"ya eştir. Böylesi durumlarda, deyiş yerindeyse önder olmak için sorumluluk üstlenilir. Bir geminin kaptanı yolcuların başındadır; dolayısıyla yolcuların yaşamları ve güvenliğinden o sorumludur. Bu, herhangi bir yolcunun değil, onun sorumluluğudur. Madalyonun öbür yüzünde herkesin genel görevleri yerine getirme zorunluluğu vardır, ama onların hiç birisi kaptan olmak zorunda değildir. Politikacı örneğinde de aynı duruma rastlarız. Bir kişi başkalarının adına hareket etmeye gönüllü olursa (politikacı olmak bunu gerektirir), kendisini "öne" çıkarır. Politik gemi kaza geçirirse, bu kazadan tamamen o sorumlu olacaktır. Aynı biçimde yolculuğun emin geçmesi de onun kazanç hanesine yazılacaktır.

Şimdiye kadar Weberci "sorumluluk etiği"ni başka argümanlarla destekledik, ne var ki görüş birliğimiz bu noktada sona ermektedir. Çünkü "sorumluluk etiği", hangi

(*)Basiret (ç.n.)

sonuçların iyi (istenir), hangilerinin kötü (istenmez) olduğu eksenindeki canalıcı soruya bir yanıt getiremez. Elbette bu itiraz, aşağıdaki, iyi bilinen şu argümana dayanarak tamamen ilgisiz görülüp es geçilebilir: Politika bir güç oyunudur, bu nedenle, söz konusu topluluğun (devlet, ulus) kudreti belirli bir eylemin sonucunda artmışsa, sonuçlar tanımı gereği iyi sayılır. Buna yanıt olarak hemen şu söylenebilir: "Bizim" devletimiz açısından "iyi" olan sonuçlar başka devletler açısından felaketè neden olabilir. Başkaları üzerindeki etkilemizi hangi gerekçelere dayanarak politik eylem değerlendirmesinin dışında tutabileceğimizi kavramak kolay değildir. Politikayı basitçe tek bir ulusu merkezine alan bir güç oyunu çerçevesinde görmeyi bırakır bırakmaz, "sorumluluk etiği" nin temeli daha da zayıflar. Weber'in hakkını teslim etmek için, onun "sorumluluk etiği"ni *Realpolitik*'le eşitlemediğini aklımızda tutmalıyız.(3) Ancak bizim görüşümüzce, Weber'in politik sorumluluk anlayışı politik eylemin karmaşıklığının üstesinden gelemez. Weber, politikada nihai amaçları ön plana çıkaran bir etiğe bağlı kalmanın eninde sonunda feci sonuçlar doğuracağını belirtiyordu; bu yaklaşıma göre, nihai kertede "insanlığın kurtuluşu" amacına bağlı kalınacak ve bu amaca ulaşmakta gerekli görülen bütün araçlar aynı ölçüde meşru olarak değerlenedirilecekti. Burada Weber'in son hükmüne katılmakla birlikte, onun bazı can alıcı sorunları bir cilanın arkasında gizlediğini hissediyoruz. İlk olarak, sonuçlar gerçekte *kimin için* ve hangi bakış açısına göre vahim olacaktır? Elbette nihai amacı ciddiye alan ve

(3) Lukacs, Weber'in basit bir güç oyunu olarak kavranan bir politikanın vahim sonuçlarını tekrar tekrar çözümleyişini küçümseyerek aktarıyordu. Weber de: "Bu yüzden Bismarck'dan sonra bir şansölyeye yakışan tek bir politikacı dahi çıkaramadık; Moltke'den sonra da bir generale yakışan gerçek bir strateji uzmanımız olmadı", şeklinde sert bir karşılık vermişti Lukacs'a.

onu, basit bir meşruiyet sağlayıcı ideoloji olmaktan ziyade, bir taahhüt olarak kavrayan kişiler için vahim olacaktır. Nihai amaçtan bir savaş hilesi (*ruse de guerre*) ya da bağlayıcı olmayan bir iyi niyet açıklaması olarak yararlananlar açısından ise vahim değil, tam tersine, "toplumsal bir deneyin doğal bedelleri" olarak görülecektir. Weber'in eleştirisinin ana hedefi olan Lukacs, önceden kestirebilmiş olsaydı, Bolşeviklerin bağlı kaldığı "nihai amaçlar"a dayalı politik etiğin sonuçlarını tek bir an için dahi onaylamazdı.(4) Oysa erken dönem komünizminin aynı ölçüde temsili bir siması olan Bela Kun da, bu sonuçları (kendisinin 1938'de idam edilmesi dışında!) kesinlikle onaylamamazlık etmezdi. Bela Kun etiği (kendisi "komünist teoloji" adını vermişti) küçümsüyor ve dünya-tarihsel deneyde başkalarının yaşamlarına dair hiçbir şey duyumsamıyordu. Aynı doğrultuda Stalin'in tasfiyeleri sırasında sağ kalan *bütün* Sovyet Liderleri, Stalin'in eylemlerinin sonuçlarını -kısmen değil, tamamen onaylamaktadıylar; buna önemli bir istisna Kruşçev'di. (Gorbaçov yeni bir kuşağa aittir.) Dolayısıyla Weber "nihai amaçlar etiği"ne bağlı kalmanın sonuçlarını açıkça ortaya koyduğu (ve önceden tahmin ettiği) zaman kendi yönteminden hareket ediyordu. Weber (onları baştan tözsel olarak tanımladığı için) hangisinin istenilir, hangisi-

(4) Weber'in "Meslek Olarak Politika" adlı ünlü konferans metninde, komünizm yolunu seçmiş bulunan zamanın en ünlü kişisi, genç dostu Lukacs'a kişisel saldırılar yönlettiği genellikle bilinmemektedir. Weber, hayal kırıklığıyla ve herhalde soğuk bir nefretle Lukacs'a sırt çevirmişti. Ne var ki Lukacs'ın Dostoyevski hakkındaki, Birinci Dünya Savaşı'nın ilk aylarında hazırlamakta olduğu (planlanmış ama asla bitirilememiş) kitabının parçalarını bilen herkes -kuşkusuz Weber de biliyordu-, Weber'in "Meslek Olarak Politika"da "Dostoyevski etiği"ne yaptığı dokundurmaların Lukacs'a atfen söylenmiş olduğunu bilir.

nin istenmeyen sonuçlar olduğunu *biliyordu*.Aslında Weber, kendi kararını kendi kuramı olan "sorumluluk etiği"nden yola çıkarak *değil, geçerli* olduğuna inandığı bir *politik (ve ahlaki) ilkeden* hareketle vermişti.

Bu konuya biraz daha açıklık getirelim. Sonuçların sorumluluğunu üstlenmek iyi ve kötü sonuçlar arasında bir *ön* ayrımı önvarsayar ve bu yalnızca "sorumluluk etiği"ninkinden *başka* bir temelde gerçekleşebilir. Bu aşamada, ilk baştaki, gemisinin başında olan kaptan metaforu yetersiz kalır. Girişimin niteliği göz önüne getirildiğinde, yetenekli her kaptan, eyleminin hangi sonuçlarının iyi, hangilerinin kötü olduğunu *bilir* (bunu bilmenin kesin ve görece basit kriterleri vardır). Oysa politika gemi yolculuğundan çok daha karmaşıktır. Politika doğru yargıya varmayla ilgili olsa bile, kesin kriterlere dayanmaz. Eşitliğin ya da eşitsizliğin artmasının "iyi" bir sonuç olup olmadığı, bir savaştan galip çıkmanın makul bir uzlaşmadan daha iyi olup olmadığı, asimilasyonun etnik bir grubun farklılığını korumasına tercih edilip edilemeyeceği; bütün bunlar, hangi tür eylemlerin iyi ya da kötü sonuçlara götürebileceğini bilebilmemiz açısından *tözsel olarak* ve politik eylemden *önce* kararlaştırılması gereken sorunlardır. Başka bir deyişle, politik eylemin yerleşik ilkeleri olmadan politik eylemin sorumluluğu üstlenilemez.

İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde çok az sayıda politikacı Weberci sorumluluk etiğinin ruhuna uygun olarak hareket etmişti. Bunlar arasında, tam da sorumluluk etiğini kendisiyle çelişkiye düşmeden yorumlanabilecek biricik yolla yorumladığı için, karakteri ve başarılarıyla De Gaulle özel bir yere sahiptir. De Gaulle'e göre, iyi sonuçların tözsel tanımı kendi ülkesinin kuvvetini arttırmaya eşti. Fransa'nın politik kudretini arttırmaya hizmet eden sonuçların iyi bir sonuç olduğundan bir kere dahi kuşkulanmadığı gibi, neyin

Fransa'nın çıkarlarına hizmet edeceğini kendisi, yalnız kendisi biliyordu (çünkü *o, Fransa'ydı*). De Gaulle sorumluluk politikası (ve etiğinin) en büyük uygulayıcısı iken, Kissinger bunun, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki bir ortamda en iyi kuramcısıydı ve halen de öyledir. Kissinger kendi politikasını tam olarak uygulayamadığından, burada okura yalnızca, Kissinger'ın yazdığı, kendi düşüncesinin Weberci karakteri ve kökenini açık bir biçimde gösteren kitapları hatırlatabiliriz. Aşağıdaki bölüm Kissinger'ın politik kuramının ana özelliklerini kapsamaktadır:

1) Bir politikacı tözsel amaçlarla yola çıkmamalıdır.

2) Amerika'da politika saptamanın önceki biçimlerinde görülen "ahlakileştirici" ya da "duygusal" çizgi tamamen silinmelidir. Ahlakından nefret ettiğimiz totaliter devlet adamlarıyla el sıkışmamak (burada ünlü Dulles-Çu En-Lay olayına dokundurma yapıldığı açıktır) politikanın yürütülmesi açısından kabul edilemez bir temeldir. Ahlakçı politika tehlikelidir, üstelik hiçbir sonuç alamaz. Ahlakçı politika ister istemez, bir yanda izolasyonizm ile öbür yanda aşırı bağlanma arasında sallantılı bir konumu içerir.

3) İyi politikanın yalnızca tek bir kriteri vardır: Yarar getiren sonuçlar.

4) Günümüz koşullarında yarar getiren sonuçlar nelerdir? Dünya politikası bir satranç tahtasıdır. İki oyuncu Sovyetler Birliği ile Amerika Birleşik Devletleri'dir.(*) Bu yüzden "yararlı sonuçlar" şöyle anlatılabilir: Hamlelerini ABD'den yana yapan her politikacı satranç tahtasındaki durumunu

(*) Bu satırlar 1988'de, Sovyetler Birliği'nin henüz dağılmadığı bir zamanda yazılmıştır. (ç.n.)

iyileştirmek zorundadır. Bununla beraber, oyunda şah-mat hamlesi yoktur, çünkü buna yönelik her adım ABD açısından da vahim sonuçlara yol açacaktır.

5) Nükleer hesaplaşmadan (bir mat durumunun muhtemel sonucu) ancak taraflar oyunu görece samimiyetle oynarlarsa kaçınılabilir. Taraflar diğerinin nüfuz alanını "ele geçirmeyi"amaçlamazsa bir şah-mat durumundan (bu iki tarafın da mahvolmasına eştir) uzak durulabilir. İki nüfuz alanı arasındaki denge öyle bir korunmalıdır ki, ABD, SSCB'nin de aynı sonucu hedefleyeceğinin farkında olarak, kendi nüfuz alanını biraz biraz arttırmaya çalışsın.

6) "Görece samimiyet"e, iki süper devlet arasında sürekli bir ilişki kurma ve danışma yoluyla ulaşılabilir. Uygun bir karşı hareketle baştan önlemini almak üzere karşı tarafın hangi yeni adım üzerinde düşündüğünü öğrenmek ancak sürekli danışma yoluyla mümkündür. Niyetlenilen bir adımı karşı tarafın *tam olarak* bilmesine her zaman engel olunmalıdır, çünkü böyle bir şey manevranın boşa çıkması riskini doğuracaktır (tabii bu sayede bir pazarlık konumuna girebilme ihtimali de gözden ırak tutulmamalıdır). Ancak, ne tür bir adım düşünülürse düşünülsün, *şah-matın* olanaksızlığı baştan açıkça bilinmelidir. Kissinger yanılsama içinde değildir: Dünyanın yarısı zaten komünisttir. Ona göre önemli olan, diğer yarısının da komünist olmamasını sağlamaktır.

Bu net bir politik sorumluluk etiği örneğidir. Kissinger, politik eylemin optimal yararlı sonuçlarını bir açıdan (günümüz koşullarında ABD'nin kuvveti açısından) dikkate alır. Bu gerçekten bir sorumluluk *etiğidir*, çünkü politikacı kumar oynamamalıdır. *Optimal* ile *maksimal'in* aynı şey olmadığının farkında olmalıdır. Durum tam tersidir: Bir lider kendi önüne ABD'nin kuvvetini maksimize etme görevini

koyarsa (bu ancak nükleer bir hesaplaşmayla sağlanabilir), bu tür bir eylem ABD açısından da vahim sonuçlar doğurmaktan başka bir işe yaramaz. Ve tam da bu etiğin sınırlılığını açıkça gösteren ve ilk baştaki tezimizi destekleyen "sorumluluk etiği"nin kesin olarak ve içtenlikle uygulanmasına bağlı olarak, uluslararası bir bağlamda bu etiğe uygun biçimde davranmak son kertede belirli bir ülkenin kuvvetinin artması anlamına gelir ve söz konusu etiğin anlamı yalnızca bu olabilir. Gene de Kissinger'ın konumunu tam anlamıyla kavramak için başka bir boyutu daha irdelememiz gerekmektedir.

7) Kissinger'a göre dünya politikası denilen satranç oyununda iki oyuncunun yer aldığını düşünürsek, diğer bütün ülkeler satranç tahtasında piyon konumundadır. Politik sorumluluk etiğinin uygulanmasının en büyük engeli, Kissinger'ın sözlerini kullanırsak, satranç tahtasındaki piyonların *inatçılığıdır*. Kissinger'ın bakışıyla politikanın başarılı olabilmesi için iki süper devletin de kendi müttefiklerini genellikle kendi iradeleriyle de hareket ettikleri için en ciddi kaygılar bu noktada düğümlenir; onları süper güçlerin hamlelerine uydurmak çok güçtür, ama gene de "görece samimi" bir oyunda bu bir gerekliliktir. Kissinger İsrail'in inatçılığından (Amerika'nın başının belâsıdır) durmadan yakınır ve SSCB'nin de Irak ya da Suriye'nin sürekli inatçılığından aynı derecede yakındığına inanır. Kissinger için muhtemel manevraların kapsamının, dokunulmaması gereken iki nüfuz alanının varlığıyla sınırlı olduğunu zaten biliyoruz. Taraflar, diğer nüfuz alanının birimlerini "kapmaya" çalışmazlarsa (ama tarafsız ülkeler havuzundan kapabilirler), bu "adil" bir oyun olur. Kissinger'ın gözünde, Küba'daki politik gelişmelerin sonucu "hileli oyun"un sonucuydu, oysa

Çekoslavakya'nın işgali Sovyetler Birliği'nin "adil oyun"u sayılmalıdır. Demek ki Kissinger Brejnev doktrinini onaylamaktadır: Çekoslavakya'nın sınırları, Brejnev'e göre olduğu kadar Kissinger'a göre de, SSCB'nin sınırıdır.(5)

Dünyaya böyle bakınca, ittifak basit bir jeopolotik olaya dönüşür. Yeryüzünün belirli yerlerinde bulunan ulusların iradeleri dikkate alınamaz ve alınmamalıdır. Kuşku yok ki Kissinger, jeopolitik etkenlerin adaletle hiçbir ilgisi olmadığını bilir ve ilgisi varmış gibi de davranmaz. Amerika'nın jeopolitik nüfuz alanı içerisinde kalan bazı ülkelerin, onları, değişimi sağlamak amacıyla Sovyetler Birliği'yle bir çıkar ortaklığı yapmaya götürebilecek bir tür radikalizme (elit kesimin değişmesine) eğilimli olduklarının farkındadır. Kissinger'ın, Doğu Avrupa ülkelerinin SSCB'ye bağımlılıktan kurtulmak, tarafsız hale gelmek ya da genellikle ABD'nin müttefiği olmak arzusu taşıdıkları konusunda da yanılsaması yoktur. Dahası Kissinger, toplumsal bir kuramcı olarak, "komplo" kuramlarına inanmamaktadır (Dışişleri Bakanlığı'nın CIA'yi kendi politik "sorumluluk etiği"ne göre belirlenen amaçlar doğrultusunda kullanılmasının önünde hiçbir

(5) Burada Kissinger'ın "sorumluluk etiği"ni yeniden kurarken, esas onun *White House Years*, Little and Brown, Boston, 1979, adlı kitabını temel aldık. Bu kitaptaki kuramsal öncüller, daha önce, yine kendisinin Metternich'le ilgili kitabı olan *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the problems of peace, 1812-22*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1957'de dile getirilmişti. Burada hatırladığımız, Brejnev doktrininin, Ağustos 1968'de ele geçirilen Çekoslavak liderlerle "görüşmeler" sırasında Brejnev'in tepkisi sonucu formüle edilmiş olmasıydı: "...sizin ülkeniz Sovyet askerinin İkinci Dünya Savaşı'nda çiğnediği topraklardadır. Biz bu toprakları korkunç fedakârlıklar pahasına aldık ve asla terketmeyeceğiz. *Bu bölgenin sınırları bizim de sınırlarımızdır.*" (altını biz çizdik) Z.Mlynar, *Night Frost in Prague*, C. Hurst and Co., Londa, 1980, s. 240.

engel yoktu). Hangi nüfuz alanında ortaya çıkarsa çıksın, inatçılık, karışıklık, isyan ve devrim gibi olayların *içsel* nedenleri bulunduğunun farkındadır. Ama aynı zamanda, sorumlu politika açısından, daha uygun ya da adil iç düzenlemelerin bir önemi olmayacağını ilan eder. Kissinger'ın akıl yürütme çizgisine göre, bütün içsel değişiklikler güçler dengesinde *otomatik* ve bazen çok ciddi değişikliklere yol açar; bunun için de tehlikelidirler ve ifade ettikleri davanın haklılığına ya da haksızlığına bağlı olmadan vahim sonuçlara yol açabilirler. Adalet ile adaletsizlik *tözsel hedeflerdir* (nihai amaçlar) ve bundan ötürü bir "sorumluluk etiği"ne göre hareket eden politikacı bunları hesaba katmamalıdır.

Kissinger'ın hakkını vermek gerekirse, onun politikası günümüz pragmatizminden gene de daha iyidir ve "nihai amaçlar etiği"ne dayanan politikadan üstündür: Tutarlılıkla uygulanırsa, nükleer bir katliamın eşiğine gelmemizi önleyebilir. Ancak, bilinçli biçimde muhafazakâr-düzenleyici politika olarak, her türlü kaynaktan gelebilecek demokratik politikanın takip edilmesiyle yapısal bakımdan bağdaşmaz. Bir sorumluluk etiğine dayanan politika şu basit nedenden dolayı statü koyu bir veri olarak ele almalıdır: Değişimi anlayan politik aktörler kendi eylemlerinin iyi ve kötü sonuçlarını önceden bilmelidirler ve buna ancak "sorumluluk ilkesi"nden *başka bir ilkeye* bakarak karar verilebilir. Bu yüzden, sorumluluk etiğine dayalı politika yalnızca ciddi biçimde anti-demokratik olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi amacı olarak kabul edildiği için, amacın niteliği olumsuz olmalıdır: En kötü ihtimalden sakınmak ve başarıyı yalnızca "sakınma" çerçevesinde aramak. Ulusların ve bölgelerin iradeleri, ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda dünyanın bugünkü durumunun olumlu bir sonucunun sorumluluğunu üstlenmek tanımı gereği gündem dışıdır.

Statükoyu değiştirmenin yollarını arayan, demokratik olmayan başka politika türleri de vardır ve ne yazık ki solun belirli bir kesimi hâlâ bu politika türlerine bağlı olarak hareket etmektedir. Bu noktada Weber'in şu argümanının geçerliliği ve güncelliğinin zayıfladığını iddia etmek için bir neden görülmüyor: Toplumsal değişimi hedefleyen demokratik-olmayan politika, sorumluluk etiğine dayalı demokratik-olmayan politikanın izlenmesi halinde kaçınılabilecek olan vahim sonuçlara yol açmaktan başka işe yaramaz. Can alıcı soru işte bu kavşakta ortaya çıkar: Kesin demokratik politikadan yana ilkeler var mıdır? Titizlikle gözetilir ve pratiğe geçirilirse, politik eylemin ikili taleplerine (nihai hesaplaşmadan -günümüz koşullarında gerçekten nihai bir hesaplaşma olacaktır- kaçınılması ve dünyamızın, bu dünyayı birlikte paylaştığımız herkesle işbirliği içerisinde daha iyi yönde değiştirilmesi) çözüm bulmayı sağlayacak ilkeler var mıdır? Bu sorunun arkasında, "sorumluluk etiği"ne dayalı politikanın kısa vadede mahvolmamızı önleyebilecekken, uzun vadede kesinlikle etkisiz kalacağı şeklindeki inanç yatar. Nihai ve geri dönüşü olmayan silahsızlanmayı ancak tutarlılıkla izlenen demokratik politika gerçekleştirebilir, çünkü demokratik politika yalnızca nükleer silahlar dengesini korumakla kalmayacak, aynı zamanda nükleer silahların kullanılmasını gündeme getiren düşünce tarzını da yok edecektir. Silahsızlanma *isteği* ancak o zaman kalıcı biçimde tutulabilir.(6)

Demokratik politikanın ilkelere dayanmasını öngören düşünce yeni bir fikir değildir; aslında, demokratik politikanın kendisiyle aynı yaştadır. İlkeli politika demokratik bir gelenektir ve aykırı uygulamalara rağmen halen

(6) Barış sorunu üzerine görüşlerimizi şu çalışmada daha fazla geliştirmekteyiz: A. Heller ve F. Fehér, *Doomsday or Deterrence*, Sharpe, New York, 1986.

canlılığını korumaktadır. Başka bir yerde, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ni bu ilkeyi uygulayan model bir belge olarak analiz etmiştik.(7) Dolayısıyla burada, bütün hükümetlerin bağlı kalması gereken bu Bildirge'de sıralanan ilkelerin "başkasına devredilemez" üç insan hakkından (yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı) oluştuğuna dikkat çekmek yeterli olacaktır. Bu ilkeler *formeldir*, çünkü hükümetlerin titizlikle uyması gereken tözsel bir amacı tanımlamadıkları gibi, hükümetlerin teşvik etmesi gereken somut değerleri, yaşam biçimlerini de önermezler. Özellikle ikinci ilke olan ve negatif özgürlük biçiminde anlaşılan "özgürlük" ilkesi açısından geçerlidir bu yaklaşım; çünkü bir hükümet, bu ilkeye, ancak yurttaşlarının seçtiği yaşam tarzlarına (sözcüğün en geniş anlamıyla) müdahale etmemesi halinde bağlı kalabilir. Aynı zamanda bu ilkeler bütünüyle formel değildir; bazı tözsel etkenleri de gerektirirler. *Genel* mutluluk arayışı hakkı olarak, başka bir deyişle, bütün politik karar süreçlerine katılma hakkı olarak anlaşılan "mutluluğun aranması" ilkesinde bilhassa geçerlidir bu.(8) Daha önemlisi, üç politik ilkenin politik eyleme *ahlaki maksimler* olarak da hizmet ettikleri fikridir: Kuşkusuz demokratik bir politikacı, "Sorumluluk A" dediğimiz, onun "önder" olmasını öngören bir tipteki eyleminin sonuçlarının sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Ne var ki onun eylemleri "iyi" ya da "kötü" sonuçlar hakkında belirlenmemiş bir hesaba dayanmaz; tersine, politik eylemin sonuçlarının iyi mi kötü mü olduğunun söylenebileceği nokta, ilkelerin gözetilip gözetilmemesidir. Sonuçlar ne olursa olsun, politik aktörün bu üç ilkeye bağlı kalmadığı hiçbir politik eylem savunulmaz. Buradan şu sonuca varabiliriz: İyi sayılabilecek sonuçlar,

(7) A. Heller, "The moral maxims of democratic politics", *a.g.y.*
(8) Bu sorun, H. Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1965'te ayrıntılı olarak tartışılmıştır.

yalnızca, ilkelerin gözetilmesi, demokratik politikanın ahlaki maksimlerinin gözetilmesi yoluyla gerçekleşen sonuçlardır. Gelgelelim, bir ilkenin gözetilmesinin bir başka ilkenin gözetilmesiyle çatıştığı (örneğin, yaşam ile özgürlük, ya da negatif ve pozitif özgürlük arasındaki çatışma) durumlar ortaya çıkabilir. Böylesi durumlarda ne öneririz?

Demokratik aktörler hangi ilkeleri seçerlerse seçsinler, genel mutluluk arayışı (hiç değilse bir hak ve eninde sonunda bir yükümlülük olarak), bilinen nedenlerden dolayı bu ilkelerden biri olmalıdır.

Demokrasi tanımı gereği halkın egemenliğidir; bu yüzden demokrasi nosyonu, pozitif politik özgürlüğü içerir. Bir demokrasinin bütün yurttaşların karar süreçlerine katılmasına hem olanak tanıyan, hem de bunu sağlayan kurumlarla işlemesi, demokratik politikanın özünü oluşturduğundan, demokratik politikanın kabul edebileceği veya reddedebileceği bir ilke değildir. Pozitif özgürlük ile yaşam ilkeleri arasında hakiki bir çatışma ortaya çıkarsa, böylesi bir çatışmanın varlığı dahi demokraside bir şeylerin ters gittiğine işaret eder. Özgür bir halkın savunmaya değer bulmadığı bir özgürlük sahte bir özgürlüktür. Özgürlük (iyi yaşam) karşısında sadece yaşamı seçmek demokrasiler açısından kendi kendini yok eden bir tercihtir. Elbette, barış sorunu üzerine kitabımızda ortaya attığımız gibi, nükleer bir felaket karşısında böylesi bir çatışmaya yer yoktur, çünkü yok edilenin yalnızca bizim yaşamlarımız değil, aynı zamanda gerçek ve muhtemel bütün yaşamlar olduğu yerde pozitif bir özgürlük (iyi yaşam) ihtimali de aynı anda ortadan kalkar. Pozitif ve negatif özgürlük arasında çatışma çıkarsa sorun daha karmaşık boyutlar kazanır. Bu çatışmaların nasıl çözümlenebileceği sorusunun genel bir yanıtı yoktur; tek tek bütün somut çatışmaların farklı bir şekilde çözümlenebilir olması genel bir yanıt verebilmeyi daha da güçleştirir. Ne var ki, demokratik politika adına, ahlaki maksimler işlevi

de görebilecek belirli ilkeleri önerdiğimiz zaman, eğer kabul edilirse pozitif ve negatif özgürlük ilkeleri özgürlük arasındaki çatışmalara da çözüm yolu sunabilecek bir öneri ortaya atmış oluruz.

Politikada (ve onda ye alan her politik aktör için) demokratik ilkeleri kabul eden her kültür, bu ilkeleri diğer kültürlere de uygulamalıdır. Tabii böylesi bir tavsiye bir yükümlülüğü de kapsar: Demokratik ilkelere yalnızca demokratik bir devlet içinde uyulmakla kalmamalı, bu ilkeler aynı zamanda bir demokratik devletin bütün diğer devletlerle ilişkilerinde de geçerli olmalıdır. Demokrasinin politik ilkeleri aynı zamanda ahlaki maksimlerdir. Ahlaki bir maksimin geçerlilik kapsamı evrenseldir ve sınırlı kapsamda uygulanamaz. "İnsanlık" nosyonunu ciddiye alıyorsak, aynı ilkelerin "insanlık" kümesinin her mensubuna uygulanmasını sağlamak durumundayız. Politikada demokratik ilkeleri benimsediğimiz için, her kültürde bu ilkelerin, yalnızca bu ilkelerin benimsenmesi doğrultusunda çalışmak durumundayız. Bu "zorunluluk", kendimizin de burada ve şimdi aynı doğrultuda hareket etmemiz yükümlülüğünü kapsar.

Demokratik bir politikayı oluşturan temel ilkeler olarak bizim önerilerimiz şunlardır:

1) Her yurttaşın kişisel özgürlüğü ve her ulusun bağımsızlığı sizin eyleminize bağlıymış gibi hareket edin. *Özgürlüğün* ahlaki maksimi ve politik ilkesi budur.

2) Tek bir yurttaş (ya da bir ulus) örneğinde bile çiğnenmesini onaylamayacağınız bütün politik kurallar, ulusal ve uluslararası yasalar doğrultusunda hareket edin. (Politik) *adaletin* ahlaki maksimi ve politik ilkesi budur.

3) Bütün politik ilişkilerinizde bütün insanların politik kararlar alabilecek yetenekte olduğunu düşünün. Bu yüzden önerilerinizle planlarınızı açık tartışmaya sunun ve tartışmanın sonucuna göre hareket edin. Karar sürecinde sizin-

le işbirliğine girmeye hazır olan herkesle işbirliği yapın. Şu *vox populi, vox Dei* (halkın sesi, hakkın sesidir) maksimini kabul etmiyorsanız, bütün iktidar konumlarınızdan vazgeçin ve düşüncenizin doğruluğunu başkalarına inandırmaya çalışın. (Rasyonel) *eşitliğin* ahlaki maksimi ve politik ilkesi budur.

4) Özgürlük, adalet ve (rasyonel) eşitlik maksimleriyle çatışmadan karşılanabileceği sürece bütün insan ihtiyaçlarını tanıyın. *Adilliğin* ahlaki maksimi ve politik ilkesi budur.

5) Bütün ilişkilerinizde, bu önerme politik davranışın diğer maksimleriyle çelişmedikçe, en ağır acılara katlanan sınıf, grup ve ulusları destekleyin. *Hakkaniyetin* politik ilkesi ve ahlaki maksimi budur.

Biz yukarıda sıralanan ilkelerin demokratik politikanın evrensel politik ilkeleri olarak kabul edilmesini öneriyoruz. Bunlar aynı zamanda, egemenlik, iktidar, güç ve şiddeti kapsayan veya onlarla ilintili olan her durumdaki bütün ahlaki kararlarda yol gösterici bir niteliğe bürünebilecek olan ahlaki maksimlerdir. Bu maksimler temelinde demokratik politikanın temel yasasını da şöyle formüle edebiliriz:

Bütün özgür ve rasyonel insanların eyleminizin politik ilkelerini onaylamasına olanak tanıyan bir şekilde hareket edin.

Bu temel yasa, bir *consensus omnium* (*) ihtimalini; bütün politik kararlarda bir konsensüsü değil, bu tür kararların politik ilkelerinde bir konsensüsü varsayar. Özgür ve rasyonel insanlar karar ve eylem ilkelerini onaylıyorsa, bu onların bir topluluğun tikel karar veya eylemlerini sorgulamalarını, eleştirmelerini, hatta karşı çıkmalarını engellemez.

(*) genel uzlaşma. (ç.n.)

İlk ilke (özgürlük ilkesi) pozitif ve negatif özgürlük arasında bir ayrım yapmaz. Bizi, bütün aktörlerin *kişisel* özgürlüğünü (ve bütün ulusların bağımsızlığını) sağlayacak şekilde hareket etmeye zorlar. *Kişisel* özgürlük (ve bağımsızlık) öncelikle *negatif özgürlüktür*. Bununla birlikte özgürlük, negatif özgürlük olma kapasitesiyle, pozitif özgürlüğü uygulamaya geçirmenin önkoşuludur (ve öyle kavranabilir). Üçüncü ilkeyi oluşturan *rasyonel eşitlik* ilkesi, kişisel özgürlüğün uygulamaya *pozitif özgürlük* olarak aktarılmasını düzenler. Söylemeye gerek yok ki pozitif özgürlüğün içeriği özgürlüğün eşit ve rasyonel kullanımından ibarettir. (Aristoteles buna özgür eşitlik ya da özgür olanın eşitliği diyordu.) Yukarıdaki dördüncü ilke pozitif ve negatif özgürlük arasında çıkabilecek çatışmanın çözülmesi için yol göstericilik yapar: Çatışma "adil bir biçim"de çözülmelidir. Ama bu nasıl olabilir? Negatif özgürlük (ihtiyaçlarımızın, özel mutluluğumuzun kovalanması), başkalarının kişisel özgürlüğüyle, adaletle ve pozitif özgürlükle çatışmadığı sürece güvence altına alınmalıdır. Bu anlayışa göre, "adillik" adaletle aynı şey değildir, *adaletin ötesinde* bir şeydir. Adalet ancak, ikisinin çatışması durumunda adilliğin sınırlayıcı faktörü olarak işlev görebilir, ki bu durumda adalet, adillikten üstün olduğu için sınırlayıcı bir faktör olarak *hizmet etmelidir*, tabii pozitif özgürlük de. Kişisel mutluluk arayışı haksızca yapılmıyorsa, başka insanlardan bunun basit araçlarıymış gibi yararlanılmasını (başkalarının özgürlüğüne karşı işlenmiş bir suç olur bu) gerektirmiyorsa, rasyonel eşitlik normunu çiğnemiyorsa (pozitif özgürlüğe karşı işlenen bir suçtur bu), bütün yönleriyle kabul edilmek ve güvence altına alınmak zorundadır. Daha basit bir ifadeyle, adalet ilkesi olsun rasyonel eşitlik (pozitif özgürlük) ilkesi olsun, açık bir nedenden dolayı negatif özgürlük için geçerli değildir. İnsanlar biriciktir, bu anlamıyla eşit değillerdir, mutluluk arayışı (çeşitli ihtiyaçlarının karşılanması) söz konusu

olduğunda eşit olamazlar ve olmamalıdırlar. İnsanların eşitsizliği, daha net bir ifadeyle biricikliği, negatif özgürlük fikrinde içkin olarak vardır. Onun tanınması ilkesi dışında, negatif özgürlüğe uygulanabilecek hiçbir ilke yoktur. Elbette insanlar en azından bir norma bağlı kalmadan yaşamlarını idame ettiremezler ve genellikle bağlı kaldıkları birden fazla norm vardır. Norm ve kuralları gözetmek Janus gibi, iki yüzlü bir olgudur. Bir yandan, belirli toplulukların saptadığı norm ile kurallar, ya birlikte ya da ayrı ayrı, demokratik politikanın politik ilkeleri ve ahlaki maksimleriyle çelişmemelidir, başka türlü demokratik bir topluluk olmaz. Öbür yandan, negatif özgürlüğün güven altına alınması ancak, bu norm ve kurallar birlikte ya da ayrı ayrı söz konusu ilkelerin herhangi biri veya hepsi tarafından tözsel olarak tanımlanmamışsa, söz konusu olabilir. İnsanlar, negatif özgürlük pratiklerinde, kendi ihtiyaçlarına, özel mutluluk arayışlarına uygun norm ve kurallar *seçmekte* özgürdürler. Bu noktada Nozick'in Ütopya'sına değinmek gerekiyor. Nozick'te Ütopya, bildiğimiz gibi, her türlü Ütopya'nın gerçekleşebileceği toplumsal ortamdır. Demokratik politika bir yandan negatif özgürlüğü (yukarıdaki koşullarla) sağlarken, öbür yandan çok çeşitli yaşam biçimlerinin, çeşitli türlerde "mutluluk arayışları"nın çerçevesini sunar. Adillik ilkesi bizi, kendine göre mutluluk arayan herkesin başkalarının da aynısını yapma hakkına sahip olduğunu kabul etmeleri gerektiği düşüncesini doğrulayacak şekilde hareket etmeye zorlar. Başka bir ortak kural yoksa bu ilkeye bağlı kalınır.

Demokratik politikanın ahlaki maksimleri,' yerine getirdikleri görev bakımından, her insan kültüründe uygulanan ilkelerden beklenen görevden farklı değildir. Demokratik ilkeler; eylemlerin egemenlik, iktidar, güç ve şiddetle bezendiği ya da onlarla ilintili olduğu her örnekte çelişkiye düşmeksizin başvurabileceğimiz evrensel düzeydeki standart

norm ve kurallardır. Bu ilkeler öyle formüle edilmişti ki, uygulamaları halinde, egemenliği (bir devlet içinde ve devletler arası ilişkilerde) en aza indirecek, şiddeti sona erdirecek, güç kullanmayı en düşük düzeye çekecek ve iktidarı desantralize edecekti. Dördüncü ilke *bütün* insan ilişkilerinde güç ve şiddet kullanılmasını dışlar ve her kültürel bağlamda, egemenlik, şiddet, güç ve iktidarı kapsamadıkça, içinde yerleşebilecekleri bütün norm, ahlak ve geleneklerin (yaşam tarzlarının) tanınmasını güvence altına alır. Son olarak beşinci ilke, insanın çektiği ızdıraplara sahip çıkılmasını hesaba katar. Demokratik politika ilkelerine göre hareket edenler, aynı ilkelerin herkes (her insan ve her kültür) adına uygulanmasının hiç değilse asgari koşullarını sağlamak zorundadırlar. Hobbes, *yaşamın* yeniden üretilmesi güvence altına alınmazsa Commonwealth'ın "doğa durumu"na geri döneceğini açıkça ortaya koymuştu. "Bütün ihtiyaçların tanınması" ilkesi yaşama ihtiyacının tanınmasından çok daha geniş kapsamlıdır (çünkü ilk ilke, iyi yaşam ilkesinin de tanınmasını içerir), ama açık ki yaşama ihtiyacının tanınmasını da içine alır. Demek ki beşinci ilke dördüncü ilkenin başka bir biçimidir ve bizi, bütün ihtiyaçların aynı derecede tanınması, ama ihtiyaçların *karşılanmasında önceliğin* en çok ızdırap çekenlerin ihtiyaçlarına verilmesi gerektiği koşulları sağlamaya zorlar.

Kuşkucu bir gözlemci bu noktada şöyle bir itiraz getirebilir: Bu ahlaki ilkelerin hepsi çok iyi ve yararlı göründükleri halde, her tür politik pratiğe uygun değillerdir. Burada ve şimdi politik kararların alınması, politik yargılarda bulunması zorunluluğu vardır; gündüz düşleri görmekten ve kuruntulara kapılmaktan vazgeçme, politik aktörlerin gündelik faaliyetine güçlü bir katkıdan başka bir şey değildir. Bazı okurların ileri sürebileceği gibi, hem "sorumluluk etiği'ne hem de "nihai amaçlar etiği"ne dayanan politikalar, eylem için

bizim hayali ilkelerimizden daha elle tutulur çözümler getirebilirler. Kissinger'ın ilkelerinin peşinden gidilirse, en azından tam olarak ne yapılacağı bilinir. Bütün "üretim araçları"nın ulusalllaştırılmasının ve "proletarya diktatörlülüğü"nün kurulmasının bütün problemlerin çözümü anlamına geleceğine inanan birisi, istenen bu sonuçların gerçekleşmesi doğrultusunda hareket edebilir. Ama konsensüse dayalı kabullerin bir dünyada yukarıda belirtilen ilkelerle *ne yapılabilir*?

Gene de bu ve buna benzer itirazlar alelacele ortaya atılmış itirazlar olarak görünebilir. Demokratik politikanın ahlaki maksimlerinin bir konsensüs çerçevesinde kabul edilmesi aslında bir Ütopya'dır ve bu niteliğiyle olgulara ters düşer. Ancak bu, ilkelerin "gerçek olmadığı" (en azından bazı insanlar açısından düzenleyici olmaları anlamında) anlamına gelmediği gibi, daha önemlisi, *her yerde uygulanamayacakları* anlamına da gelmez. Bunun tek anlamı şudur: Bu ilkeler şu anda *hiçbir yerde tutarlı biçimde uygulanmıyor* ve bundan başka şu anda her yerde uygulanamaz (bu anlamıyla, şimdilik tam bir konsesüse varılamaz). Biz bu ilkelerin demokratik sol tarafından uygulanabileceğine ve uygulanması *gerektiğine* inanıyoruz. Bizim *yargımıza* göre, bu ilkeler zorlukla karşılaşılmadan uygulanabilir. Sol, bütün politik aktörler ile sistemleri aynı ilkelerin gözlem noktasından bakarak değerlendirebilir ve değerlendirmelidir. Bu ilkelere tam olarak bağlı kalan hiçbir politik aktör yoktur, ancak *bazıları* az ya da çok uymaktadırlar. Sol, farklı politik eylemleri karşılaştırır ve belli bir sıraya koyarsa (hangi kültürel bağlamda görünürlerse görünsünler), bu ilkelerin yol göstericiliği altında bir karşılaştırma sürecine başlayabilir ve başlamalıdır. Özgül bir politik kararda ilkeleri başka

aktörlerden daha fazla gözetenler desteklenebilir, ama onları uymadıkları ilkelere göre eleştirmekten de vazgeçilmemelidir. Bir yargıda bulunurken geçerli olan, belirli politik aktörler için de aynı ölçüde geçerlidir. İki politik aktör (sistem) birbiriyle çatışıyor ve onlardan biri ilkeleri diğerine göre daha fazla gözetiyorsa, bu durumda sol, desteklediği tarafın (ilkeleri gözetmesindeki) tutarsızlığını eleştirme hakkından vazgeçmeden, hem yargısıyla hem de eylemiyle ilkeleri daha fazla uyan tarafın safını tutmalıdır. Ve soldaki bütün hareketler ile partiler, bir programı uygulamaya sokarken, onu canalıcı bir noktayla (amaçlarının, başarıyla uygulanmasını istiyorlarsa, eylemleri demokratik politika ilkeleri doğrultusunda destekleyip desteklemediklerine bakarak) *sınamalıdırlar*. Bu anlamıyla, demokratik politikanın ahlaki maksimleri (politik ilkeleri) burada ve şimdi gerek yargılarımız gerek eylemlerimiz açısından düzenleyici fikirler işlevi görebilirler. Bu ahlaki maksimlerin bu haliyle kabülü "Ütopya'dan ibaret" denerek reddedilirse, demokrasinin radikalleşmesi açısından hiçbir umut kalmaz.

YURTTAŞ ETİĞİ VE KAMUSAL ERDEMLER

I

Ahlak, en iyi biçimde bir bireyin uygun davranış norm ve kurallarıyla pratik ilişkisi olarak tanımlanabilir. Bu ilişkinin iki yönü ayırt edilebilir: Bir yanda, bireyin bu norm ve kurallarla ilişkisi, öbür yanda da bireyin kendisini ilişkilendirdiği uygun davranış norm ve kuralları. Hegelci kategorileri kullanarak ilkini "ahlak" (morality), ikincisini de *Sittlichkeit* (kolektif ahlaki alışkanlıklar, normlar ve buyruklar) yönü olarak tanımlayacağız. Bütün eylem, etkileşim ve iletişim alanlarında uygun davranış norm ve kuralları vardır. Bu yüzden ahlak, bütün diğer alanlardan ayırt edilebilecek bir alan olmadığı gibi, diğer kurumlardan ayırt edilebilecek bir kurum da değildir. Hiçbir alan ya da kurum salt ahlaki bir nitelik taşımaz. Bunların tümü, *Sittlichkeit*'a ait bazı norm ve kuralları, yani yerine getirilmeleri iyi ya da doğru, çiğnenmeleri ise kötü ya da yanlış sayılan norm ve kuralları içerir.

Biz kabileler dışındaki bütün toplumlarda üç tipik alan ayırt edebiliriz: Gündelik yaşam alanı, ekonomik ve politik kurumlar alanı ile kültürel fikir ve pratikler alanı. Anlamlı dünya görüşlerini üreten, yaşama anlam katıp diğer iki alana meşruiyet kazandıran kültürel fikir ve pratikler alanıdır. Yeri gelmişken belirtelim ki, dünya görüşleri eleştirel olarak, yani varolan kurum ve yaşam biçimlerinin iyiliği ve doğruluğunu sorgulamanın ideolojik aygıtları olarak da kullanılabilir. Modern öncesi çağlarda bu alanların tümüne ortak *Sittlichkeit* normları egemendi. Her alandaki yaşam, az ya

da çok aynı erdemleri gerektiriyordu. Böylesi bir kümelenme "yoğun ethos" olarak tanımlanabilir. Ancak modern çağda alanlar daha önceleri bilinmeyen ölçüde farklılaşmıştır. Ekonomik ve politik kurumlar birbirinden kopmuş; kamusal, özel ve mahrem alanlar birbirlerinden ayrılmıştır. Bu alanlar ile bunların alt-alanlarının hepsi, kendi *Sittlichkeit*'larının norm ve kurallarını geliştirmişlerdir. Kültürel alanın bağımsız alt-alanlara bölünmesi bu gelişmeyi hem ifade hem de teşvik ediyordu. Bilim kendisini dinsel sınırlamalardan özgürleştirdi ve sonunda modernitenin baskın dünya görüşü haline geldi. Eşzamanlı olarak sanat ve felsefe de, yabancı normların kendi özerk bölgeleri üzerindeki baskısını reddederek kendilerini özgürleştirmişlerdir. Böylece bütün modern yaşam alanları, her zaman aynı derecede olmamakla birlikte, kendi içsel *Sittlichkeit* norm ve kurallarını geliştirdiler. Üstelik bu alanların hepsi tarafından fiilen paylaşılan o kadar az norm vardı ki, kuşkucu ve kötümser kuramcılar, akla uygun bir biçimde yaşam alanlarının hem birbirine indirgenemez hem de kendi değer içerikleri çerçevesinde uzlaştırılamaz olduğunu savunabildiler. Sözgelimi Weber'in bakış açısı buydu. Günümüzde böylesine kuşkucu olmak için elimizde hiçbir neden yoktur. Örneğin biz, ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığını bütün alanlarda, en azından kuramsal olarak reddederiz. Bu, bir ortak ethosun hâlâ varolduğunu ya da kendisini bir kez daha ortaya koyduğunu göstermektedir. Ancak bu ortak ethos yoğun değildir, çünkü değişik yaşam alan ve alt-alanlarının özerkliği ya da göreli özerkliğini tehdit etmemektedir. Bu ethos yalnızca, bu alan ve alt-alanların özgül normlarının *Sittlichkeit*'ın meta-normlarıyla çelişmemesini zorunlu kılmaktadır. Biz bu tür bir ethosu "esnek ethos" olarak adlandıracağız.

"Yurttaş etiği" açıkça politik eylem norm ve kurallarıyla ve bu "esnek ethos"un meta-normlarıyla ilişkilidir. Bir kişinin hastahanedeki bir arkadaşını ziyaret edip etme-

mesi, nazik ya da kaba, samimi ya da samimiyetsiz, cömert ya da cimri olması onun iyi ya da kötü bir yurttaş olmasını kesinlikle doğrudan etkilemez. Bu ve benzeri erdemlere sahip olma ya da bunlardan yoksunluk özel alana ait konulardır. Dahası, modern sivil toplumda çok çeşitli yaşam biçimleri vardır ve bunların her biri kendi norm ve kurallarına sahiptir. Eğer bir kişi belli bir yaşama biçimini seçerse (ya da daha sonraki bir aşamada, içine doğmuş olduğu yaşam biçimini yeniden onaylarsa), adeta bir vaatte bulunmuş, bir sorumluluk üstlenmiş olur. Böyle bir bağlanmaya uygun bir yaşam sürememek özgül bir yaşam biçiminin *Sittlichkeit*'ının çiğnendiğini gösterir, ne var ki bu, zorunlu olarak bu kişinin iyi bir yurttaş olmayla ilgili norm ve kuralları da çiğnemiş olduğu anlamına gelmez. Nihayet, güçlü ahlaki nedenler tersini dayatmadıkça, politik olmayan kurumların alana-özgü normlarını yerine getirmemek de (bunlar iyi bir yurttaş olmayla ilintili olsa bile) aslında bir dürüstlük sorunudur. Biz bu tür ayrım çizgileri çekerek, sevecen davranışlar göstermekten kaçınan, kendi özel taahütlerine bağlı yaşamayı başaramayan ya da yükümlülüklerini iyi bir biçimde yerine getiremeyen kişileri, bunlar kendilerine ivedi kamusal görevlere bağlılıklarıyla özür bulmaya çalıştıklarında bile, haklı göstermeye çalışmıyoruz. Bizim tek amacımız, "yurttaş etiği"nin bütün etiği kapsamadığını göstermektir.

II

Modern demokratik devletin her yetişkin üyesi tanımı gereği bir yurttaştır. Ancak herkes politik alanın norm ve kurallarıyla, bu alana ilişkin herhangi bir eylem ya da kararla bireysel pratik bir ilişki içinde de değildir. "Yurttaş etiği"ni tartışırken, nominal anlamda yurttaşlara, politik alana aktif

biçimde katılan yurttaşlara değil de, politik alana aktif biçimde katılan yurttaşlara ilişkin norm ve kurallardan söz etmekteyiz. Ancak bir yurttaşın politik alanın norm ve kurallarıyla "pratik bir ilişki" içerisinde olduğundan söz etmek de belli bir tanımlamayı gerektirir. Sözgelimi, politika bilimcisi de politik alanla ilişki içerisindedir, ancak bu, pratik olmaktan çok kuramsal bir ilişkidir: Bu politika bilimcisi söz konusu alanla bir katılımcı olarak değil, bir gözlemci olarak ilişki içerisindedir. Söylemeye gerek yok ki, aynı kişi hem bir gözlemci hem de katılımcı olabileceği gibi, bu iki tutum arasında da gidip gelebilir, ama bu iki ilişki yine de birbirinden farklıdır. Bundan başka, aynı kişi politik alan dışındaki alanlarda da katılımcı bir üye, bir aktör olabilir. Örneğin, istisnasız herkesin gündelik yaşam alanıyla aktif bir ilişkisi vardır.

Politik alanla politikayı bir meslek olarak seçmeden de pratik ilişki içerisinde olunabilir. Weber, ayrı yaşam alanlarının norm ve kurallarını birbirine karıştırmaktan, başka alanlara ait normların politik alana maksatlı ya da maksatsız müdahalelerinden kaynaklanan vahim sonuçlarla yakından ilgilendiği için, politikanın belli bir mesleki yönelimi gerektirdiği görüşünde ısrar ediyordu. Farklı alanlara özgü norm ve kuralları "birbirine karıştırma" tehlikesi sadece mesleki seçimle önlenebilseydi, yurttaş eylemi meslekten politikacılar veya profesyonel devrimcilerin eylemiyle sınırlanmış olur ve yurttaş etiği de mesleki ya da profesyonel etikle aynı anlamı taşırdı. Oysa demokratik politika ilkelerine zarar veren bu fikrin kabul edilmesini dayatan hiçbir neden yoktur. Bir kişinin uğraşı ya da mesleği ne olursa olsun, hangi alanla aktif biçimde uğraşırsa uğraşsın, demokratik bir toplumun bütün üyeleri pratik olarak politik alanla ilişki içerisinde olabilir. Gerçekten, alana özgü norm ve kuralları birbiriyle karıştırmamayı öğrenmek her yurttaş için önemlidir. Örneğin, politikanın estetize edilmesi, kurtuluşu

politikada arama ya da bilim kurallarını politik eyleme uygulama gibi eğilimlerin hepsi aynı ölçüde karşı çıkılması gereken tehlikeli eğilimlerdir. Gündelik yaşam alanında çok önemli rol oynayan rutin eylemlere politik alanda çok daha az izin verilmektedir. Bununla birlikte, her yurttaş politik eylem alanına girdiğinde tavrını nasıl değiştireceğini öğrenebilir ve gerçekte de öğrenir. Dahası, yurttaşların politik aktif katılımını öngören demokrasi ilkesi, yalnızca savunmacı değil, aynı zamanda atak bir argümanla da desteklenmiş olmalıdır. Profesyonel devrimciler de dahil olmak üzere politik eylemi meslek olarak seçmiş kişiler, politik alanın egemen norm ve kurallarını tartışmasız biçimde doğru görmeye eğilimlidirler. Oysa politik alan ile diğer alanlar arasında gidip gelen kişiler belli bir eleştirel potansiyeli canlandırabilirler. Bu kişiler, politik alana yabancı normlar dayatmaksızın, yine de şu ya da bu politik kuralın doğru olduğu varsayılan niteliğine, özellikle de belirli kurumların adaleti, uygulanabilirliği ve rasyonelliğine meydan okuyabilirler. Gerçekten de, yaşam deneyimi ne kadar geniş kapsamlı olursa, politik aktörlerin gereksinimleri o kadar çok çeşitli, varolanların yerine daha adil norm ve kuralların geçirilme olasılığı da o kadar büyük olur.

Toplumsal eylem ile politik eylem arasında ayrım yapmak pek kolay değildir. Eylemin bireysel mi yoksa kolektif bir nitelik mi taşıdığı sorunu ortadan kaldırmaz. Tartışmaya ya da kamplaşmaya neden olan sorunun somut niteliği de soruna bir çözüm sağlamaz. Eylemler, kaba bir yaklaşımla, eğer kişiler yurttaş olma özellikleriyle hareket ediyorlarsa, eğer yurttaş olma özellikleriyle başka kişilere hitap ediyor ya da zaman zaman harekete geçirebiliyorlarsa politik olarak nitelenebilir. Bu durum üç farklı biçimde ortaya çıkabilir. Birincisi, kişiler politik örgütler içinde eylemde bulunabilirler; ikincisi, özel sorunlarını kamusal sorunlar haline getirebilirler; üçüncüsü, kişisel ya da toplumsal sorunları genel ya da evren-

sel politik fikir, hak ve demokratik normlara başvurarak gündeme getirebilir ya da bu amaçla başkalarını harekete geçirebilirler. Bu üç politik eylem tipi, her zaman olmamakla birlikte, iç içe geçebilir. Bu üç tip politik eylem de kamusal erdemleri gerektirir.

III

Erdemler, bir insan topluluğunun örnek aldığı karakter özellikleridir. Bu tür karakter özellikleri pratik içinde kazanılır. Doğru şeyler yapma ve bunları doğru bir biçimde yapma, bir kişinin kendisinde belirli erdemler geliştirme ya da en azından yapmak istediği şey buymuş gibi gösterme arzusunu ifade eder. Doğru şeyleri tutarlı ve sürekli olarak doğru bir biçimde yapma, söz konusu kişilerin örnek karakter özellikleri kazanmayı başarmış olduklarını gösterir. Erdemler (ya da örnek karakter özellikleri) değerlerle ilişkilidir. Değerler iyi şeylerdir. Belirli bir topluluğun *değer* atfettiği her şey (bir toplumsal kurum, bir duygu, bir insan ilişkisi, bir insanüstü varlık, bir zihin durumu, bir söylem türü) iyi olabilir. Saf değerler, varlıkları ya da yokluklarıyla özgül bir şey, kurum, insan ilişkisi, zihin durumu vb. şeylerin değeri ya da değersizliğini tanımladıkları ölçüde meta-iyi'lerdir. Biçimsel olarak, benzer karakter özellikleri ve pratikler, bir değerle ilişkili olup olmadıklarına bağlı olarak erdemli ya da erdemle ilişkisiz olarak kabul edilebilir. Yaşamını bir dava uğruna riske sokan kişi cesur bir insandır. Buna karşın, bir akrobatın cesareti, erdem değil, bir tür ustalıktır. Bazı karakter özellikleri, belirli bir tarihsel dönemdeki topluluk tarafından erdem olarak değerlendirilirken, başka bir dönemde kayıtsızlıkla karşılanabilir, hatta erdemsizlik olarak görülebilir. Başka bazı erdemler, değer yönelimlerindeki değişmelere bağlı olarak sık sık yeniden yorumlanmaktadır.

Hiyerarşinin bir değer olduğu yerde, boyun eğme ve körü körüne itaat erdemdir. Eşitliğin bir değer olduğu yerde ise, bunlar artık erdem değil, erdemsizliklerdir. Bazı erdem ve erdemsizlikler süreklidir. Bunların sürekliliği, onların her zaman değerli sayılan bazı sürekli insan ilişkileri ve bağlarıyla ilintili olduklarını gösterir. Cömertlik, tıpkı dürüstlük gibi, genellikle erdemli bir karakter özelliği olarak kabul edilir. Kıskançlık, kibirlilik, kindarlık ya da dalkavukluk ise genellikle erdemsizlik olarak değerlendirilen karakter özellikleridir.

Bütün bunlardan, bu tür erdemlerin ilintili olduğu değerleri tartışmadan kamusal erdemlerin tartışılamayacağı sonucu çıkmaktadır. Kamusal erdemler yurttaş erdemleridir. Bu erdemlerin ilintili olduğu değerler, bir şey, bir toplumsal ilişki, bir zihin durumu, bir söylem türü, bir duygu ya da başka bir şey olabilir, ancak kesinlikle, dinsel ya da dünyevi inancı, bireysel özlemleri, mesleki sorumlulukları, beğenileri ne olursa olsun her yurttaşın gözünde özsel değer taşıyan bir şey olmalıdır. Cicero kamusal erdemlerin, sözcüğü sözcüğüne "ortak şey" anlamına gelen *res publica* (cumhuriyet)'yla ilintili olduğunu söylemişti. Cicero, Aristoteles'in tersine bir şeyi, yani aklı bütün insan ırkıyla paylaştığımızın farkındaydı. Yine sağduyulu biri olarak o, aile üyelerimizle diğer yurttaşlardan daha fazla şeyi paylaştığımızın da farkındaydı: Biz ortak bir çatı altında yaşadığımız insanlarla pratikte her şeyi paylaşırız. Bütün yurttaşların ve yalnızca onların paylaştıkları ortak şey, en genel anlamıyla iyi olmadığı gibi (çünkü bunu bütün insanlık paylaşmaktadır), iyi olan her şeyin bir toplamı da değildir (çünkü bunları aile üyeleri ya da yakın arkadaşlar paylaşmaktadır), tersine iyi yaşamın koşulları sayılan iyi şeylerdir. İyi bir yaşam sürdürüp sürdüremiyeceğimizi belirleyen kurumlar, yani cumhuriyetin yasalarıdır.

Cicero'nun sağduyulu argümanı kesinlikle modası geçmiş bir argüman değildir. Hepimizin paylaştığı bazı iyi şeyler olduğunu ve bu iyi şeylerin iyi yaşamın önkoşulları olarak düşündüğümüz, özsel değer taşıyan şeyler olduğunu bugün de söyleyebilmekteyiz. Yurttaş erdemleri, özsel değer taşıyan ve ortaklaşa paylaşılan bu tür iyi şeylerle ilintilidir.

Biz hangi tür iyi şeylerin özsel değer taşıdığına inanırız? Başka bir deyişle, ortaklaşa paylaştığımız ne tür değerler vardır?

Doğal olarak hiçbir kuramcı bu tür değerleri kendisi *icat edemez*. Bir kuramcının bütün yapabileceği, hali hazırda bazı insanların eylemlerini yönlendiren ve onların eylemlerini yönlendirmese bile başkalarının kabul ettiği (geçerli saydığı) değerleri saptamaktır. Eylemlere belirli değerler yön veriyor ya da şekillendiriyorsa, biz bu tür değerlere "düzenleyici" değerler diyebiliriz. Değerler eylemi şekillendirmese bile geçerli sayılıyorsa, bu tür değerleri *tamamen olgusal-karşıtı* (counter-factual) değerler olarak adlandırabiliriz. Kuşkusuz değerler, herkes tarafından kabul edilmiyorsa, söz konusu değerler kurumlar ya da toplumsal ilişkilerde içselleştirilmedikçe ya da belki de tamamen geçerli görülmedikçe düzenleyici biçimde kullanılışlarında bile olgusal-karşıtıdırlar. Herkesin kabul ettiği ve tamamen geçerli sayılan değerlere "kurucu" değerler denmektedir. Genel oy hakkı değeri, modern demokratik devletlerde böyle bir kurucu değer olmuştur. Bütün uluslararası çelişkiler güç yoluyla değil de görüşme ve söylem yoluyla çözümlenseydi, barış da kurucu bir değer haline gelmiş olurdu. Şimdiyse barış, en iyi durumda, tamamen olgusal-karşıtı olmakla birlikte düzenleyici bir değerdir. Çünkü bazılarının gözünde hiçbir değer taşımamaktadır. Yalnızca geçerken değinmek istediğimiz bir nokta da, nihai meta-değerlerin, başka değerleri düzenleyici statüden kurucu değere dönüştüren kaldıraç işlevi gördüklerinde bile, asla kurucu bir nitelik kazanamamasıdır.

Bu sıfatla özgürlük, nihai bir meta-değer olarak, deyiş yerindeyse, farklı "özgürlükler" kazanılabilse de asla "gerçekleşmez". Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Kuramcılar değer icat edememekle birlikte, olgusal-karşıtı, hatta tamamen olgusal-karşıtı değerleri kesinlikle saptayabilirler. Biz bundan sonra, ortaklaşa paylaşılan bazı değerler ile aynı anlamda bunlarla ilintili olan kamusal erdemleri tartışmak istiyoruz. Tartışmamızın olgulara mı dayandığı yoksa yargılayıcı bir nitelik mi taşıdığı, bir dizi olguyu belirli bir açıdan yorumladığımız mı yoksa bazı normları mı savunduğumuz sorulursa, sadece *her ikisini de* yaptığımızı söyleyerek yanıtlayabiliriz. Gerçekten de bazı normların geçerliliğini savunacak, ancak bu normları gerçek insanların gerçek bağlılıklarından türeteceğiz. Bizim önerecek olduğumuz kamusal erdemler listesi, bunlar çağdaş çelişkiler ve koşullar içinde yaşayan gerçek insanlar tarafından olgusal olarak denense, geliştirilse ve onaylansa bile normatif nitelik taşıyacaktır.

Herkes için iyi yaşamın koşulları sayılan iyi şeyler nelerdir? Herkes için özsel değer taşıyan iyi şeyler hangileridir? Bu ve buna benzer soruları sık sık sorar ve yanıtlar vermeye çalışırız. Bu soruların yanıtları kesinlikle sorunumuzla ilişkili olmakla birlikte, doğrusunu söylemek gerekirse, bunların hiçbir kesin yanıtı da yoktur. Bunun nedeni, herkes için iyi yaşamın koşulları sayılan ya da herkes için özsel bir değer taşıyan *bütün iyi şeylerin* "ortaklaşa paylaştığımız" şeyler *olmamalarıdır*. Sevmek ya da sevilmek herkes için açıkça iyi yaşamın bir koşuludur ve gerçekten özsel bir değer taşır, ne var ki "ortak bir şey" değildir. Ortak şeyler, ekonomik ya da başka nitelik taşıyan toplumsal kurumların içinde işlediği genel (yani, ortaklaşa paylaşılan) çerçeveler, karar organları, kamu kurumları, yasalar ve anayasalardır. Bunlara ek olarak, böylesi kurumların dayandığı, bu tür kurumların sürekliliğini sağlayan ya da bunların başka kurumlara

dönüşmelerini sağlayan prosedürler de ortaklaşa paylaşılan bir şeydir. Kamusal olarak paylaşılan iyi şeyler "ideal"dir, yani en iyi durumda, böyle bir yaşamın *bütün* koşullarını olmasa bile, herkes için iyi yaşamın *sosyo-politik* koşullarını güvence altına alırlar. İyi yaşamın sosyo-politik koşulları, geleneksel olarak *adalet* kavramıyla birlikte anılır. Herkes için iyi olan ve aynı zamanda herkesin iyi yaşamının koşulu olan "ortak şey" adalettir, daha doğru bir ifadeyle ortak şey, *res publica*, eğer adaleti gerçekleştiriyorsa herkes için iyi bir şeydir.

Yurttaşlar ortak kurumların adaleti ya da adaletsizliği üzerinde tartışırlar. Hem haksızlığa karşı çıktıkları hem de bu tür kurumların haklı niteliğini savundukları zaman, adalet değerinden başka bir değerin bakış açısını benimserler. Başka türlü de olamaz, çünkü: "Bu kurum neden adaletsizdir?" sorusu, "adaletli olmadığı için" denilerek yanıtlanamaz. Hem eleştirenlerin hem de savunanların, toplumsal düzenlemeleri eleştirir ya da savunurken normal olarak başvuracakları iki değer vardır: Özgürlük ve yaşam değerleri. Modern çağda bu değerlerin her ikisi de evrenselleşmiştir. Ancak evrenselleşme de çok çeşitli değer yorumlarına yol açmıştır. Değerler somut olduğu ölçüde, yoruma çok az yer kalır. Örneğin, "ulusal bağımsızlık" değeri oldukça somut bir değerdir. "Ulusal bağımsızlık"la ilgili çelişik yorumlar yapılamaz; çelişkiler daha çok bu değere ulaşma ve koruma araçlarının değerlendirilmesi konusunda çıkabilir. Ancak buna rağmen evrensel değerler yalnızca çeşitli değil, aynı zamanda çelişik olan yorumlara da yol açabilirler. Hem eleştirenler hem de savunanlar, aynı değere başvurarak farklı yorumlar yapabilirler. Dahası meta-değerler, özsel bir değerin atfedilebileceği oldukça farklı kurumların değerlendirilmesinde kullanılabilir. Bununla birlikte, eğer somut değerler farklılaşırsa, bu tür değerlerle ilintili erdemler de farklı türde olacaktır.

Bu noktada, ampirik temelden yoksun olmayan, güçlü derecede normatif bir iddiayı dile getirmek isteriz. Kamusal erdemlerin ilintili olduğu değer olarak, evrensel özgürlük ve yaşam değerlerinin en evrensel yorumunu kabul ediyoruz. Bu yorum, "herkese eşit özgürlük" ve "herkese eşit yaşama şansı" olarak özetlenebilir. Bu yorumda evrensel özgürlük ve yaşam değerleri, koşullu eşitlik değerleriyle birleştirilmiştir. Böyle bir evrensel değerler yorumu, "ortak şey"e ait kurumların tesisiyle ilgilenen herkesin katılımını gerektirmektedir. Son olarak, Habermas'ın rasyonel söylemin "ortak şey"e ulaşmamızı sağlayan en iyi prosedür olduğu görüşünü kabul ediyoruz: Çünkü, yalnızca böyle bir söylem, birbiriyle çatışan değerlerin tartışılması ve mütâlâa edilmesi için usul bakımından doğru temeli sağlayabilir. Demek ki, ortak kurumların özsel değerini (iyiliğini) belirlediğimiz değerler listesine dördüncü bir değeri, iletişimsel rasyoneliteyi ekleyeceğiz. Dolayısıyla iki sorumuz şöyle formüle edilebilir: Evrensel özgürlük ve yaşam değerlerinin, koşullu eşitlik değerinin ve iletişimsel (söylemsel) rasyonalitenin usül değerinin biçimlendirdiği ortak kurumlara özsel bir değer yükleyen bütün yurttaşların üstün tutmaları gereken kamusal erdemler hangileridir? Bu tür değerlerle ilintili olan belli başlı kamusal erdemler şöyle sıralanabilir: Radikal hoşgörü, medeni cesaret, dayanışma, adalet ve nihayet rasyonel iletişime hazır olma ve *phronesis* (basiret) gibi entelektüel erdemler. Şimdi bunların hepsini kısaca ele alalım.

1. Yaşam değerinin "herkese eşit yaşama şansı" biçiminde yorumlanması onaylanırsa, karşılanmaları tanımı gereği başka insanların basit araçlarmış gibi kullanılmalarını gerektiren ihtiyaçları dışta tutarak, *bütün insan ihtiyaçları* aynı ölçüde tanınmak durumundadır. Dışta tutulan ihtiyaçların bazı örnekleri, baskı, tahakküm, şiddet, sadist davranışlar vb. gerektiren ihtiyaçlardır. Bunlar tanınmamalıdır, çünkü eğer bunları tanırsak, bütün somut ih-

tiyaçları tanımamızı engellemiş oluruz. Bütün insan ihtiyaçlarının tanınması (yukarıda belirtilenler dışında), çok çeşitli yaşam biçimlerinin tanınmasıyla aynı şeydir. Yukarıdaki koşullar altında bütün yaşam biçimleri iyi olarak tanınmalı ve dolayısıyla saygı görmelidir. Bu, yaşam biçimlerinin eleştirilemeyeceği anlamına gelmez: Yaşam biçimleri eleştirilebilir ve eleştirilmelidir; ancak eleştiricilerin konumu, sadece tanıma durumu başlangıçta garanti altına alınmışsa eşitlenmiş olabilir. Eleştiri, karşılıklı tanıma ile birleştiğinde, değerler üzerinde yürütülen rasyonel söylem prosedürünün kabul edilmesini getirir. Biz farklı yaşam biçimlerinin tanınması ve bunların taraftarlarıyla rasyonel değer-söylemine girmeye hazır olma erdemine, "radikal hoşgörü" erdemi diyoruz. Hoşgörü liberalizmin geleneksel değeridir ve bu niteliğiyle (negatif özgürlüğün) bütün demokratik politikaların koruması gereken önkoşullarından biridir. Ne var ki, farklı yaşam biçimlerinin birarada yaşamasına uygulandığında, liberal hoşgörü, benim kendi mutluluğumun peşinde kendime göre koşmam, senin de yine kendine göre bir mutluluk kovalaman ve bütün bunların birbiriyle ilgisiz olması anlamına gelir. Tanıma ise, daha derin ve daha karmaşık bir anlam yüklüdür: Tanımada, başka insanların alternatif yaşam biçimleri, kendimiz aynı biçimde yaşamasak bile *bizim* ilgi alanımız içindedir. Dolayısıyla "tanıma", *pozitif*, iddiacı bir kategoridir. Tanıma, başkasının negatif özgürlüğünü çiğnemeden onunla aktif bir ilişkiye girmeyi içerir. Radikal hoşgörü, gücü, tahakkümü, şiddeti hoşgörmez. Radikal hoşgörü erdemini kazanmış kişiler, yaşam biçimlerinin tanınması için mücadele edecek ve bu tür yaşam biçimlerinin tanınmasını dışladıkları sürece haksız buldukları yasalara karşı koyacaklardır. Homoseksüellere karşı ayrımcılık getiren yasaları kaldırmak, bu bakımdan iyi bir örnektir. Yine şiddet ve tahakküm içeren yaşam biçimleri karşısında, radikal hoşgörü erdemine sahip kişiler, güç kul-

lanılmasmın aleyhinde yasaların çıkarılmasını talep edeceklerdir: Burada da, aile içi tecavüz uygun bir örnektir. Verilen her iki örnek de radikal hoşgörünün "bu benim işim değil" tavrıyla sınırlanamayacağını, daha çok "beni ilgilendirir" tavrını içerdiğini göstermektedir.

2. Medeni cesaret bir dava adına, adaletsizliğin kurbanları adına, ezici çoğunluktaki muhalif görüşlere karşı bile doğru olduğuna inandığımız bir fikir adına yüksek sesle konuşma erdemidir. Medeni cesaret erdemi bizi riske atılmaya (güvenli konumumuzu, politik ve toplumsal örgütlerdeki yerimizi kaybetme, yalnız kalma, kamuoyunu karşımıza alma riski) teşvik eder. Medeni cesarete sahip bir kişi felaket peşinde değildir, sırf kavga olsun diye kavga peşinde koşmaz. Adaletin yerine getirilebileceği, karşı çıkılan görüşün diğerlerince kabul edilebileceği ve haklı davaya bir zafer şansı tanınabileceği umuduyla, demokratik inancıyla hareket eder. Hatta bütün bu umutlar gerçekleşmese bile, medeni cesarete sahip kişi, başkaları tarafından yanılgıya düştüğü konusunda ikna edilmedikçe inandığı davadan vazgeçmeyecektir. Medeni cesarete sahip bir kişiyi ikna etmek pek kolay bir iş değildir, çünkü onun zihninde kaçınılmaz olarak, fikrini değiştirmeye yol açan şeyin bir bitkinlik mi yoksa böylesinin daha uygun gelmesinin mi olduğu kuşkusu doğacaktır. Medeni cesaret, modern edebiyat ve sinemada bolca örneği bulunan geleneksel, demokratik bir erdemdir. İbsen'in Stockmann'ı (*The Enemy of the People*'dan bir karakter) medeni cesaret sahibi biriyken, Nora aynı erdemi taşıyan bir kadın karakteridir. *The Man Who Came from the West, Men Who Shot Liberty Valance* ya da *Twelve Angry Men* gibi filmler baş oyuncuları medeni cesareti canlandırdıkları için halkın hayal gücünü çok etkilemiştir. İkisi de western olan ilk iki filmde iki farklı cesaret biçimi karşı karşıya getirilmiştir: Fiziksel güç kullanma cesareti (geleneksel cesaret erdemi) ile karşısında büyük bir çoğunluk

olduğu zaman bile değerleri rasyonel biçimde savunma erdemi (medeni cesaret). İbsen'in dramasında olduğu gibi *Twelve Angry Men*'de de medeni cesaretin karşı koyduğu şey çıplak, fiziksel güç değil, önyargının daha sofistike gücüdür.

Medeni cesaret erdemi kollektif eylemlerde de aynı derecede önemlidir. Gene de kollektif bir eyleme katılan herkes riski bir birey olarak göze alır. Medeni cesaret savaşçı erdemlerin gerekli olmadığı yerlerde, kaba kuvvet kullanmayan hareketlerde, pasif direniş ya da sivil itaatsizlik hareketlerinde gerekli olan cesaret türüdür.

3. Üçüncü kamusal erdem *dayanışmadır*. Dayanışma solun geleneksel bir erdemidir; yüzyılı aşkındır sosyal demokrasinin saflarında, genellikle işçi sınıfı hareketlerinde ayırt edici bir konuma sahip olan tek erdemdir. Dayanışma erdemi iki ayrı dayanışma türünden oluşuyordu. Bunlardan birisinde dayanışma bir parti, hareket ya da sınıf gibi bir biz-grubu (in-group) içinde uygulanmaktaydı. Uygulanmaktan çok hissedilen ikinci dayanışma türü ise, tahakküm altındaki bütün sınıf ve uluslara, nihayetinde bir bütün olarak insanlığa kadar genişletilen bir sempati ya da duygudaşlık, hatta bir kardeşlik duygusunu gerektirmekteydi. Bu kapsayıcı kardeşlik duygularını genellikle bir ölçüde aşağılayarak eleştirenlere göre, bu dayanışma tür radikal iyilikseverliğin ucuz bir kopyasından başka bir şey değildir ve bütün mazlumları ya da insanlığın tümünü kucaklayanlar şiddetli biçimde pratik desteğe gereksinim duyan tek bir insana dahi yardım edemezler. Biz-grubu dayanışmasını eleştirenler ise, bunun istenmeyen, hatta olumsuz sonuçlar doğurabileceğine işaret etmişlerdir. Pratik biz-grubu dayanışması, aynı zamanda bir kötülük de olabileceğinden tartışmalı bir erdemdir. Faşistler de Stalinistler de grup dayanışmasını korkuyla diri tutuyorlardı. Böyle bir atmosferde kişi bu tür bir erdeme ne kadar karşı çıkarsa değeri de o kadar artar. Ancak, geçmiş tarihsel deneyimleri bir kenara atıp yalnızca bugüne baksak bile, bu

eleştirel tutumların ikisinin de güncelliklerini tamamen yitirmediklerini kabul etmek durumundayız. İçimizden pek çoğu, kendi toplumsal bağlamımızda aktif dayanışmadan yana serçe parmağını dahi kaldırmadan uzak ülkelerdeki uzak hareketlerle dayanışma içinde olduklarını dile getirmeye hazırdır. Yine, biz-grubu dayanışmasına bağlılıkları yüzünden haksız ya da yersiz saydıkları kararlara destek veren ve kendi fikirlerini arka plana atan pek çok insana raslanmaktadır.

Açıkçası, dayanışma erdeminin yeniden tanımlanması gerekmektedir. Dayanışma erdemi, kendisi ile medeni cesaret arasındaki olası çelişkileri dışta bırakarak tanımlanamaz, ancak bu geleneksel ve ünlü kamusal erdemde şimdiye kadar içerili olan belli başlı belirsizlikler ortadan kaldırabilir. Bizim özlemini duyduğumuz dayanışma türü, radikal hoşgörü ya da medeni cesaretle aynı değerlere bağlı kalmak zorundadır. Radikal hoşgörü ya da medeni cesaret gibi, dayanışmaya da evrensel özgürlük ve yaşam değerleri, koşullu eşitlik değeri ve iletişimsel (söylemsel) rasyonalitenin usul değeri şekil vermek zorundadır. Aklımızdaki dayanışma türü, radikal hoşgörünün geleneksel hoşgörü değeriyle ilişkili olması gibi, geleneksel dayanışma değeriyle ilişkilidir. Radikal hoşgörü, tanımı gereği tahakküm, şiddet, kaba kuvvet (kısaca başka kişilerin basit araçlarmış gibi kullanılmasını) gerektirenler dışında bütün yaşam biçimlerinin tanınmasını gerektirmektedir. Benzer biçimde dayanışma erdemi de kardeşlik duygusunu, politik ve toplumsal kurumlarda şiddet, tahakküm ve kaba kuvvetin *azatılmasını* amaçlayan grup, hareket ya da diğer kolektiflere destek hareketlerine dönüştürmeye hazır olmayı içermektedir. Açıkçası dayanışma, yalnızca kendilerini savunma amacına yönelikse ve yalnızca bunlar karşı taraf argümanlarını dinlemeye hazır olduğu ölçüde çelişkileri görüşme ve konuşma yoluyla çözmeye hazır olduklarını açık

biçimde göterirlerse, şiddet araçlarına başvuran gruplara kadar genişletilebilir. Bu şekilde tanımlanan dayanışma erdemi, biz-grubuna (hatta başka grup ve hareketlere) *koşulsuz* destek verilmesini kapsamaz; tersine, koşulsuz desteği *dışlar*. Dahası, yukarda sözü edilen koşul, biz-grubu ile bir bütün olarak insanlığa *buluşturur*; çünkü, tahakküm, kaba kuvvet ve şiddeti azaltan bütün grup ve hareketler yalnız kendileri için değil, aynı zamanda insan ırkı için de özgürlük ve yaşam şansı alanlarını genişletirler. Marx bir zamanlar proleterya ile dayanışma çağrısında bulunmuştu, çünkü bu sınıfın kurtuluşunun insanlığın kurtuluşunu getireceğine inanıyordu. Marx'm mesajının kuramsal kısmı reddedilebilir, ancak mesajın kendisi savunulabilir. Tek bir toplumsal sınıfın insanlığın kurtuluşunun taşıyıcısı olduğu görüşüne hâlâ inananlarımızın sayısı oldukça azdır. Her zaman değerlendirme ölçütleri kullanarak, hangi sınıf, grup ya da hareketin insanın genel kurtuluşuna ne kadar katkıda bulunduğunu hesaplamaya gereksinim duyarız. Dayanışma bu tür grup ve hareketlere gösterildiği sürece kamusal bir erdemdir. Ancak dayanışma gösterme eyleminden önce, yukarıda sözü edilen değerlendirme yapılmazsa, dayanışma erdemi geleneksel ve belirsiz niteliklerini koruyabilir.

Yukarıda değinildiği gibi, kamusal erdemler politik alanla ilintilidir, fakat yalnızca bu alanda hayata geçirilmezler. Radikal hoşgörü ve medeni cesaret örneklerinde çok açık biçimde görülen bu durum, dayanışma örneğinde biraz daha az belirgindir. Bununla birlikte, dayanışma erdemi yüz yüze ilişkilerde, gündelik yaşamda ve başka alanlarda da harekete geçirilmelidir. Dayanışma erdemini hayata geçirmek aktif bir yardım hareketini gerektirir. Ne zaman tanıdığımız bir insan tahakküme, şiddete, kaba kuvvete ve herhangi bir adaletsizliğe maruz kalırsa, medeni cesaretle mağdur olanın davasına destek vermeliyiz. Gerçekte daha fazlasını yapmalı, öğrenir öğrenmez kurbanın yanında

yer alıp, dayanışma gösterip zalimlere karşı mazlumlara barınak sağlamalıyız. Bu biçimde destek veremeyenler, dayanışma erdeminin içerdiği değerden yoksundurlar. Dayanışma; radikal hoşgörü ya da medeni cesaretle aynı ölçüde *yaşamın niteliği*'ne ait bir erdemdir.

4. Adalet bütün kamusal erdemlerin en eskisidir ve hiçbir şekilde yeniden tanımlanmaya ihtiyaç duymaz. Medeni cesaret ve dayanışma haksız nedenlerle de yerine getirilebilir ve eğer adalet ile ilişkileri zayıf kalırsa hedeflerinden uzaklaşabilir. Birisini ya da bir şeyi medeni cesaretle savunmaya kalkışmadan, davalarla ve kişilerle dayanışma içine girmeden önce, ilkin bir yargıda bulunmak gerekir ve bu yargı haklı olmadır. Haklı yargı, tarafgirlik ile tarafsızlığın birarada bulunmasını gerektirir. Adalet erdeminin dayandığı değerlere yönelik tarafgirlik askıya alınmayıp, tersine iyice kuvvetlendirilmelidir. Ancak kişilere, gruplara ve kurumlara yönelik tarafgirlik bazen askıya alınmak zorundadır. Kişisel duygular ve çıkarlar arka plana itilmek durumundadır. Kolaylıkla önyargılara dönüşebilecekleri için ilk yargılar da askıya alınmalıdır. Haklı yargının bir koşulu da kendinibilmedir. Çünkü çıkarları, kişisel bağlılıkları ya da kızgınlıkları, önyargıları ve benzeri şeyleri askıya alabilmek için bütün bunları neyin oluşturduğunu bilmek gerekmektedir. Haklı yargı ayrıca bilgiyle donanmış olmalıdır. Fikirler ve gerekçeler ancak onları dinledikten sonra reddedilebilir.

5. *Phronesis*, yani basiret de normların uygulanmasıyla birlikte gündeme gelen geleneksel bir erdemdir. Eyleme geçmeden önce öğrenilmesi gereken şey, belirli bir durumda hangi normun uygulanacağı ve eylemin en iyi biçimde nasıl yerine getirilebileceğidir. *Phronesis*, yani eylemde doğru hüküm pratikte öğrenilir ve eğer iyi öğrenilirse iyi bir karakter özelliğine, yani erdeme dönüşür. Son zamanlarda bazı kuramcılar *phronesis*'in modern yaşamdaki yerini tartışma gündemine getirmişlerdir. *Phronesis*'in, eğer önceden iyi ya da

doğru olarak kabul edilmiş bir norm ya da kural varsa kullanıldığı, ancak modern yaşama egemen olan norm-çekişmesi sürecinde yeri olmadığı iddia edilmektedir. Kuşkusuz, *phronesis*'in normlar üzerindeki mütâlâa ve münâkaşalarda kullanılan entelektüel bir erdem olmadığı doğrudur. Bir norm ya da kuralın iyi mi kötü mü, doğru mu yanlış mı olduğuna karar vermek için yalnızca basirete bel bağlayamayız. Ancak, eğer bu mütalaa ve münâkaşa sürecinde bazı norm ve kuralların iyi, doğru olduğu ya da diğerlerinden daha iyi ya da daha doğru olduğu tanıtlanırsa, yeri ve zamanı geldiğinde bunları uygulamamız gerekir; işte *phronesis* erdemine de bu uygulama sürecinde ihtiyaç duyarız. Bu nokta, özellikle tartışmaya bazen çok az zaman bulup bazen de hiç bulamadan politik *kararlar* vermek durumunda kaldığımız pratik politika alanında büyük önem taşır. Bir insanın iyi kararlar verebilmesi sağlayan bu entelektüel erdemin yeri, modern çağda öne çıkan başka bir entelektüel erdemle tamamen doldurulamaz.

6. Modern çağda iyi yurttaşın en önemli entelektüel erdemi, rasyonel söyleme katılma, böyle bir söyleme katılmaya hazır olma erdemidir. Hiç kimse iyi ya da doğru norm ya da kuralların *ne* olduğunu, hangi kurumların adil olduğunu, hangi kurumların adil olduğunu ya da olabileceğini kendine göre belirleyemediği gibi, hiç kimse bu konudaki özgül görüşlerini başkalarına dayatma hakkına da sahip değildir. Görüşlerin başkalarına dayatılması, açık ya da en azından örtük biçimde güç kullanmadan gerçekleştirilemez. Gücün açık biçimde kullanılması diktatörlük, örtülü biçimde kullanılması ise paternalizm anlamına gelir. Hem diktatörlük hem de paternalizm, aynı ölçüde olmasa bile, evrensel özgürlük ve yaşam değerleriyle, "herkese eşit özgürlük" ve "herkese eşit yaşam şansı" normlarıyla çelişir. Bu normlara uygun bir yaşam sürmek doğru bir prosedür gerektirir. Bir

kurum, toplumsal düzenleme, yasa vb. ile ilgili herkes, bu tür kurum, düzenleme ve yasaların *doğruluğu* ya da *adilliği* konusunda rasyonel söyleme girerse, prosedür doğru dolur. Doğru prosedür, ilgili olan herkesin rasyonel söyleme girmeye *hazır* olmasını gerektirir. Rasyonel söyleme girmeye hazır olma, bütün erdemler gibi belirli doğuştan gelen özelliklerin seferber edilmesine dayanmakla birlikte, tamamen doğuştan gelen bir özellik de değildir. Rasyonel söyleme girmeye hazır olma erdemi, diğer bütün erdemlerde olduğu gibi, pratikte hayata geçirilirken pekişmektedir. Ne var ki rasyonel söylem pratiğinin genelleşmesi, bu erdemin toplumun üyelerinin önemli bir kısmında zaten *varolmasını* gerektirmektedir.

Şimdi, burada ileri sürmüş olduğumuz argümanı özetleyelim. Eğer "ortak şey"in, yani *res publica*'nın evrensel özgürlük ve yaşam değerleri, koşullu eşitlik değeri ve iletişimsel rasyonelitenin usul değeriyle biçimlenen kurum, yasa ve toplumsal düzenlemelerden oluşması gerektiğinde anlaşıyorsak, o zaman bu tür değerlerle ilintili kamusal erdemleri hayata geçirmemiz gerekmektedir. Kendimizde radikal hoşgörü, medeni cesaret, dayanışma, adalet gibi kamusal erdemler, *phronesis* ile söylemsel rasyonalite gibi entelektüel erdemler geliştirmeliyiz. Böylesi erdemlerin hayata geçirilmesi, "kent"i bu sözcükten anlaşılması gereken şey haline getirir: onun üzerinde yaşayan yuttaşların tümü. Erkek ve kadın bütün insanların, bu kamusal erdemlere ilave olarak geliştirdikleri bütün başka erdemler, onların iyi yaşamlarına katkıda bulunur. Kamusal erdemler ise herkesin iyi yaşamına katkıda bulunur.

Yedinci Bölüm

PARYA ve YURTTAŞ
(Arendt'in Politik Kuramı Üzerine)

I

Totalitarizmin Kökenleri yayımlandığı zaman, eleştirmenler, ortalığı kaplayan alkış tufanı içinde bu yapıtın gerçekten şaşırtıcı yapısını farkedememişlerdi(1). Arendt çözümlemesine alışılmış kapsamlı genellemelerle başlamak yerine, kitabının ilk dörtte birlik bölümünü Yahudi kurtuluşunun ve politik anti-semitizmin ortaya çıkışının *in minutiae*(*) son derece titiz, ayrıntılı bir tarihçesiyle tüketmişti. Bununla birlikte, kitabın bu alışılmadık yapısı, yazarın en derinde yatan niyetlerine nüfuz etmeye olanak vermektedir. Totalitarizm öyküsü *paryanın öyküsüyle*, dolayısıyla "istisna"yla, -tersi bir yol izlemek yerine- toplumun geri kalan kısmını açıklamakta kullanılan "politik olarak anormal"le başlar. Bu kitapta ve Arendt'in yapıtının başka yerlerinde "parya" kavramı, Yahudi paradigmasından sömürge yerlisine, daha sonra da ulusal devletin gerçek doğasını kavramak bakımından bu devletlerin vakur yurttaş hakları deklarasyonlarından daha iyi ipuçları sunan milyonlarca "devletsiz insan"a, İç Savaş öncesindeki kölelere ve onların Amerika Birleşik Devletlerin'deki İç Savaş sonrasında hâlâ toplumsal açıdan kurtulamamış torunlarına

(1) H. Arent, *The Origins of Totalitarianism*, Meridon, New York, 1958.

(*) İnce ayrıntılarına kadar. (ç.n.)

kadar genişletilir. Hatta Arendt, eğer bazı Müttefik politikacıların yenilmiş Almanya'ya yönelik çılgınlıkları amacına ulaşsaydı, bütün Alman nüfusunun Avrupa uluslar topluluğunun paryası haline gelmiş olabileceğini dahi iddia ediyordu.

Terimin bu oldukça genel uygulanışına rağmen, Arendt'in gözünde Yahudi, paryanın paradigmatik örneği olarak kalmıştır. Gerschon Scholem bu terimi incitici bulmuştu, zira Scholem, Arendt'in çözümlemesinin temel kaynağı olan Weber'in ünlü Yahudi parya çözümlemesinin küçümseyici tonunu doğru kavramıştı. Weber'in parya morfolojisi, elbette Nietzsche'nin başarısızlığa bağlı "kırgınlık dini" mitini tamamen ve içtenlikle içselleştirmiş olmasına rağmen, bir tarafsızlık görüntüsüyle birlikte sunulmuştur. Arendt bu itirazdan haberdar olmuş olsaydı, hemen hemen kesin olarak, Scholem'in Eichmann olayındaki itirazlarıyla karşılaştığı zamanki gibi pişmanlık duymayacaktı. Çünkü Arendt'in kuramı, eşsiz bir duygusallıktan arınmışlık örneğiydi. Arendt açısından sevgi ve şefkat, parya yığınının politik çözümünün kavranışında hiçbir önem taşımıyordu; gerçekten de, bu gibi duygular ona entellektüel düşünümün gereksiz engelleri olarak görünmüştü. Aslında Arendt, Weber'den tek bir kuramsal içgörü ödünç almıştır: Yahudi paryanın Diaspora(*) içindeki uzun tarihinde *politik topluluğun yokluğu* (ki buna, politik özbilinç yokluğu ile daha geç dönemlere kadar içinde yaşadıkları çevrenin politik sorunları karşısındaki genel kayıtsızlık eşitlik etmiştir). Scholem'in Sabbatai Zevi hareketine ilişkin öncü nitelikli çözümlemesini temel alan Arendt için, sözde-politika olarak dinsel mistisizm, yalnızca bu hareketin fiyaskoya uğramasından ortaya çıkan bir ikame etkinlikten, Mesihçilikteki boşa çıkmış politik hevesleri tem-

(*) Sürgünden sonra Yahudilerin dünyanın dört bir yanına yayılması. (ç.n.)

sil eden bir hareketten başka bir şey değildir. (Parantez içinde belirtilmelidir ki, Arendt paradoksal olarak, klasik portrecisi büyük Yahudi yazar Singer olan Sabbatai Zevi hareketini önceleyen ve başlatan felaketten haberdar görünmez. Bogdan Khmelnitsky'in haidamak'larının gerçekleştirdiği ilk doğulu Yahudi katliamını unutmadık -ki bu, paryanın varlığının toplumsal ve politik koşullarını gösteren bir olaydır.) Arendt'in sunumunda Weberci parya, kırgın insan, dinsel ya da etnik topluluğu zorunlu olarak bir ulus devlet çerçevesinde olmamakla birlikte bir *halka* ya da *politik topluluğa* dönüştürmeyi içeren, başlangıçta mistik, ancak daha sonraları tedricen bu dünyalı bir stratejiye dönüşmüş bir amaca sahip olan bir *asi* olarak görünür. Arendt Aydınlanma'nın ana eğilimine karşı şöyle polemik yürütür: Eğer parya bir asiyse, o zaman onun kurtuluşu "toplumsal" bir kurtuluş değildir. Salt toplumsal kurtuluş, toplumsal onurun bedelini zorunlu olarak politik aforozla, politik egemenliğin bedelini de toplumsal aforozla ödeyen *parvenu*(*)'yu doğurur. Söz konusu olan, Marx'ın *Yahudi Sorunu Üzerine*'de savunduğu gibi, hakiki "insani" kurtuluş da değildir. Çünkü "insani" -dolayısıyla ne toplumsal ne de politik olan- kurtuluş, yalnızca, politik varoluşu olmayan bir varlık yaratacaktır. Oysa kurtuluş politik olmalıdır ve bu yüzden politik bir topluluk, bir halk kurulmalıdır (ancak bunun mutlaka bir ulus devlet biçimine bürünmesi gerekmediğini de tekrarlayalım).

Arendt, paryanın kurtuluşuna götürdüğü iddia edilen, ancak kendisinin hepsinin de kesinlikle saptırıldığını düşündüğü dört yol saptar. Bunlar: " Organistik" yol, varoluşçu yol, "iradeyle kurtuluş" yolu ve kurtarıcı edimle kurtuluş yoludur. Öz-kurtuluşa yönelik *organistik* çaba, daha başka

(*) Sonradan görme, yeni zengin. (ç.n.)

sonuçları olmayan salt *bireysel* bir edim, kişinin yaşam stratejisi üzerinde hiçbir etkisi olmayan içsel öz-aydınlanmanın ani "özgürleştirici hareketi" olabilir. Asimile edilmiş bir Yahudi, Yahudi topluluğu için bir tecrübe dönemi sırasında, duygusal yapısında, bilinçli biçimde hiçbir zaman ait olmadığı bu topluluk yok olursa yaşamını katlanılmaz kılacak bir "şey" olduğunu farkettiğinde bu durumla karşılaşılır. Başka bir şık olarak, yeni bir milliyetçiliğin doğuşuyla sonuçlanan ani bir kollektif "doğuştan yakınlık" deneyimi biçiminde de ortaya çıkabilir. Böylesi bir sonuç, Siyonizmin ana akımını tam da bu nedenle eleştiren Arendt tarafından kuşkulu bir değere sahip olarak görülür. Varoluşçu yol, herhalde en iyi biçimde Sartre'm iyi bilinen ve Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözde ortaya attığı, yerlinin özkurtuluşunun "terapik" şiddet çerçevesinde algılandığı şeklindeki ünlü teziyle örneklenebilir. Arendt, Sartre'ın "kötülüğün radikalleşmesi" politikasından, onun yerlinin ötekileri yok ederek "kendisini seçmesi" gerektiği yolundaki tavsiyesinden açıkça hiç hoşlanmıyor ve bu yaklaşımını, "özterapi" olarak yüceltilen şiddetle başlayan şeyin kaçınılmaz olarak özgürlüğün ortadan kalkmasıyla noktalanacağı düşüncesine dayandırıyordu. Üçüncü ve bununla yakından ilişkili senaryoda, politik paryanın *parya sıfatıyla* "kendisini istediği", dolayısıyla bu isteme ediminin paryanın varoluşunu özgürlüğe çevirdiği düşünülür. Arendt, Lafayette'in şu özdeyişini aktarır: "Bir ulus kendisi istediği zaman, zaten bir ulustur". Ve böylece, merkezi kategorisi kesinlikle "irade" olan bir *Hıristiyan politikasının* son kalıntısını adlandırmış olur. Arendt'in keskin gözleri, Rousseau'nun, sonradan allegorikleştirilecek ve daha vahimi en büyük müridi tarafından Üstün Varlık'la kurumsallaştırılacak olan "genel irade" kavramında, bu Hıristiyan politikanın izlerini yakalar. *Kurtarıcı* bir politika söz konusu olduğunda, hem tarihsel incelemeler hem de felsefi eğilimler Arendt'i şuna inandırır: Bu

politika tarzı paryanın esaretine uygun bir karşılık değil, ama kurtuluş adına esareti ebedileştirecek olan sahte, dahası tehlikeli bir karşılıktır.

Özgürlük ve *yaşam* ilkeleri arasındaki bir çatışma, Arendt'in paryanın hakiki kurtuluşçu politik eylemini kavrayışının kaçınılmaz bir sonucudur. Bu ilkeler arasındaki çatışma, oldukça pozitif ve son derecede problematik bir ürün vermişti. Eğer paryanın davası her yerde galip gelmekse, modernitedeki "insani durum", "birleşik bir insanlık" nosyonunu içeren bir anlamda olmamakla birlikte, insan haklarına dayalı bir politik özgürlük durumu olmalıdır. Ancak bunun ortaya çıkabilmesi için, Hıristiyan ya da sözde-Hıristiyan "yaşam politikası"nın -ki aynı nedenle, bir özgürlük politikası değil, bir ihtiyaç ve zorunluluk politikasıdır- bu arka planla ilişkilendirilmesi gerekir; aksi takdirde, *herkes için parya varlığı* anlamına gelen global bir "totaliter sendrom" zaferiyle karşı karşıya kalırız. Yaşam karşısında özgürlüğe bu saplantı derecesindeki vurgu hiç de bir histeri işareti değildir. Arendt "Masada kompleksi" denilen şeyi kesinlikle reddeder ve kahramanca bir toplu intihar çağrılarını politik patoloji belirtisi sayar. Ayrıca, onun bizim de tamamen katıldığımız biçimde özgürlüğe yaptığı vurgu, bugünün "korporarist" toplumlarında egemen olandan çok daha üstün bir politika tipini içerir. Arendt'in özgürlük ile serbestilerin hiç de yapmacık bir savunusu olmayan tutkusunu, Raymond Aron'un hem Batılı oligarşik çoğulculuğun hem de Sovyet totalitarizminin aynı ölçüde ve aynı tarzda temelini oluşturduğunu varsaydığı ortak bir "insan doğası"na ilişkin şüpheci yaklaşımıyla karşılaştırırsak; yine Arendt'in kuramını, özgürlüğün değil *eşitliğin* üstün değer olduğunu savunan, esas olarak "yaşam"la ve dolayısıyla büyümenin sağlanıp maddi ihtiyaçların tatminiyle ilgilenen projelerle karşılaştırırsak, Arendt'in özgürlük üzerinde odaklanmasının eşsiz ve üstün bir yan taşıdığını kesinlikle görmeye başlarız.

Oysa eleştirmenlerin onun "toplumsal"ı "politik"ten ayırışında işaret ettikleri problemlerin kaynağı, tam da özgürlük ile yaşam arasındaki bu çatışmadır. Bu konuya aşağıda yeniden döneceğiz.

II

Arendt'in antik şehir-devletine hayranlığını bilen herkes, *The Human Condition*'dan alınan aşağıdaki sözlerin, tarihsel bir tariften daha fazlasını temsil ettiğini hemen kavrayacaktır ve bu sözler aynı zamanda bir program çerçevesi çizmektedir: "Antik çağda, sözcüğün kendisinin de gösterdiği gibi şahsi mahremiyet vasfı çok önemliydi; bu, anlamıyla bir şeyden, hatta insani yeteneklerin en yükseğinden, en insanı olanından yoksun kalma durumunu anlatıyordu. Kamusal alana girmesine izin verilmeyen bir köle ya da böyle bir alan kurmayı tercih etmemiş olan bir barbar gibi yalnızca özel yaşam süren bir insan tam bir insan değildi."(2) Reşit olmamız, insan olmamız *özgür cumhuriyet kurumunun* kurulmasıyla aynı zamana rastlar. Doğal hukuk kuramının bir düşmanı olan Arendt, bütün yapıtı boyunca, özgürlüğün (hem "serbestiler" anlamında, hem de "özgürlük", yani "negatif" ve "pozitif" özgürlük anlamında) *hiçbir zaman "doğal" olmadığını* vurgulamaktan hiç vazgeçmemiştir. Arent, eleştirel bir yaklaşımla, "insan" ın özgür *doğduğundan* söz eden Deklarasyon'uyla Fransız geleneğini, insanların ne özgür ne de köle doğduğunu, özgürlüğü *cumhuriyet* kurumu içinde ve bu kurum aracılığıyla bizim *yaratıp tesis ettiğimizi* iddia

(*) H.Arendt, *The Human Condition*, Universty of Chicago Press, Chicago 1958, s.38

eden Yunan ve Amerikan geleneklerini (Amerikan geleneği bu iddiayı temel metinlerden ziyade "ruh"uyla yerine getirir) birbirlerinin karşısına koyar.

Arendt'in merkezi "devrimci gelenek" kavramı ve onun bu kavrama yönelik sürekli ilgisi, ancak bu *doğal olmayan*, yaratılmış ve yeniden yaratılmış özgürlük kavramının ışığında anlaşılabilir. Özgürlük ve serbestiler insanlık durumunun salt doğal donanımları olsaydı, niçin devrimlerin patlak verdiğini, niçin özgürlüğün devrimler tarafından olduğu kadarıyla yeniden yaratıldığını, daha önemlisi niçin devrimlerin özgül dönemlerde patlak verdiğini kavramak hakikaten olanaksız olurdu. Doğallıkla Arendt'te devrimlerin hiçbir *nedensel açıklaması* yoktur; zira özgürlüğün asla "yeterli nedeni" olmamıştır ve özgürlük hiçbir zaman tam olarak dışsal bir olaydan türetilemez. Arendt, hem evrimciliği hem de Hegel'deki evrensel tarihin, tarihsel "yasa"ların açılışıyla yönlendirilen bir süreç olarak kavranılışını kesin bir biçimde reddeder. Bu iki negatif ve eleştirel tez, onun Marx'a karşı yürüttüğü kararsız kampanyasının öncüllerini oluşturur. Arendt'in Marx eleştirisi şu anlamda kararsızdır: O, Marx'ı ekonomiyi politikleştirerek ve tözsel bir sorun olan "toplumsal problem"i salt kendinde bir amaç olabilecek özgürlük problemine indirgeyerek özgürlüğün merkeziliğini terketmekle suçlar. Kuşkusuz yanlış bir suçlamadır bu. Marx, bütün yaşamı boyunca, şu an Arendt'in bile kabul edilemez bulacağı ölçüde bir özgürlük filozofu olarak kalmıştı. Marx, her tür otoriteden o kadar çok nefret ediyordu ki, bütün Tanrılarla beraber devleti de ortadan kaldırmayı istiyordu. Öte yandan Arendt, haklı olarak, Marxçı kurama aldatıcı bir pürüzsüzlük ve ayartıcı bir açıklayıcılık veren bir özelliğe işaret eder. En büyük Hegelci olan Marx, evrime ve evrensel tarihin aşamalı niteliğine, onun vazgeçilmez aksesuarı olan tarihsel "yasalar"a kesin olarak inanıyordu.

Bir anti-Hegelci olan Arendt, daha az ikna edici bir tarihsel gelişme açıklamasını benimser ve böylece bununla ilintili çok sayıda soruyu yanıtsız bırakır. Öbür yandan, onun "devrimci gelenek" anlayışı modernitenin kavranması açısından önemli bir ipucu sağlar ve bu, eğer Arendt "toplumsal" ve "politik" olanı kesin biçimde birbirinden ayırmak, hatta karşı karşıya koymak yerine birleştirmiş olsaydı ölçülmez derecede çok daha inandırıcı olurdu. Devrim, bu kuramda daha önceki toplumsal ve politik karışıklıklarda benzerine asla rastlanmamış *par excellence* modern bir olgudur. Devrim, açık bir özgürlük yaratma amacıyla birleşmiş "yeni bir başlangıç", bilinçli bir *kuruluş* edimi içerir. Devrimci geleneğin üç kolu vardır. Bu geleneğin en çarpıcı evresi olan *Fransız Devrimi*, aslında, şu anda tamamen kaçınılmaz olmasa da en problematik "modeli" sunmuştu: Hem toplumsal serbestinin (Arendt doğallıkla bu nosyona aşırı bir kuşkuyla yaklaşıyordu) hem de politik özgürlüğün bariz bir yenilgiye uğramasına bağlı olarak politik özgürlük sorununun "toplumsallaşması". Ayrıca bu yanlış gelenek ayakta kalmış ve birçok izleyiciyle taklitçiyi kendine çekmişti. Ne var ki bu, problematik gelenek dalının geliştirdiği tam anlamıyla öntotaliter bir sistem değilse bile, sonuç en iyi ihtimalle *bir cumhuriyet değil, demokrasiydi*. "Devrimci geleneğin" *Amerikan* kolu ise daha talihliydi. Amerika'daki önderlerin inançlı çalışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan politik özgürlüğün şu ana kadar bilinen en başarılı biçimi, Amerikan Devrimi'nde hayatiyet bulmuştu. Ancak Amerikan örneği, Arendt'in yeterince dikkate almadığı nedenlerden dolayı, izleyicisiz kalmıştı. Üstelik, devrimci vaatlerin en büyüğü olan, özgürlüğü toplumun bütün düzeylerinde işleten ve her gün uygulayan cumhuriyet, Amerikan deneyinde de gerçekleştirilemedi. Bu boşluğun doldurulması üçüncü koldan, "devrimci geleneğin" şimdiye kadar tamamlanamamış ve bir deyişle "yeraltı"ndaki kolundan beklenebilirdi: Genelde

anonim ve kolektif nitelik taşıyan *doğrudan demokrasi* mücadeleleri. 1793-94'te Paris seksiyonlarında, Paris Komünü'nde, 1905 ve 1917 Rus Devrimci Sovyetleri'nde ve nihayet Arendt'in tarihsel büyüklüğü ve hikmetine hayran olmaktan asla bıkmadığı 1956 Macar Devrimi'nde en üstün derecede hüküm süren bu sözde katılımcı sistem, henüz bir durak noktasına gelmemiş ve hâlâ ilk kendini tamamlama fırsatını beklemekte olan bu uzun yürüyüşteki önemli kavşaklardı. Ancak, hem devrimciler hem de karşı-devrimciler tarafından şimdiye kadar suistimal edilmiş ve baskı altında tutulmuş olan bu yeraltı eğilimi, bir kez tamamlandığında, özgür bir cumhuriyetin en üstün biçimini doğuracaktır.

Son zamanlarda -özellikle Machiavelli'in yeni yorumlamaları sonucunda- "cumhuriyetçi gelenek" fikrine alışmış olduğumuz halde, Arendt'in *demokrasi ve cumhuriyet arasında* keskin bir *karşıtlık* kurması hâlâ önemli ölçüde ufuk açıcı kalmaktadır. Bu karşıtlığın neyi *içermediğini* düşünürsek bunu açık biçimiyle görürüz. Örneğin, bu karşıtlığın "demokrasi" teriminin teknik anlamıyla ilişkisi çok azdır: Arendt'e göre, hem İngiliz monarşisi hem de Fransız cumhuriyeti demokrasiydi. İkinci olarak Arendt, "cumhuriyet"i demokrasi"den ayırırken liberal kuramın temel probleminin (*pozitif* ve *negatif* özgürlük ikilemi) üzerinde durmaz.Arendt'e göre, salt negatif nitelik taşıyan bir özgürlük, zorunlu olarak, "serbestleşme"nin ya daha pozitif bir biçimde kurulmasına ya da tiranlığa yönelmesi gereken basit bir geçici evresidir. Dahası onun anlayışında, ne cumhuriyet ne de demokrasi, Amerika'daki demokrasinin, kilit kavramı "eşitlik" olan Tocquivlle'ci okuması (oysa Aron'un bütün kuramı buna dayanır) çerçevesinde yorumlanmalıdır. Gerçekten de, özgürlüğün merkeziliği söz konusu olduğu sürece, Arendt'in cumhuriyetçiliği uzlaşmazdır; öyle ki problematik bir çoğulcu sistemi bile totalitarizmden ayıran farklar, sözgelimi Aron'un kuramında olduğu gibi, salt devlet idaresi-

nin topluma karışma derecesindeki farklara indirgenemez. Nihayet "cumhuriyet" ya da "demokrasi" alternatifi, Montesquieu ile Rousseau'nun bilinen konumlarının tam zıttını oluşturur. Rousseau, "cumhuriyet"e değil de "demokrasi"ye açık bir pozitif değer yüklemişti; ama her ikisi, özellikle Rousseau için, demokratik bir sistem yalnızca küçük ve erdemli bir toplulukta gerçekleştirilebilirdi.

Öyleyse, *demokrasinin* Arendt'in ondan kuşku duymasına neden olan özellikleri hangileridir? Demokrasi, herşeyden önce, konsensüs egemenliği (daha doğrusu, konsensüse götüren, en azından buna eğilimli olan bir sistem) anlamına gelir ve Arendt'e göre böylesi bir amaç kaçınılmaz biçimde tiraniktir. Düşünceler, konsesüse dayanmak bir yana, indirgenemez biçimde çoğulcudur ve özgür bir politik toplulukta *bütün düşüncelere söz hakkı verilmelidir*. Dahası bir konsensüs sadece *çoğunluk egemenliğiyle* sağlanabilir (ki bu da, sınırlı bir zaman içinde bütün özgür politik prosedürlerin basit teknik aracı olan *çoğunluk kararıyla* karıştırılmaması gereken baskıcı bir ilkedir). Çoğunluk *egemenliği* ya sistematik bir *toplumsal* ayrımcılık ya da muhalif azınlığın *politik* düzlemde susturulması biçiminde *azınlıkların* ezilmesi anlamına gelir. Üçüncüsü, konsensüs, ancak bir *homojen irade*, özgür politik süreçleri bir tiranlık sistemine ve örgütlü muhalif avına çeviren ürpertici Roussaeucu-Robespierreci *une volonte une* aracılığıyla ve bunun sonucunda sağlanabilir. Dördüncüsü, demokrasi, yaratıcı ama oldukça tartışmalı bir Fransız kurumu olan *halk egemenliğine* dayanır. Arendt'in son derece tartışmalı olan Amerikan sistemine yaklaşımında (ki bugüne kadar hâlâ onun cumhuriyet idealine en yakın sistemdir), "halk egemenliği" kavramı şu basit nedenden dolayı hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır. Amerika'da, kolonilerdeki iç işlerinde özgür politik topluluk dışında, anayasanın üstünde hiçbir egemen güç yoktur. Fransa'da ise tam tersine, *halk* ve *ulus* kilit kavramları etrafında oluşturulan yeni

politik sistem, mevcut mutlak egemenin yerine geçecek biçimde tasarlanmıştı; böylece yeni oluşturulan Fransız politik yaşamına çözümü olmayan karışıklıklar taşınmış oluyordu. "Egemenlik" terimine gerçekte Amerika'daki önderlerin hazırladığı belgelerde rastlanmadığı halde, bu ifade iki bakımdan yanlıştır. Kuşkusuz kolonilerde bir egemen varolmuştu; zaten yeni Amerikan topluluğu da İngiliz egemene karşı olmak üzere tasarlanmıştı. Bundan başka, halk egemenliği fikri, salt krallara karşı değil, aynı zamanda halkın kendisinin seçtiği temsilciler tarafından kurulan, potansiyel olarak baskıcı bir hükümete karşı da bir koruyucudur. Bu nedenle, halk egemenliği ilkesi Amerikan politik sistemine de uygulanabilir. Ayrıca "cumhuriyet"in fiili ya da potansiyel "bozulması", bir tehlike olarak, Arendt'in kendi kuramına da kurnazca sokulmuştur. Arendt, tasarlanmış en iyi cumhuriyet olan Amerikan sisteminin ("salt demokrasiler" bir yana) bile, "politik elit" denilen kesimin yönettiği, "halkın" özgürlüklerini sadece periyodik seçim günlerinde kullandığı bir tür oligarşiye dönüşerek dejenere olduğunu reddetmez. Sonuçta *hükümet*, Arendt'in kararların anonimliği ve kişisel sorumluluğun bulunmayışı nedeniyle "hiç kimsenin yönetimi" olarak adlandırdığı *idareye* dönüşmüş oluyordu. Ancak durum böyle olsa bile, "halk egemenliği" kavramı inandırıcılığını ve önemini kaybetmez ve mevcut durum karşısında eleştirelliklerini koruyan kişiler için bir kalkış noktası işlevi görür.

Demokrasinin, Arendt tarafından rahatsız edici görülen son özelliği, onun "demokrasi"de "cumhuriyet"te olduğundan temelde farklı bir şekilde bulunduğunu iddia ettiği *gücün* niteliğiyle ilgilidir. Güç, demokraside *devletin şiddet tekeliyle* (Weber ile Troçki'nin bu konu üzerine görüşlerindeki garip rastlantıdan daha fazlasına dikkat çeken Arendt tarafından kesinlikle reddedilen Weberci bir kavrayıştır) özdeştir. Cumhuriyette ise güç *katılım* anlamına gelir. Bu farklı güç kav-

rayışları, herhalde en iyi biçimde, özgül "toplumsal sözleşme" ve onların her birinin temelinde yatan rıza kuramları tarafından açıklığa kavuşturulabilir. Arendt'in görüşüne göre yalnızca teokrasiye uygun düşen bir akit, özgül bir "sözleşme" tipi fikri görmezlikten gelinirse, iki ayrı "toplumsal" ve "rıza" kuramı versiyonu ortaya çıkar. İlk versiyonda toplumsal sözleşme tekil kişiler arasında sonuçlandırılır; karşılıklı anlaşmalara (taahhütlere) ve eşitliğe dayanır ve bu biçimiyle Roma'daki *societas* anlamında bir "toplum" (yani, topluluk ya da birlik) kurar. Bu sözleşme versiyonunda yönetenler ile yönetilenler arasında hiçbir ayrım tanınmaz; bu versiyonun gerektirdiği rıza aleni, iradi ve koşulludur. İkinci versiyon, bir sözleşmenin daima bir halk ile onun "verili" (önceden varolan) yöneticileri arasında sonuçlandırıldığını ve bu sözleşmenin meşru bir hükümet kurduğunu savunur. Burada rıza, esas olarak zımnidir ve bu yüzden yöneticiler tarafından serbestçe yorumlanabilir. Arendt'e göre, birinci tip (Amerikan modeli dahil olmak üzere) cumhuriyete, ikincisi de demokrasiye aittir. Arendt şunu da ekler: Sözleşme kuramının genellikle ve doğru biçimde bir mit olarak kabul edilen kısmı, yani bir *societas*'m efsanevi başlangıç kuruluş edimi bile, Amerika Birleşik Devletler örneğinde, tarihsel bir gerçekliktir. Nihayet *kuruluş*, "ilk tarihsel edim", cumhuriyet açısından her zaman sembolik olandan daha fazla anlam taşır. "Cumhuriyet"in temel ilkeleri daimi geçerliliklerini bu kuruluş ediminden alırlar. Ve (geleneklerin, kurumların, yasaların) bu daimi niteliği, Arendt'e göre, her an değişen "halk iradesi"nin peşinden bütün yasa ve ilkelerin de sürekli başkalaştığı, demokrasinin karakteristiğini oluşturan pervasız sürekli değişme ruhuyla keskin bir karşıtlık içinde olan cumhuriyetin en ayırdedici özelliklerinden birisidir. Bu sonuç, Arendt'in esasen radikal nitelik taşıyan cumhuriyet kuramına belli bir muhafazakâr renk katar. Bu kuram, Jefferson'ın başlangıç ikilemini

yanıtlayamadan yeniden formüle eder. Jefferson şu soruyu sormuştu: Özgür bir halk, istediği zaman kendi kurucu ilkelerini revize etme özgürlüğüne sahip midir? Ama öte yandan, sürekli revizyon aynı kurucu ilkelerin kendi kendilerini değersizleştirmelerine yol açmayacak mıdır?

Şimdiye kadar yeteri kadar açık hale gelmiş olmalıdır ki, "demokrasi-cumhuriyet" ikiliği Arendt'teki iki farklı, varolan ya da "arzulanabilir" kurumlar sistemini göstermez. Cumhuriyet Arendt açısından, daha çok, modern demokrasinin oldukça eksik bir biçimde hayata geçirdiği Kantçı düzenleyici, kuramsal özgür cumhuriyet fikri işlevi görür. Ancak düzenleyici, kuramsal fikirler, tanımı gereği asla "hayata geçerilemez" olsalar bile, kuram cennetinden politik mücadelelerimizin dünyasına indirilmelidir. Bu inişi kendinde cisimleştiren ve realize eden aktör, *yurttaştır*. Marx'ı ateşli ve çoğu kez önyargılı biçimde eleştiren Arendt, Marxçı "yurttaş-burjuva" ikiliğini tamamen korur. Arendt, burjuvanın (rekabetçi özel kişinin) yurttaş üzerindeki zaferini, ondokuzuncu yüzyılda Politik İnsan'ın başına gelen biricik önemli felaket olarak görür. Gerçekten de bu felaket niteliğindeki zafer, sahneyi "totaliter sendrom"un zafer alayına hazırlamıştır.

III

"Toplumsal" ile "politik" arasındaki ayrım Arendt'in kuramında oldukça kesin bir anlam taşır. Bu ayrım onun bütün çalışmalarında bulunabilir, ama en çıplak biçimde *The Human Condition*'da göze çarpmaktadır. Antik dünyada toplumsal, *ihtiyaçlar* dünyasıyla özdeşti. Toplumsalın asıl yeri *hane*, en büyük kuramcısı da *politik-olmayan* ekonominin klasik yazarı Aristoteles'di. Haneye yerleştirilen ihtiyaçlar dünyası, *politik-öncesi bir dünyadır*. Talihsiz bir doğum ya da

dışsal koşullar yüzünden ebedi olarak bu dünyada yaşamak zorunda kalan herkes, *yurttaş değil*, bir *paryadır* ve bu nedenle tam bir insan değildir. Çünkü, politik, yani tam bir insan olmanın *önkoşulu*, ihtiyaçların dayattığı problemleri aşmakta ustalaşan potansiyel yurttaştır. Bu yüzden *toplumsal, özelle ayırdedilemez biçimde kaynaşmıştır*, daha doğrusu onların birbirlerinden ayrılmaları henüz gerçekleşmemiştir. Modern çağın belirsiz ilerlemesi, teknolojik yenilik ve iş bölümünün modern bileşimi sayesinde, "*toplumsal*"ın, yani ihtiyaçlar dünyasının kendi ilksel ve esas alanından, yani *özelden mekânsal ve zamansal olarak ayrılmasını* yansıtmaktaydı. Bu "ilerleme", o zamana kadar haneyi ilgilendiren şeyin, "toplum"un genel sorunu haline gelmesiyle ve sonuçta bu değişikliklerin ürünü olarak "politikanın toplumsallaşması"yla noktalanmıştı. Arendt bu durumdan, temel ve giderek biricik kaygısı kendinde bir amaç olan özgür öz-yönetim sorunu değil, "toplumsal problem" olan bir politika tipini anlar. Başka bir deyişle, *ekonomik sorunların* belirli bir topluluğun gündeminde öne çıkarılması. Bu değişimden doğan yeni bilim, en büyük felsefi temsilcisi hâlâ Marx olan politik ekonomidir.

Marx, üretken kapasiteyi insanın "türsel özü"nün doruğuna yükselttiği ve kendinde bir amaç olması gereken politik özgürlük ilkesini tehlikeli biçimde tözselleştirdiği zaman, toplumsalın politik karşısındaki merkeziliğini keşfetmiyor; daha ziyade, felsefi dehasının şaşmaz sezgisiyle, modernitede toplumsal ile politik arasında meydana gelen değişimleri ve bu değişimlerin içerdiği sonuçları ifade diyordu. Bu dönüşümle birlikte, "mülkiyet" kavramında da bir değişim ortaya çıkmıştı. Arendt, *mülkiyetin* başlangıçta ve esas olarak zenginlikle ilişkili *olmadığını* ileri sürer. En azından antik Yunan'da mülkiyet, katılımla ilişkili bir şeydi: Kişinin konut sahipliği ona şehrin politik yaşamına katılma hakkı kazandırıyordu. Zenginlik yalnızca moderni-

tede, *üretim ve büyüme kültünün* ortaya çıkmasıyla mülkiyetle eş anlamlı hale geldi. "Toplumsallaşmış bir politika" Hegelci devlet-sivil toplum ikiliğiyle yürütülür; Arendt ise bunu, özgür politik etkinliği büyük ölçüde engelleyen bir durumun yanlış biçimde ebedileştirilmesi olarak değerlendirip üstü kapalı ancak kesin bir dille reddetmektedir.

Modern çağın bu belirsiz ilerlemeleri, sonunda, *Fransız Devrimi'ndeki serbestiyetçi politik gelenek* içinde pekişmişti. Rousseaucu "sefalet karşısında merhamet" tavrıyla hareket eden Jakobenler, "toplumsal sorun"u politika diline taşımış oldular. Onlar, devrim yoluyla çözülemeyen "toplumsal sorun"u ait olduğu alana, yani haneye havale etmek yerine çözümlemeye çalışmaları yüzünden özgürlük davasını, özgür kurumlar yaratma görevini terkettiler. (Yukarıdaki cümlenin "toplumsal sorunun haneye havale edilmesi"yle ilgili kısmı, özellikle hane ekonomisinin yerini alan toplumsallaşmış üretim, tüketim ve dağıtımı modernitenin ayırdedici özelliği sayan Arendt'in kendi kuramı ışığında bize hakikaten saçma gelir). "Totaliter sendrom" işte o zaman ve orada doğmuştu. Marx'ın metinlerinden daha çok, sefaletin tek görüntü ve biricik politik sorun olduğu Fransız politik tiyatrosundan etkilenen Rus devrimcileri de temel ve en önemli derslerini Rousseau'nun öğrencilerinden almışlardı. Hatta onlar, politikanın totalitarizm düzeyine inmediği zamanlarda bile, modern çağda "toplumsal alan" ın önceliğinden büyülenmeye devam ettiler. Arendt'in gözünde refah devleti, bu nedenle terimsel bir çelişkiyi barındırır. Arendt'in "toplumsal" ve "politik" kuramının (birçok okuyucusuna ilk bakışta elitist bir kibirlilik izlenimi verip şaşırtan bir ayrım) eleştirisine kalkışmadan önce şunları kaydetmemiz gerekir. Arendt'de toplumsalın politik karşısındaki öneminin

reddedilmesi (bu bazen toplumsalın hane düzeyine indirilmesini içerirken, bazen de sorunu tamamen çözümsüz bırakır), kapitalizme duyduğu bir sempatiden kaynaklanmaz.

Onda kapitalizm, herşeyden önce *kamulaştırma* (köylü kitlelerini mülk ve özgürlüklerinden eden zorbaca bir hareket) demektir. İkincisi kapitalizm, kendi varlığı ve genişleyen doğasıyla *sömürgeci emperyalizmi* içerir. Sömürgecilik de, ırkçı ve ön-totaliter yönetim yöntemlerinin ilk kez sınandığı alandı. Dahası Arendt, sadece Amerika Birleşik Devletleri'nde saf bir nimet olduğunu iddia ettiği bir fenomen olan serbest piyasaya karşı derin bir kuşku besler ve her durumda, etki alanlarını serbest piyasa ortak paydası altında homojenleştirip, daha sonra bunu "özgür dünya" diye adlandıran bütün politika tiplerini reddeder. Nihayet Arendt, büyüme kültü ile onu yönlendiren rekabet evreninin açık bir eleştiricisidir. Sınırsız büyüme kuramı ile pratiğini insan-doğa ilişkisi bakımından tehlike sayar ve yeni tipte bir rekabetçi-olmayan insan ilişkileri yarattığından, kendi özel doğasına son derece yabancı olmasına rağmen, Kibbutz'u, kollektif yaşam biçimini över.

Arendt'deki özel, toplumsal ve kamusal ayrımı iki tipik yolla eleştirilir. Bunlardan ilki, dogmatik liberalin eleştiri biçimidir. Dogmatik liberal, bir gerçekliğe tekabül etmediğine göre bu üçlemenin yanlış olduğuna ve potansiyel olarak totaliter bir nitelik taşıdığına inanır. Diplomasi, savaş, hukuk pratiği ve asgari ölçüde örgütlü yardım gibi içsel ve dışsal kaygıları olan devlet ya da hükümete ait bir kamusal-politik alan vardır. Asıl ekonomik alan, ideal olarak herhangi bir kolektif ya da devlet müdahalesi olmadan özel kalmalıdır. Bu anlamıyla "toplumsal", toplumsal yasaların dışında, özele yani serbest bireysel teşebbüse aittir ya da öyle olmalıdır. Karl Polanyi'den beri bildiğimiz bir şey vardır: Bu pastoral modern ekonomik ve toplumsal sorunlar görüşü,

yalnızca kendi kendini düzenleyen piyasa mitinden türemiştir. Modernitenin hiçbir döneminde, "toplumsal" (yalnızca ekonomik olmamakla birlikte, ekonomik anlamda), kendi dinamiğiyle, sözde kendi kendini düzenleme dinamiğiyle başbaşa bırakılmamıştır. Bu alan, hem devlet hem de kamuoyu tarafından sürekli olarak kontrol edilmiş, frenlenmiş, yönlendirilmiş ve denetlenmişti.

Diğer eleştiri tipi radikaldir ve en iyi örneği Richard Bernstein tarafından yazılan yeni bir makaledir. Bernstein, bu üçlemenin bir özel-politik ikiliğine indirgenmesi gerektiğini savunur. Üçüncü "toplumsal" alanını eklemek yöntembilimsel açıdan yanıltıcı, politik açıdan da tehlikelidir. Bernstein bütün sorunların politik *olmadığını* kabul eder, zira aslında böyle bir şey totaliter olur. Gelgelelim bütün sorunlar politik *hale gelebilir*. Bernstein'ın örneği, birkaç yıl önceki bir konferansta eleştiricileri tarafından Arendt değerlendirmesi olarak ortaya atılan konut problemidir. Arendt, şimdilerde "herkesin makul konut koşullarına sahip olması gerektiği" yönünde bir konsensüs bulunmasına dayanarak bu sorunu "toplumsal" olarak ilan etmişti. Ancak Bernstein'ın yerinde bir yaklaşımla belirtiği gibi, problem konutu yönlendiren soyut ilkeler üzerinde kamusal bir anlaşma olup olmaması *değil*; daha çok, bu anlaşmanın pratik sonuçlarına tercüme edilebileceği bir zemine oturtulmasıdır. Bunlar kamusal düzlemde tartışıldığı için bütün konu *politik hale gelmektedir*. *Quod erat demonstrandum*(*): Arendt'in terimi kullandığı biçimde, hiçbir "toplumsal" sorun olamaz. Ancak Bernstein'ın kendi argümantasyonu, üçlemeyi ikiliğe indirgeme isteğini kırar ve farkında olmadan Arendt'in yaklaşımına- değişik bir versiyonla- ağırlık verdirir. Eğer

(*) kanıtlanması gereken şey. (ç.n.)

fiili olarak *değil*, ama yalnızca *politik hale getirilebilir* (bu nedenle de *potansiyel bakımdan* politik olan) sorunlar varsa, o zaman, "potansiyel olarak politik sorunlar" *yalnızca özel* olduğuna göre "toplumsal" yoktur. Gene de Bernstein'ın kendi örneğinde, bu konular modernitede zaten salt özel niteliklerini yitirmişlerdir; çünkü, özel varoluşları içinde bile, yani politik sorunlar sıfatıyla kamusal düzlemde tartışılmadıkları zaman bile onlara *genel (bu anlamda: "toplumsal")* ilkeler uygulanmıştır. "Herkesin makul konut koşullarına sahip olması gerekir" gibi soyut ilkeler, antik dünyayla keskin bir karşıtlık içindeki modernitede, bazı kamusal ve genel ilkelerin, birçok özel sorunla (kesinlikle hepsi değilse de) bunlar özel-kamusal tartışma *katına çıkarılmadığı* zamanlarda bile, ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bu "artık tamamen özel değil" olan ve "henüz ya da şimdilik tam anlamıyla politik değil" olan, daha çok da "sadece potansiyel olarak politik" olan, Arendt'in -bizce doğru bir yaklaşımla- "toplumsal alan" dediği şeyi oluşturmaktadır.

Aşağıdaki satırlarda Arendt'in üçlemesinin düzeltmeye yönelik bir eleştirisini yapmaya çalışacağız. Sosyo-ekonomiği hane alanına göndererek *Arendt'in kullandığı anlamda* üçlemeden ikilemeye geri dönme talebi, modern koşullarda olanaksız bir çabayı, üstelik doğrudan politika diline çevrilirse tamamen gerici bir çabayı temsil eder ve bu Arendt'in kendi politik kuramının merkezi kahramanı olan yurttaş açısından intihar olur. Arendt bunu, Amerikan ve Fransız devrimleriyle ilgili son derece özgün "paralel biyografiler"inde, Amerika'daki doğrudan katılımcı demokrasinin tedrici çöküşünü, şehirlerin *mekânsal* örgütlenmesinde, örneğin, bütün yurttaşları içeri almaya yetmeyen belediye binalarının mekânında görür. Ve "sınırlı mekân" daha sonraları "sınırlı üye" ilkesini yansıtan *ve* yoğunlaştıran belediye binalarının mimari stili haline gelmişti. Ancak Arendt, Fransız Devrimi'nde ortaya çıkan karşılaştırma götürmez ölçüde

daha önemli *zamansal* faktörleri kavrayamamaktadır: Danton'un parlak biçimde kavrayıp fantatistik biçimde çözdüğü bir sorun olan, çalışan yurttaşların sürekli oturumlara katılmak için serbest zamanlarının yetersiz olması. Modern bir toplulukta, yani katılanların çoğunun zamanlarının önemli bir kısmını çalışmaya ayırdıkları ve aynı zamanda ilke olarak herkesin yurttaş olduğu bir toplulukta, "toplumsal sorun" politik olanı korumak amacıyla özel alana havale edilemez. Bunun çözümü *evrensel* bir anlam taşır.

Kökü modern, farklılaşmış toplumlarm gerçek dinamiklerinden yatan bu önemli değerlendirmeyi akılda tutarsak, Arendt'in üçlemesi "düzeltilebilir" ve bizce düzeltilmelidir. Arendt Marx'a karşı, basitçe "devlet"le özdeş olmayan politik alanın ne "yıkılması" ne de "sönmesi" gerektiğini güçlü bir biçimde savunmuştur. Politik alan korunmalı ve öncelik taşımalıdır. Eğer politik eylem baştan sona "tözselleştirilir"se (yani, tamamen belirli ekonomik hedeflere ulaşmaya indirgenirse), eğer bir adım daha atarak politik özgürlük "büyümenin artması" ve "sefaletin hafifletilmesi" adına feda edilir, hatta askıya alınırsa, bizi kesinlikle özgürlüğümüzden edecek ve üstelik mutlaka yoksulluğu da ortadan kaldırmayacak olan bir totalitarizme yuvarlanırız. Arendt'in devrimlerin toplumsal sorunu asla çözemeyeceği şeklindeki prokavatif açıklaması tam da bu mesajı içermektedir. Cumhuriyette, "toplumsal alan", genel ve önceden üzerinde anlaşılmış ilkelerin uygulandığı *göreceli olarak ayrı bir eylemler toplamı* (ekonomik yönetim, komünal yardım, kültür, öğretim ve eğitimle ilgili eylemler gibi) olarak kalacaktır. Bu noktada söz konusu eylemler kendi "alanlar"ına hapsedilecek ve topluluğun stratejilerinde kapsamlı bir değişimi amaçlamayacaktır. Toplumsal alana ait bu pratiklerden herhangi birisi *stratejik* değişmeye yönelik genel

bir isteği ifade etmeye başlarsa, o takdirde zaten "toplumsal"dan "politik"e atlamış olacağız. O zamana kadar ise "potansiyel olarak politik", yani toplumsal alan içinde kalırız. Üstelik, bu ayrılığın çok iyi bir nedeni de vardır. Ekonomik, kültürel, eğitsel vb. pratiklerin-kısacası, toplumsal sorunların- aynı zamanda *yaşam tarzlarını* da oluşturduğu gözönüne getirildiğinde, toplumsal sorunların politikleştirilmesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan sık değişmeler topluluk açısından da tamamen yıkıcı olacaktır. Kesintisiz bir değişim ya da "sürekli devrim" durumunda yaşayan insan ya zorba ya da histeriktir. Ancak, modern yaşamda pratik kararların alınmasında zaman kısıtlılığının oynadığı rol hesaba katıldığında, "toplumsal" bir eylem ile "politik" bir eylem arasında nasıl açık bir ayrım çizgisi çekilebilir? Bunun yanıtı, çoğu durumda olanaksız diye verilecektir. Üstelik, biz onları "ayrı alemler" ya da alanlar olarak görsek bile, bu iki alanın belirsiz ayrılığı çeşitli sorunlara yol açar. Oysa net biçimde ayrılabilir alemler ya da alanlardan değil, Agnes Heller'ın "Büyük Cumhuriyet"te savunduğu gibi toplumsal aktörün çeşitli "yetiler"inden hareket edersek, bu problemlerin ağırlığı bir hayli azaltılmış olur.(3)

Devrimler, bu "yeni başlangıçlar", "toplumsal sorun"u -özellikle yoksulluk sorununu- kesinlikle çözemezler, ancak özgür kurumların aktörleri olan "cumhuriyet"in yurttaşları, nihai bir anlamda değil, yalnızca geçici anlamda olsa bile, bunu başarmaya çalışabilirler ve çalışmalıdırlar. Arendt'in tezi burada da uygulanabilir: "Toplumsal alan"da da "tarihin sonu" diye bir şey yoktur. Gene de yurttaş üç nedenle top-

(3) F. Fehér ve A. Heller, *Eastern Left - Western Left, -Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1986.

lumsal sorunu çözmek üzere harekete geçmelidir. Sözcüğün verili kültürel kavranışında, hatta katı biyolojik anlamında sefaleti hoşgörmek *özgürlük açısından bir skandaldır*. Üstelik sefaletin süregenliği sadece *özgürlüğün intiharına* götürebilir: Kitlesel sefaletten yalnızca elitler ve ayak takımı çıkabilir, özgür aktörler değil. Arendt'in kaynağı olan ekonomik otorite (Aristoteles) tarafından son derece iyi bilinen bir şeydi bu. Aristoteles'in gözünde zenginliğin göreli eşitliği özgürlüğün ön koşullarından birisiydi. Nihayet dünyayı, hem bütün maddi ihtiyaç taleplerini reddeden hem de özgürlük alanına ait olan eylemler ile ihtiyaçları tatmin eden, bu yüzden zorunluluk alanına ait olan diğer eylemler şeklinde bölmek, *özgürlüğün yanlış bir tinselleştirilmesidir*.

IV

Arendt tarafından, açık biçimde olmasa da, metinlerinde hissedilir ölçüde örtük biçimde kullanılan "ölümlüler politikası" terimi (bildiğim kadarıyla, bu terimi ilk kez Reiner Schürmann, Heidegger'e ilişkin olarak kullanmıştı), insanlık durumunun en kaba "olgu"sundan yola çıkar: Hepimiz ölümlüyüz ve yaptığımız her şeyde sınırlı olduğumuzu çok iyi biliyoruz. Bu farkındalık, bazen gizli bazen açık biçimde sınırlılığımızı aşma ihtiyacı yaratır. Hem antik hem de Hıristiyan insanlık, ölümlülere bu aşkınlığın elde edilebileceği alanlar ve eylem tipleri sunmuştu. Bunların birincisi salt tefekkür; ikincisi ise sofuluktu. "Bozulmadan" kaldıkları sürece bunların ikisi de, başka bir şeye ulaşmak anlamına gelmeyecek biçimde, kendinde amaçtılar. Bunlar salt palyatif yollar da değildi. Ancak böylesi aşkınlıklar artık bizim için mevcut değildir. Bunların ilki, muhtemelen geri dönülmez bir

süreç olmamakla birlikte, salt bilgi arayışı haline geldiği bir dönüşüme uğradı; ikincisi ise, her olasılıkta kaçınılmaz olarak bir adete, bir tedavi ayinine indirgendi. *Yalnızca kendinde bir amaç olarak politika*, "cumhuriyet"teki özgür kamusal etkinlik, modern insan açısından "sınırlı yaşam" girişimlerini ölümsüzleştirmenin tek yolu olarak kalmıştır. Arendt, beklenmedik bir yumuşaklıkla, "Kongre"de arkadaşlarıyla otururken bu dünya işiyle uğraşmayı sürdüren, aynı zamanda da bir öte dünya fikriyle samimi tecrübeler yaşayan yaşlı Jefferson ile John Adams arasındaki yazışma üzerinde uzun uzun durur. Jefferson'un düşü, modern insanın kendilerini kendinde amaç olarak özgürlük politikasında ölümsüzleştirmesiyle ilgili elitist olmayan bir düştür. "Ölümlüler politikası" denilen şey işte bundan ibarettir. Ve biz, daha önce politik eylemin "kendinde amaç" olma niteliğini görelileştirmeye çalışmış olsak da, esasen Arendt'le aynı safta yer alacağız.

Arendt'in kuramında "ölümlüler politikası"nın ilk niteliği, "kurtarıcı politika"nın eskatolojik temeli olan "tarihin sonu" kavramının reddedilmesidir. "İdealist" ya da "materyalist" bir versiyonda ortaya çıkmasına bakmaksızın, "tarihin sonu" kavramı kendisine tekabül eden "yasa"larla birlikte tamamlanmış bir süreç miti içermektedir. Bu kavram, kaçınılmaz biçimde bir "soytarılar bahçesi", derin bir hüsran ve sinisizm dönemiyle sonuçlanan bir yeryüzü cenneti vaat eder. "Tarihin sonu"na duyulan inanç, taleplerimizi aşırı, vaatlerimizi sorumsuz, hareketlerimizi taşkın, düşüncelerimizi fanatik kılar. Sonuç, bize kurtarıcı vaat edip Engizisyon üyelerine teslim eden bir politika türüdür.

"Ölümlüler politikası"nın *antropolojik* bir boyutu da vardır. Biz, *şeref* ve *başarı* hırsı ile farklı olma çabası arasındaki farklılaşmayı öğrenmek zorundayız. Şeref hırsı,

feodal-Hıristiyan döneminin tipik motivasyonu iken, onunla ilişkili erdemsizlikler gösteriş ve kibirdir. Başarı arayışı "kitle toplumu"nun tipik motivasyonu iken, onunla ilişkili erdemsizlik ve rahatsızlıklar kıskançlık ve hüsrandır. Bunların her ikisi de "sınırlı yaşamımız"ın acılarını dindirmek yerine yoğunlaştıran *monolojik* tutkulardır. Oysa farklı olma çabası, *diyalojik* olduğuna göre bunlardan farklıdır. Farklı olma çabasında ben, kendimi ötekilerden yaptıklarımla ayırt eder, ayrı bir "ben" olarak kurarım. Süreç eğer burada dursaydı, sadece "kendini beğenmiş" bir insan olarak kalırdım. Ancak, dikkat çekici olmak, sadece, hatta esas olarak prestij ve toplumsal hiyerarşi işaretleriyle değil, herşeyden önce *güven ve sorumluluk* özellikleriyle *başkaları tarafından tanınmak* anlamına da gelir. Son nitelikler yalnızca özgürlük edimlerine atfedilebilir. Arendt'in gözde kahramanı olan Jefferson tam da bu anlamda farklı bir insandı; oysa "bozulmaz" Robespierre sadece "kendini beğenmiş"ti.

"Ölümlüler politikası"nm üçüncü veçhesi bir uyarı içermektedir. Bizim gelecekteki soyumuz şimdi yaptıklarımızda yaşamaktadır. Biz "şimdinin geleceği"ni aşamayacağımızdan böyle bir aşkınlığa *kalkışmamalıyız*. Fedakârlıklar, "itikat"a kontrpuan olarak "inanç"lı ölümlüler tarafından yapılır ve bunlar, fedakârlık eylemiyle sınırlılığımızın ötesine geçmiş olsalar bile rasyoneldirler. Ancak bu fedakârlıklar rasyonel oldukları için de yalnızca geçmiş ve şimdiki ölümlülerin özgürlüğü uğruna yapılabilir (ilki bize gelenek aracılığıyla, ikincisi ise doğrudan verilmiştir). Şimdiki kuşakları, farazi bir özgürlük, hatta varolmayan gelecek ölümlülerin "iyi olmaları" uğruna feda etmek, şimdinin araçsallaştırılması, apaçık bir kölelik eylemidir. Ölümlülüğümüzü koşullu olarak aşan, "sınırlı girişim"ize

ölümsüzlük bahşeden tek bir politik eylem vardır; o da *kalıcı ve özgür* kurumların yaratılmasıdır.

Bununla birlikte, özgürlük politikası olarak "ölümlüler politikası"nın son bir özelliği, Arendt'in kavrayışında hem eksiktir, hem de onun tarafından insan vakarına yakışmadığı gerekcesiyle açık bir biçimde reddedilmiştir. Bu özellik, bizce sınırlı bir anlamda Arendt'in kendi projesinde de vazgeçilmez bir yeri olan "ilerleme" kavramıdır. İlerleme, kümülatif bir süreklilik olarak da, "kayıpsız kazanç" olarak da anlaşılabilir. Eğer ilk anlamıyla alırsak, gerçekten Hegelci "süreç" ve "tarihin sonu" kavramlarının çözümsüz çıkmazlarına geri dönmüş oluruz. İkinci anlamıyla alırsak, ilerleme, her şeyden önce Arendt'in kendisinin Amerikan geleneğinde keşfettiği şeye denk düşer. Yeni bir özgürlük alanının açılmasıyla birlikte, parya özgürlük düzeyi olan yurttaşlık düzeyine yükselecek, ayrıcalıklı da buraya indirilecektir. Bu düzeye yükselmiş ya da düşmüş olmasına bakılmaksızın, özgürlük, tanımı gereği, bir kazanç olabilir, ama kesinlikle kayıp olamaz. Böyle bir anlayışla ilerleme hem olanaklı hem de vazgeçilmezdir.

Sekizinci Bölüm

TOPLUMSAL SORUN METAFİZİĞİNE KARŞI

I

"Toplumsal sorun" ve dolayısıyla bir hareket ve Tarih'in farazi amacı olarak "sosyalizm", Fransız Devrimi'nin en radikal evresi olan Jakoben diktatörlüğü döneminde yaratıldı.(1) Kuşku yok ki bu konuma bazı açılardan doğrudan itiraz edileceği öngörülebilir. Yoksulluk Fransız Devrimi'nden önce yok muydu? Gerçekten, yoksulların zenginlere başkaldırması yazılı tarihin neredeyse en özeli özelliği değil miydi? *Demos*'un egemenliği olarak demokrasi, aslında, rönesans cumhuriyetlerinde olduğu kadar antik Atina'da ve yer yer Roma'da da hedef aldığı asıl grup olarak varlıklıları amaçlamıyor muydu? Bütün büyük protesto ve ayaklanmalardaki dinsel ve politik ideolojilerin dış görünüşlerinin arkasında ekonomik motivasyon yatmaz mı? Bunun gibi haklı sorular kaçınılmaz biçimde toplumsal sorunun, modernitenin başlangıcı olan Fransız Devrimi'nden çıktığı tezini çürütmek niyetiyle ortaya atılacaktır.

Gelgelelim, modernitede hem sağın hem de solun politik dilinde yaygın kullanış biçimiyle "toplumsal sorun", basitçe, kaba ve dolayısıyla şu ana kadar daimi olmuş olan yoksulluk olgusuyla özdeşleştirilemez. Bu terim, zenginlerin elinden zenginliklerini almaya yönelik politik çabalarla veya "poli-

(1) Bu tezin tarihsel bakımdan açıklığa kavuşturulması için bkz. F. Fehér, *The Frozen Revolution (an essay on Jacobinism)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

tik eylemlerin ekonomik motivasyonu"yla özdeş değildir. Tersine, "toplumsal sorun"un politik gündeme yerleştirilmesi için tamamen özgül modernite koşullarının yerine getirilmiş olması gerekmektedir.(2)

Yoksulluk, açlık, terapisiz ya da tedavisiz fiziksel acılar, yoksullukla kıvranan yaşlılar ya da çocuklar, geçimlerini sağlayacak yakınları olmayan kimsesiz ya da muhtaç kişiler ve yaşamın diğer ezeli sefaletleri, yalnızca aşağıdaki koşullar gerçekleştiği zaman ortak "toplumsal sorun" terimi altında toplanabilirler: Bu kavramsal değişikliğin ortaya çıkması için yoksulluk ile zenginliğin "doğal olarak" farklı zümrelere tahsis edildiği zümreler toplumunun yıkılmış olması gerekiyordu. Ayrıca devlet ile toplum da en azından göreceli olarak birbirinden ayrılmış olmalıydı. Anti-mutlakiyetçi devrimlerin bu yüce kurtarıcılık görevi bir kere başarıya ulaşınca, modern toplumun dinamiği durmadan bu iki uç arasındaki gergin dalgalanmayla karakterize edilmişti. Bu uçlardan birisi, kendi haline bırakıldığında otomatikman bolluk üreteceği varsayılan ser-

(2) Bu konumun, Hannah Arendt'in *The Human Condition*'daki ünlü teziyle ortaklığı pek yoktur. Arendt'e göre "toplumsal sorun", ya da "toplumsal alan" ancak ekonomik nitelikli kaygıların hanenin çerçevesini aşmaya başladığı bir çağda ortaya çıkmıştır. Arendt, bu kaygıların, mutlaka ev alanına geri döneceğine, başka türlü bir özgürlük durumu (*constitutio libertatis*) kurulamayacağına inanıyordu. Arendt'in bazı kavrayışlı ifadelerine rağmen biz kendimizi onun konumuyla özdeşleştirmiyoruz, çünkü bizim gözümüzde "toplumsal sorun"u modernitenin sürekli gündeminden çıkarmak hem olanaksız hem de geçmişe dönük bir çabayı temsil eder. Biz, Marx'ın, Arendt'in onu nitelendirdiği gibi, her zaman için bir özgürlük filozofu olmak yerine bir "toplumsal sorun" filozofu olarak kaldığına da inanmıyoruz.

best piyasaydı. Diğer uç ise, bireyi bu ekonomik otomatizmin karanlık yönlerinden korumaya yarayan devlet müdahalesidir. "Yaşam hakkı"nı yalnızca genelgeçer bir maksim değil, aynı zamanda işlerlikli bir politik ilke haline getiren bir tür ideolojik hümanizmin de temel bir tinsel güç haline gelmesi gerekiyordu. Ünlü liberal "yaşam hakkı" talebine pragmatik bir dönüş yapan ilk devlet adamının Robespierre olması rastlantı değildi. Ayrıca toplumsal bakımdan kabul gören asgari bir yaşam standardı düzeyi tanınmış olmalı ve bununla birlikte, eğer ulusal devletin yurttaşlarının önemli bir kısmı bu düzeyin altına düşüyorsa, bu durumun bir anormallik sayılması gerektiğinde birleşebilen bir kamu görüşü ortaya çıkmalıydı. Bu toplumsal anormalliğin farkında olunması, kamusal kapsamlı ve sürekli genişleyen bir "toplumsal sorunlar" listesinin varlığını gerektirir. Bu toplumsal sorunlar, mutlaka pratikte olmamakla birlikte ilke olarak, bunların çözümünü amaçlayan kolektif dikkat ve çabaları gerekli kılar, hatta fiilen talep eder. Sefaletin her çeşidi, bilhassa yoksulluk, insani varoluşun ebedi yol arkadaşları olarak değil, tedavisi mümkün hastalıklar olarak görülmeliydi. İnsani sefaletlerin toplumsal koşulların getirdiği, dolayısıyla ortadan kaldırılabilir şeyler olarak algılanışı "toplumsal sorun"un kendisinin temel unsurlarından birisidir. Bu karmaşık tabloya, söz konusu sendromun üstesinden gelmeye çalışırken kullanılan uç yollar da dahildir. Bu uç yollardan birisi, liberal muhafazakârlığın, toplumsal sorunun bütününün veya bazı parçalarının insani varoluşun ontolojik bir unsurunu oluşturduğunu ve bu nedenle insanın ulaşamayacağı bir alana girdiğini ilan ederek devrim öncesi konuma geri dönmeye yönelik çabalarıdır. Başka bir uç yol ise, modernitenin temel kurumlarını (ilk planda, piyasayı) yıkacak ve böylece kabul edilemez biçimde modernitenin karmaşıklığını azaltacak olan bir tür sol radikalizmdir.

"Toplumsal sorun"un ilk ayırdedici özelliği, onun tam anlamıyla heterojen bir nitelik taşımasıdır. Gerçekten, göze çarpan değişik sorunlar arasında pratik açıdan ortak olan tek öğe, değişik toplumsal aktörlerin devlete başvurmaları, kendi özgül toplumsal sorunlarının çözümlenmesini bu yolla talep etmeleri ya da dilemeleridir. Böylesi başvurular radikal bir tavır değişikliğini kapsamaktadır. Modern insanların problemlerinin çözüm yeri artık yerel topluluk ve Kilise olmadığından, hayırseverlik kurumunun yerini, amacı ve görevi yeniden bölüşümü sağlamak olan toplumsal yasalar almıştır. Demek ki toplumsal sorunlar doğaları gereği ahlaki niteliklerini kaybetmiş, toplumsal adaletle ilgili sorunlar haline gelmişlerdir. "Toplumsal" olduğu ilan edilen sorunların bu şekildeki indirgenemez çoğulluğu ile durdurulamayan artışı modernitenin sırtına yeni muazzam yükler eklemiştir. Sorunların çoğulluğu ve önlenemez artışı, ihtiyaç-biçimlenmesinin görünüşteki aynı ölçüde karşı konulmaz dinamiği kadar, moderniteyi "tatminsiz toplum" haline getirmeye güçlü katkılarda bulunmuştur.

Fransız Devrimi'nin "toplumsal sorun"un doğum yeri olduğu tezi, her ikisi de modern politikada programatik bir bağlam içinde görünmüş olan iki önermeyi daha içermektedir. İlk içerme, bizatihi toplumsal sorunun yalnızca bizatihi devrim tarafından çözülebileceği yönündeki aşırı radikal hipotezdir. Bu hipotez, çok soyut olmasından ötürü aynı derecede kabul edilemez olan iki genellemeye dayanmaktadır. İlk genellemeye göre, doğası gereği heterojen nitelik taşıyan çok sayıda toplumsal sorun, şu ya da bu yolla, tek ve ayrılmaz olan, bu yüzden ancak tek ve etkili bir politik ilacın uygulanabileceği homojen bir "toplumsal sorun" formülüne indirgenebilir. İkinci genelleme bu ilacın "bizatihi devrim" olması ge-

rektiğini savunur; böylece devrimlerin heterojenliği de benzer biçimde homojen bir formüle indirgenmiş olmaktadır. İkinci içerme, özgürlük ile "genel mutluluk" arasındaki ünlü karşıtlığı yansıtır ve ilkinin geçici olarak da olsa gözden çıkarılmasıyla ikincisinin geliştirilebileceği varsayamına dayanır. Bu ikinci içerme, çok tehlikeli olduğu halde, "toplumsal sorun metafiziği" diye adlandırdığımız olgunun bazen açık, bazen gizli biçimdeki sürekli öncülünü oluşturur.

II

Hannah Arendt'in ortaya attığı gibi, Marx'ın toplumsal sorun metafiziğinin doğuşunda kişisel bir sorumluluğu var mıydı? Aslında, "kurucular"ın yazılarına önyargısız bir gözle baktığımızda, şaşırtıcı biçimde "toplumsal sorun"la çok ender ilgilendiklerini saptarız. Gerçi Engels gençliğinde, işçi sınıfının sefaleti üzerine en etkili popüler kitaplardan birini yazmıştı (muhafazakâr romantik anti-kapitalist yazarların çok tuttuğu ve modernleşmeye karşı kampanyalarında yararlandıkları bir kitaptı bu). Aynı şekilde, Marx'm *Kapital*'in birinci cildinde, çocuk işgücü sömürüsünün boyutlarını samimi bir yaklaşımla derinliğine anlamaya çalışan İngiliz fabrika komiserlerinin raporlarından uzun alıntılar yaptığı da doğrudur. Ancak *külliyatlarının* büyük bölümüne göz atıldığında, Marx ve Engels'in, çektikleri sıkıntıları çarpıcı felsefi kavrayışlarını oluşturmakta yararlandıkları sınıfın kaderinden ne ölçüde etkilenmeden kaldıklarını görmek hakikaten çok şaşırtıcıdır. Ve Marx sonrası Marksizmin biricik felsefi dehası olan Georg Lukacs'ın gözünde toplumsal sorun diye bir şey yoktu.

Bu değerlendirmeler hesaba katıldığında, Marx'ın ömrü boyunca yabancılaşmaya duyduğu ilgiyi toplumsal sorunlarla ilgilendiği biçiminde yorumlamak tamamen yanlış olacaktır.(3) Emeğin yabancılaşması Marx'ın gözünde bir "toplumsal sorun" olmadığı gibi, Marx'ın ilacı olan piyasanın, toplumsal sınıfların ve devletin eşzamanlı biçimde ortadan kaldırılması da toplumsal hastalıkları tedavi edemezdi. Hastalık ile ilaç, ikisi birarada, radikal bir antropolojik projenin esasını oluşturuyorlardı. Bu kavrayışın telosu, homojen ve rasyonel, ama herşeyden önce özgür ve yaratıcı bir insanlığın felsefi açıdan ortaya koyulmasıydı. Doğrusu Marx, kendi kuramı çerçevesinde toplumsal sorunla ilgilenemezdi. Toplumsal sorunlar kendi formasyonları içinde, proletaryayı biricik tarihsel görevini, yani devrimci bir sınıf bilinci yaratma görevini yerine getirmesini, "kendisi için sınıf" haline gelmesini engelleyen küçük bir sorun olarak görünüyordu ona. Marx, sömürünün yüksek ya da düşük ücret sorunu olmadığını, esasen toplumun toplumsal üretim üzerinde yeterli bir egemenlik kuramaması sorunu olduğunu vurgulamaktan hiçbir zaman bıkmamıştı. Kuşku yok ki, sınıfın gözüne düşük ücretler ve sefalet biçiminde görünen sömürü, devrimci açısından tam da sıkıntı çekmenin "kendinde sınıfı"ın "kendisi için sınıf" haline gelmesinde güçlü bir dürtü olması nedeniyle temel önem taşımaktadır. Gene de bu sorunlar ne şimdiki toplumda çözülebilecek, ne de devrimcilerin bütün dikkatletlerini yöneltmeleri gereken sorunlardır. Gelecek açısından da Marx'ın kendi kuramının çerçevesi toplumsal sorunda odaklanmasına meydan vermiyordu. Bunun nedeni şudur: Marx'ın kendi kuramı, devletin sönmesiyle birlikte, geleneksel

(3) "Marx'ın yabancılaşmaya yaşam boyu süren ilgisi"nden söz ederken, bilerek onun bütün yapıtlarının belli bir yorumunu, sözümona "hümanist" ya da anti-Althusserci yorumunu benimsiyoruz. Gene de bu düşünce zincirinde "Marxoloji" marjinal bir sorundur.

anlamıyla *societas*'m sönmesini de hedeflemektedir. Bundan başka, Marx'ın gerek "tarih öncesinin sonu", yani kıtlığın ortadan kalkışı ile (temelde ölçülü ve değişmez) ihtiyaçların mutlak anlamda tatmin edilebilirliği doğrultusundaki öngörüsünün teknik önkoşulu, gerekse kurtulmuş üreticiye ya üretim dışında ya da en kötü ihtimalle sınırları kesin çizgilerle çizilmiş bir "zorunluluk alanı" içinde yeni bir toplumsal yer belirleme doğrultusundaki felsefi önkoşulu, geleneksel içeriğiyle "toplumsal sorun"u fiilen geçersizleştiriyordu. Marx toplumsal sorunu savunanlara hiçbir mesaj vermeyen bir gelecek kuramı bırakmıştı: Bu gelecek projesinde toplumsal sorunlara yer yoktu.

Marx'ın bilinçli biçimde gözardı ettiği toplumsal sorunla hakikaten ilgili olan sosyalistler, ya İngiliz kolunun üyeleri (öncelikle Owen) ya da ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinin sosyal demokratlarıydı. Sosyal demokratların toplumsal soruna yaklaşımlarındaki konumları, kuramsal ayrıntılara dalma ve metafizik ilgilerden tamamen uzak kalma gibi şeyleri başaramamalarına rağmen, oldukça samimi ve tutarlıydı. Gelecekte nasıl bir yeni "işçi devleti" kurulursa kurulsun (sosyal demokratlar buna hâlâ inanıyorlardı), yoksullukla, düşük hayat süresiyle ve kendi tabanlarının cehaletiyle boğuşma görevlerinin kendilerine düşeceğinin farkındadırlar. Bu görevin en azından önemli ölçüde varolan toplum çerçevesinde başarılabileceği kanısını taşıyorlardı. Dahası, Aydınlanma'nın ürünü ve diyalektik inceliklere tamamen kapalı bir eğilim olarak sosyal demokratlar, daha iyi geçim koşullarının sağlanmasıyla daha yüksek eğitim düzeyinin gerçekleşmesinde proletaryanın sınıf bilincini olumsuz yönde etkileyecek hiçbir özsel neden görmüyorlardı. Tersine kendi deneyimleri onlara bunun tam zıttı bir görüş savunmayı öğretmişti. Kendilerine taktıkları adın ikinci kısmı, yani demokratlık da bir kamuflaj değildi. Toplumsal sorunda aşamalı ve ilerlemeli değişimleri yalnızca demokrasinin

sağlayabileceği, sosyal demokratların ortak bir anlayışıydı. Bu yüzden toplumsal sorunlarda iyileştirmeler sağlanması talebiyle devlete başvuran dilekçeciler kalabalığının içinde onlar da yer almışlardı.

Komünist devrimcilerin sahte bir toplumsal sorun metafiziği uydurmaları ve bunu yol açtığı feci sonuçlarına kadar izlemeleri, geç gelen olmanın avantajını kullanmalarından kaynaklanıyordu. Bu yeni devrimci tipinin Marx'a her yönüyle (*in extenso*) bağlı kalıp kalmadığı tartışması epeyce kısır bir tartışma olacaktır. Bir yandan, daha önceden dikkat çekildiği gibi, Marx'ın felsefi kapitalizm eleştirisinin toplumsal sorunu hedeflemediğini, daha ziyade radikal bir antropolojiyi ve *societas*'ı bir "üreticiler birliği"ne dönüştürmeyi amaçladığını söylemek yeterli olacakken; öbür yandan, Marx'ın özgün kuramının belirli özelliklerinin, yani onun "güvenceli toplum"a ilişkin "bilimsel" öngörüsünün, oldukça belirsiz kalan sömürü kuramının -bazen sömürücünün kamulaştırılmasının yoksulluğu bir çırpıda (*in uno actu*) yok edeceğini savunur gibiyken, başka yerlerde aynı kurama dayanarak bu ihtimali açıkça reddeder- bir toplumsal sorun metafiziği uydurma çabalarını desteklediğinden çok az kuşku duyulabilir.

"Sahtekârlık" terimi tarih yorumuna bir komplo kuramı sokuşturmak anlamına gelmez. Bizim amacımız, "toplumsal sorun" açısından güncel sorunlar yarattığı kadar, başlangıçta, ama yalnızca başlangıçta içtenlikle benimsenen taahhütleri de içeren özgül bir iktidar politikasının tehlikeli yapısını açığa çıkarmaktan ibarettir. Üstelik bu politika, toplumsal sorunlara, Marx'm işaret ettiğinden karşılaştırma götürmez derecede daha canlı bir ilginin dışavurumuydu. Bu canlı ilginin basit bir nedeni vardı: Komünist iktidar politikacıları, Marx'tan farklı olarak, kitleleri seferber etmek durumundaydılar. Komünist konumun "toplumsal sorun"da dikkat çektiği başka bir nokta da, özgürlüklerin formel karakterine

ilişkin olarak yönelttikleri eleştirilerdir (gene de komünistlerin "tözsel özgürlük" şeklindeki karşı önerileri demagojiden başka bir şey değildir). Çünkü önyargı taşımayan hiç kimse, komünist seçmen kütlesini oluşturan düşük ücretli ve çok fazla çalıştırılan sanayi işçilerinin politik özgürlük pratiklerine katılmak için ne zamana, ne enerjiye, ne de eğitime sahip olduklarını reddedemez. Dolayısıyla bu işçilerin gözünde özgürlük, gerçekleştirilebilir olmaktan ziyade soyut bir olasılık olarak kalır. Sosyal demokratların genelde, demokrasilerin kapitalist örgütlenme içinde taşıdığı bu yapısal zayıflığı gözden kaçırmaları ya da gizlenmeleri de komünist konuma ivme kazandırmıştır. Komünizm, sosyal demokrasinin politik radikalizminin yetersiz kalması üzerine gelişmiştir.

Ancak, bu doğru ve yerinde öncülden çıkarılan sonuçlar, komünist ideoloji tarafından zamanla sahte bir toplumsal sorun metafiziği sözlüğü oluşturmakta kullanılmıştır. (Onların Stalin dönemindeki Sovyetler Birliği'nin korkunç gerçekliğine sistemli bir gerekçe bulmaları ile daha sonra toplumsal soruna ilişkin komünist vaatlerin içtenliğinin tartışmalı hale gelişi gibi yeni olgulardan söz etmeye bile gerek duymuyoruz). Komünistlerin ilk sonucu, demokrasinin, tözsel eşitsizlikler ile sömürünün önüne çekilen yanıltıcı bir perde, "yalan" ve "burjuva" bir şey olarak değerlendirilip kesin biçimde reddedilmesidir. Bu anlamıyla Marx'm demokrasi eleştirisinin gerçek mirasçıları olmayı sürdürmüşlerdir. İkinci sonuçları ise, sözde toplumsal sorunu bir bütün olarak çözecek bir toplum vaadiydi. Bu sonuç hemen sahte olarak nitelendirilebilir, çünkü iktidardaki komünistler sürekli olarak ve yalnızca, yeni, etkinleştirilmiş bir denetim modeliyle ve zora dayalı, hızlı sanayileşme projeleriyle ilgiliydiler. Ne var ki, denetime ve herşeyden önce zorla sanayileşme politikasına dayalı bir toplum, normal olarak halka korkunç ve genellikle gereksiz ek sıkıntılar dayatır. Bu doktrinin sonraki iki adımı, ilk baştaki sahte vaadi, sistematik ve açıkça

düzmece bir metafiziğe dönüştürmüştür. Marksizm-Leninizm Marx'ı izleyerek birbiriyle bağlantılı ve ardarda gelen bir dizi "toplumsal formasyonlar"ı kabul etmiş, ancak buna, kapitalizm ile Marx'ın tasarısındaki kurtarılmış toplum (komünizm) arasına yeni bir bağ sokuşturmayı eklemişti. Yeni "toplumsal formasyon"u oluşturan sosyalizm, görünüşte tarihsel bir görev, toplumsal sorunu ebediyen çözecek olan *par excellence* toplum olma görevini üstlenmişti. Açık bir "karşıtoplum" olma misyonunu yüklenme, yani hep çözümsüz kalmış sorunları çözmeye yönelik gizli bir potansiyel taşıma özelliğiyle şu ana kadar varolan bütün toplumlardan ayrılan bir toplum tasarlamak kesinlikle metafizik alanına giren bir girişimdir. Son ve tamamlayıcı adım ise kuramsal alanda "yeni insan"ın, *Homo Sovieticus*'un(4) icat edilmesiydi. Bu *Homo Sovieticus*'un ayırdedici özelliği, toplumsal deneyimin ağır yüklerini hem soğukkanlı ve pasif bir itaatle, hem de içsel tatmin ve iyimserlikle taşıyabilecek olmasıdır. İyimserliğin; yeni insanın toplumsal sorunlarının çözülmüş olduğu, tek meselesinin "daha mükemmelleşme" ihtiyacı olduğu yönündeki sarsılmaz inançtan kaynaklandığı varsayılmaktaydı.

Son on yıllarda yaşanan olayların kanıtladığı gibi, yeni toplumsal sorun metafiziği Sovyet toplumunun gerçek insanlarını evcilleştirmede çok az pragmatik başarı kaydetmiştir. Bu toplumun kamusal alanları şikayetlerini yüksek sesle ifade eden, büyüden arınmış ve toplumsal bakımdan tatminsiz insanlarla doludur; şimdilerde buna bazı liderlerin eleştirileri ve özeleştirileri de eklenmektedir. Gene de bu metafizik, "tatminsiz toplum"un antropolojik temellerini zekice

(4) *Homo Sovieticus*'tan söz ederken M. Heller ve A. Nekrich, *L'Utopie au Pouvoir*, Calmann-Levy, Paris, 1985'e gönderme yapıyoruz. Biz bu yazarların eleştirel morfolojilerine katılıyor, ancak kuramsal öncülleriyle sonuçlarını benimsemiyoruz.

kavraması sayesinde başdöndürücü bir ideolojik zafer kazanmıştır. Soyut olarak (*in abstracto*) bütünsel bir "toplumsal sorun"un bir dizi özel tedbirle tamamen ve sonsuza dek çözüleceği yönündeki bu postüla ve inancın yanıltıcı radikalizmi, başlangıçta komünistlerin icadıydı. Gelgelelim bu inanç, komünist proje ve tasarıların uygulanabilirliğini öngören genel inançtan daha dayanaklı çıkmıştır. Bu inancın göreli sürekliliği bir faktörden, "tatminsiz toplum"un kalıcı ve kitlesel hayal kırıklığına yönelik olumsuz kanıya bir hayli hizmet etmesinden kaynaklanıyordu.

III

Toplumsal sorunları gözardı eden muhafazakâr liberal seçenek ile komünist toplumsal sorun metafiziğine aynı ölçüde karşı çıkan, toplumsal soruna radikal demokratik bir yanıt bulmaya çalışan bütün çabalar, modernitedeki sendromun karakteristik özelliklerinin hepsinin tanınmasından yola çıkmak durumundadırlar. Bu özellikler şöyle sıralanabilir: Onun indirgenemez çoğulluğu, kapsam ve boyutlarının sürekli ve sınırlanamayan büyüyüşü, kendini hissettiren sorunları durmadan politik gündeme sokma ihtiyacı, bir bütün olarak toplumsal sorunun şimdiki durumda muhtemelen çözülemeyeceği kanısı, özgül toplumsal sorunların ağırlığının saptanıp değerlendirilmesinde genel kapsamlı ve özgürce ifade edilmiş bir toplumsal adalet kavramının tanınması ve nihayet bu süreç içinde özgürlüğün öncelikli bir yer tutmasıdır.

Mevcut toplumsal sorunlar listesine rastgele, hızlı bir göz atmak, homojen olduğu varsayılan "toplumsal sorun"un indirgenemez çoğulluğunu hemen kanıtlayacaktır. Zenginlik ile yoksulluk arasındaki geleneksel karşıtlık her toplumsal sorunlar listesinin başında yer almıştır. Burada "yoksulluk",

kısmen "kültürel bakımdan tanımlanmış" ya da göreli yoksulluk olarak, kısmen de fiziksel yeniden üretim için gerekli biyolojik sınırın altında yaşam sürenlerin mutlak yoksulluğu olarak anlaşılmaktadır. Bu karşıtlığın nedeni, bu günlerde yaygın olarak gelir ve mülkiyet statüsündeki farklılıklar çerçevesinde yorumlanmış ve en azından bunun gibi listeleri düzenleyenler tarafından, toplumsal bakımdan adaletsiz olarak değerlendirilmiştir. Kurumlara, yani "özgürlük pratiği"ne eşitsiz katılım bu listede daha alt sırada yer alır (bunun, kurumsallaşmış ırksal ve toplumsal ayrımların bulunmadığı toplumlarda, normal olarak, esasen eğitim alanında kök saldığı düşünülmektedir). Irksal ve etnik-dinsel ayrımcılık savaş sonrası dünyadaki en dramatik toplumsal sorunlar arasında yer alır. Cinsiyet ve yaş ayrımcılığı, yani hanede, yasa önünde ve politik, kültürel ve mesleki işlerin fiili yönetiminde kadın ve çocukların eşitsiz ve adaletsiz durumları, son on yıllardaki başlıca toplumsal yakınma noktalarından biri olarak da ortaya çıkmıştır. Sömürge sisteminin çöküşüyle ve yeni silahların ürkütücü boyutlarda yıkıcı nitelik kazanmasıyla birlikte, dünyanın değişik bölgeleri arasındaki varolan, yıkıcı savaşlarla global dengeyi tehdit eden dramatik eşitsizlikler de toplumsal sorunlar gündemine girmiştir. Geleneksel olarak insani varoluşun "en doğal" faktörlerinden birisi olan nüfus artışı artık bir toplumsal sorun katına yükselmiş ve önemli bir toplumsal yasa konusu haline gelmiştir. Buna bağlı olarak, insani varoluşun başka bir doğal faktörü olan sağlık sorunu da aynı derecede önem kazanmıştır.

Bu sorunların en yüzeysel, ama önyargısız biçimde incelenmesiyle şöyle bir kaçınılmaz sonuca ulaşılır: Bu sorunlar bir bütün olarak politika tarafından ele alınmaya gerek göstermekle birlikte, ilk planda oldukça heterojendirler ve bu

nedenle bunlardan birinin çözümü için önerilen yöntemler herhalde başka bir sorunun çözümünde yetersiz kalırlar. Dahası, bu sorunların tamamen (*in toto*) ve sonsuza dek her nasılsa çözülebileceği inancı sahte bir vaatten başka bir şey olamaz ve gerçekçi bir program değildir. On yıllar boyunca "toplumsal sorun"la bir bütün olarak ilgilenmek için önemli ve etkili bir toplumsal deneyin (refah devleti) doğuşuna tanık olduk. Bu devlet, şimdiye kadar "sahte metafizik" diye adlandırdığımız şeyden şu iki pozitif özellikle ayırdedilmektedir: Birincisi, refah devleti özgürlüğe, liberal demokrasi usullerine dayanırken; ikincisi, bu refah devletinin baskın ideolojisine damgasını vuran, bir yeryüzü cenneti vaadine hiçbir eğilim duymayan kuşkucu bir liberalizm ya da sosyal demokrasi türüdür. Bununla birlikte, refah devletinin salt toplumsal soruna ağırlık vermesinden kaynaklanan yapısal zayıflıkları iyi bilinir ve yaygın biçimde tartışılmıştır. Bu yapısal zayıflıklar devletin toplum üzerindeki egemen paternalist otoritesinde bulunabilir ve bu otorite, yardımsever olmakla birlikte, yurttaş etkinliğini ve kültürel dinamizmi felce uğratır.

Refah devletinin varlığı, "toplumsal sorun"un başlıca politik faaliyet odağı durumuna geldiği bir toplumda kendine özgü (*sui generis*) politakanın hâlâ varolup olmadığı, varsa ne kadar varolduğu sorununu gündeme getirir.(5) Gene de, politik alanın göreli özerkliği hâlâ sonraki alanlarda algılanıp

(5) Arendt'in ünlü toplumsalın politik alandan çıkarılması zorunluluğu tezi üzerine bir tartışmada ona naifçe şu soruyu soran, Hannah Arendt'in yakın arkadaşlarından Mary McCarthy idi: "Politikamızda hiçbir toplumsal sorun kalmayınca neyi tartışacağız?" Hiç şaşırtıcı değildir ki, Arendt bu soruyu nasıl yanıtlayacağını bilememişti.

kavranabilir. Politik bakımdan birleşik bir insanlık ne mümkün, ne de bilhassa istenir bir perspektif olduğundan, gerek ulus devlet savunusu gerekse ulus devletin dünyadaki rolünün saptanması salt politik bir görev olmayı sürdürecektir. Hem özgül toplumsal sorunları çözme sürecindeki özgürlükleri formüle etmek hem de bu çözümlerin başat özgürlük ilkesiyle uyumunu sağlamak aynı derecede içkin bir politik kaygıyı temsil eder. Yeni kültürel modellerin tasarlanıp geliştirilmesi salt toplumsal ve politika-dışı bir etkinliğe de indirgenemez. Nihayet, toplumun ekonomik büyüme ve ekonomik dinamikler, başka bir deyişle planlama unsurları üzerindeki rasyonel yönlendiriciliği, Sovyet merkezi devlet planlaması sisteminin çarpıcı fiyaskosuna rağmen, artan sayıda yurttaşın canlı bir politik ilgisini yansıtır hale gelmiştir.

Ayrı toplumsal sorunların bu indirgenemez heterojenliği yüzyılımızın tipik alternatifini, yani "devrimin reformu"nu ortaya koymaktadır (bu alternatif, toplumsal sorun konusunda diğer konularda olduğundan daha yanıltıcı hale gelmektedir oysa). Bu sorunda yanlış bir ikiliğe tanıklık etmekteyiz: Şiddetten ve devrimlerin değişmez biçimde hayal kırıklığı yaratıcı bir sonla bitmesinden korkuya kapılan kişiler, dogmatik biçimde, istisnasız her toplumsal sorunun barışçı değişim yoluyla çözülebileceğinde ısrar etmektedirler. Gizli olmasına rağmen gerçek telosu sözümona üstün rasyonelliğe sahip yeni denetim toplumu olan kişiler ise aynı derecede dogmatik bir yaklaşımla çözümlenmemiş toplumsal sorunlara yanıt olarak şiddeti ve ani değişimi öne çıkarırlar. Biz her ikileme uyacak ve her kavşakta yol gösterecek genel, herşeyi kapsayan bir formül bulamayız. Bir yandan, oldukça politikleşmiş belirli toplumsal sorunlar, eğer inatçı bir politik muha-

lefet yüzünden bütün uzlaşma yolları kapanmışsa, ancak şiddetle çözülebilir. Böylesi durumlarda tek reform yolu devrimdir.(6) Öbür yandan, Çin ve Sovyet liderlerinin bugün, yaşamsal "toplumsal sorun" alanlarında uygulanan tedbirlerin tamamen yetersiz kaldığını itiraf etmeleri şu basit hakikate ışık tutmaktadır: Tatminsiz ihtiyaçlar, istekler ve arzular adına yürütülen bazı şiddetli devrimler tek bir sorunda tatmini sağlamayı pek başaramamışlardır. Kısacası, modernitede toplumsal sorunların indirgenemez heterojenliği tek bir sihirli formül ya da her derde deva bir ilaçla ortadan kaldırılamaz.

Toplumsal sorunların sayısı, hacmi ve boyutlarının sürekli artması modernitenin kaçınılmaz bir özelliğidir. Çevreciliğin kamusal düzeyde tanınan bir toplumsal sorun katına yükselmesinden sonra, yeni toplumsal sorunların hangi alandan boy göstereceği tahmin bile edilemez. Çünkü bu sorunların önemli bir kısmı, bizzat "modernitenin ilerlemesi"nden, daha önce yaratacağı ikilemler konusunda en ufak bir fikre sahip olmadan benimsediğimiz yeniliklerden, toplumsal ve teknolojik değişiklerden kaynaklanmaktadır.

Toplumsal sorunların çoğalması Janus gibi iki yüzlüdür ve bunun bir yüzü gülümseyen, hayırsever bir yüzdür. Örneğin feminizm, bize, bazı sorunların özel alanda yeterince tartışılamayacağı, kurtuluşçu olmaları için mutlaka toplumsal alana taşınmaları gerektiği şeklindeki önemli dersi öğretmiştir. Ancak bu gelişmenin öbür yüzü kasvetlidir. Çünkü

(6) "Devrim yoluyla reform" Güney Afrika'daki tek gelecek olarak görünmektedir. Beyaz azınlığın her türlü uzlaşmaya aptalca karşı çıkması yüzünden toplumsal bir sorun olarak ırk ayrımcılığı görünüşte ancak politik devrim yoluyla sona erdirilebilir. Ve bu da ne solcu, ne radikal bir seçenektir. Avustralya'nın eski muhafazakâr başbakanlarından Malcolm Fraser, ünlü liberal "evrim hakkı" postülası temelinde tam da bu konumu benimsemektedir.

listenin durmadan genişlemesi devletin sırtına giderek artan ve genellikle taşınamaz yükler bindirir. Aynı zamanda devletin paternalist denetim gücünü kaçınılmaz olarak arttırır. Ve genelde yeni toplumsal sorunları gündeme getiren aynı insanlar, hem giderek artan (çoğunlukla mali) yüklerden hem de devletin gündelik yaşamlarının her noktasına sızmasından şikayet etmeye başlarlar. Neo-muhafazakârlığın sık sık canlanması kısmen sınıf ya da grup egoizminden kaynaklanırken, kısmen de yeni sorunların "toplumsal" olarak tanınmasının yarattığı sıkıntıların sonucudur.

Toplumsal sorunların sürekli artışı karşısındaki ılımlı kuşkuculuğumuz tamamen negatif bir tavrı içermez. Bu artışın iki net pozitif boyutu vardır. Bunlardan birisi onun "gösterge işlevi"dir. Liste genişledikçe özgül bir toplum az ya da çok işler görünür. Çünkü kaybedilen bir "total" savaştan, ülke çapındaki açlıktan ya da doğal bir felaketten sonra temel sorun hayatta kalmaktır ve bir toplumun salt hayatta kalması toplumsal bir sorun değildir. Dahası, bu artış, ekonomik büyümenin piyasa değerlendirmesinin ötesine geçen toplumsal değerlendirmelerde başlıca yol göstericilerden biri işlevi görebilir.

IV

Yukarıdaki değerlendirmeden çıkarılacak ilk sonuç, toplumsal sorunların içkin heterojenliğini homojen "toplumsal sorun" formülüne indirgemenin, modernitenin karmaşıklığının kabul edilemez biçimde indirgenmesinin en bariz örneklerinden birisini oluşturduğudur. Böylesi bir işleyişin tehlikelerine hem Luhmann hem de Habermas tekrar tekrar işaret etmişlerdir. Soyut homojenleştirme her bakımdan yanıltıcıdır. Soyut homojenleştirme, çok çeşitli toplumsal hastalıkların (bunların pek çoğu terapiye yanıt vermezken,

bazıları tam da bu terapi yüzünden hastalık belirtileri göstereceklerdir) tedavisinde tek bir genel ilaç önerir ve bunun yanında sahte bir metafiziğin kuramsal gerekçesi işlevini görür.

İkinci sonuç olarak, bütün toplumsal sorunların çözümünü özgül bir kuramsal değişimler dizisi koşuluna bağlamak ya bir yanılsama ya da bilinçli bir yanıltmadır. Bunun klasik örneği ulusallaştırmadır. Belirli bir ölçüde ya da tipte ulusallaştırma, piyasa ekonomisini tamamen ortadan kaldırılmaması ya da öncelikle devletin toplum üzerinde totaliter bir iktidar kurmasına yol açmaması koşuluyla, her solcu programın meşru bir maddesi olmaktadır. İngiltere'de savaştan sonra ekonominin önemli bir kesiminin ulusallaştırılması, görkemli bir pozitif toplumsal reform olarak, geniş kapsamlı refahçı önlemleri yürürlüğe koyma amacına hizmet etmişti. İsveç gibi refah devletinin klasik versiyonlarını oluşturan başka ülkelerde aynı amaca ulaşmak için bu kapsam ve genişlikte bir formel ulusallaştırma gerekmiyordu. Başka bir grubu oluşturan sömürge-sonrası devletlerde ise hemen hemen tam kapsamlı bir ulusallaştırma yeni açgözlü orta sınıfların refahında görkemli bir artışla ve halk kitlesinin toplumsal taleplerinin neredeyse caniyane biçimde gözardı edilmesiyle sonuçlandı. Sovyet toplumlarında toplumsal yaşamın devlet tarafından topyekün denetlenmesi, tamamen ve sonsuza dek çözülmüş olduğu ilan edilen "toplumsal sorun"un tartışılmasının yasaklanması sonucunu getirmişti. Oysa bu sorun, bütünüyle çözülmekten ziyade tamamen gözardı edildiği için, aralıklı olarak yeniden yeniden gündeme gelmiştir. Bu ülkelerde yoksulluk sınırının altında yaşam sürenlerin oranlarını gösteren son yıllardaki az çok güvenilir rakamlar, topyekün ulusallaştırmanın toplumsal hastalıklara karşı bir ilaç olarak tamamen etkisiz kaldığını kanıtlamaktadır.

Nihayet, çok fazla tartışılmış olan demokrasi ile sosyalizm ilişkisi sorunu, yani "demokratik sosyalizm" hakkında bazı sonuçlar çıkarabiliriz. Bu tartışmalar bize giderek daha kısır görünmektedir; zira, başka nedenlerin yanı sıra, "sosyalizm" kavramı bu tartışmalarda örtük biçimde, "toplumsal sorun"u tamamen ve ebediyen çözme misyonuna sahip yepyeni bir toplumun eşdeğeri olarak kabul edilmektedir. Düşünce silsilemizin temel öncülü olan "toplumsal sorun"un tamamen ve ebediyen çözülmesi ya olanaksız ya da sahte bir vaat olarak kaldıkça, moderniteyi aşan "yeni bir formasyon" olarak "sosyalizm" kavramsal bir mitolojiyi temsil eder. Bu savla sosyalistlerin özkimliğini parçalamak gibi bir isteğimiz yok. Hem özgül aktörlerin hem de farklı hareket ve politik partilerin kendilerine verdikleri ad ve nitelik olarak sosyalizm, kısmen "çoğul sosyalizm"in yalnızca toplumsal değil, aynı zamanda politik ve kültürel sorunlarla da bağlantılı olması nedeniyle hâlâ uygun ve yerinde bir terimdir. "Sosyalizmler" elbette özgül toplumsal sorunları, hem onları çözme kararlılığıyla hem de verili bir uygarlık düzeyi, ulusal zenginlik, kültürel beklentiler vb. etkenlerin izin verdiği kadarıyla sahiplenmekten ayrılamaz. Dahası, özgül sosyalizmlerin karakteri nihai anlamda, sahiplendikleri özgül toplumsal sorunlarla belirlenmektedir. Bu, en azından özgül sosyalizmleri birbirleriyle karşılaştırmanın denek taşlarından biri işlevi görebilir. Bizce "çoğul sosyalizm", topyekün aşkınlık ve mutlak yadsıma peşinde koşturmak yerine, *moderniteyi yeniden düzenlemeye* yönelik ayrı ayrı ve heterojen nitelikli girişimler olarak görünmektedir. Bu durumda farklı türdeki sosyalizmler, hepsini sonuna kadar çözeceğini iddia eden sahte vaade karşı çıkmak yerine, özgür ve süregen bir söylem temelinde bir toplumsal sorunlar hiyerarşisi yaratacaktır.

Böylece demokrasi ya da politik özgürlük, hem geleneksel hem de yeni ve değişmiş biçimleriyle, demokrasiyle birleştirilebilecek ya da birleştirilemeyecek, ama kendi başına da varolabilecek esrarengiz bir "sosyalizm"in dışsal ilkesi olarak kendini göstermeyecektir. Burada politik özgürlük, toplumsal sorunların eklemlenmesinin mutlak önkoşulu, değişik sosyalizm tiplerinin vazgeçilmez koşulu (*conditio sine qua non*) olarak ortaya çıkmaktadır. Özgürlüğün olmadığı yerde yalnızca korkunç bir hayale ya da toplumsal sorunların sözümona ebediyen çözüldüğü idda eden sahte vaade yer vardır. Özgürlük sosyalizmlerin gerçek atasıdır. Bu maksim eski bir Marksist deyişi akla getirir. Hareketlerin politik seçenekleri özgürce seçtikleri, *politik* ilkeler ya da *toplumsal* sorunlar hiyerarşisi geliştirmenin arkasına gizlenmedikleri, toplumsal beklentilerini gerçekleştirmeyi partilere ve devlete tevdi ettikleri bir toplumda, şeylerin yönetimi ya da idaresinden göreli olarak ayrılmış olan bir "insani özyönetim" maksimi gerçeklik kazanabilir.

Dokuzuncu Bölüm

TOPLUMSAL ADALET VE İLKELERİ

I

İlk olarak genel ve soyut bir adalet formülü sunalım. Bu formül genel ve soyuttur, çünkü buna bakarak her türlü adaleti tanımlayabiliriz. Formül şöyledir: "Bir insan kümesini oluşturan norm ve kurallar, o kümenin tek tek her üyesine tutarlı ve sürekli bir biçimde uygulanmalıdır." Bu formüle *formel adalet kavramı* adını vereceğiz. Bu formül, her türlü somut adalet örneklerine uygulanabilir ve uygun düşebilir. Formülde içerili olan yönergeye uygun hareket edilirse, bu yerinde bir davranış olur. Buna karşılık, ya (a) norm ve kuralların tutarsızlıkla uygulandığı, ya (b) süreklilik taşımayan bir biçimde uygulandığı, ya da (c) o grup üyelerine, o belirli insan kümesini oluşturandan başka bir norm ya da kuralın uygulandığı durumlarda adaletsiz davranıldığı söylenebilir. Bir örnek vermek gerekirse, eğer bir öğretmenseniz ve öğrencilerinizin sınav kağıtlarına bakıyorsanız, onları her öğrenci açısından geçerli sayılan belirli başarı kurallarına göre değerlendirirsiniz. Bazı öğrencilere onları diğerlerinden daha fazla sevdiğiniz için yüksek not verirseniz, tutarsız ve dolayısıyla adaletsiz davranmış olursunuz. Dikkatinizin ve yoğunlaşma sürenizin azalması nedeniyle sınav kağıtlarını sabahleyin daha dikkatli, öğleden sonra daha dikkatsizce okursanız, süreklilik ilkesini ihlal eder ve sonuçta adaletsizlik suçlamasına aynı ölçüde açık kalırsınız. Yine, sınav kağıtlarına tutarlı biçimde ve ara vermeden bakarak

değerlendirir, ama (başarı ölçütü yerine) politik tercih ölçütünü kullanırsanız, belirli kurumsal normların istediği ölçütü uygulayamaz ve böylece adaletsizlik etmiş olursunuz.

Adaletli ya da adaletsiz davranışlar türlü türlüdür. Yargı fiilleri, paylaştırma fiilleri, bir şeyi veren ya da geri alan fiiller, ödül ya da ceza fiilleri ve başka pek çok fiil biçimi vardır. Gene de adalet ya da adaletsizlik ancak kurallar ve normlara göre yerine getirilen bir eyleme atfedilebilir. Demek ki, biz bazen metaforik bir anlatımla bu tür terimleri doğayı da içine alacak kadar genişçe kullandığımız halde, doğa adaletli ya da adaletsiz olamaz. Demek ki *duygulara* da kendi başlarına adaletli ya da adaletsiz denemez. Son bir sonuç da şudur: Eylemler ancak birbirleriyle *karşılaştırılabilirse* ve -yeri geldiği için dikkat çekelim- *derecelendirilebilirse* adaletli ya da adaletsiz olabilir. Bunun için, eşitlik ve eşitsizlik adaletin kurucu değerleridir. *Biricik* olan, ne karşılaştırılabilir ne de derecelendirilebilir; açık ki biricik varlıklar birbirlerine göre eşit ya da farklı olamazlar. İnsan kişilikleri kuşkusuz biriciktir, dolayısıyla hiç bir insan bir bütün haliyle başka bir insana eşit değildir; insanlar bütünlükleri içinde birbirlerinden farklı ve bu halleriyle kıyaslanamaz varlıklardır. Bununla beraber, aynı kümeye ait olan insanları birbirleriyle karşılaştırsak bile, artık onları bütünler olarak değil, yalnızca bir açıdan karşılaştırıyor oluruz. Demek ki, İnsan Hakları Bildirgesi'nin anlayışıyla bütün insanların eşit olduklarını iddia etsek bile bununla kesinlikle hepsinin birbirine benzediğini kasdetmeyiz. Bizim anlatmak istediğimiz, daha çok, bütün insanların insanlık denilen evrensel grubun üyeleri olarak doğdukları, aynı (evrensel) gruba ait olmaları nedeniyle insanlıklarının tanınmasını aynı ölçüde hak ettikleridir. Eşitlik bir töz değildir; hem eşitlik

hem de eşitsizlik normlar ve kurallarla ve yalnızca onlarla oluşur. Baştan belirtilmeli ki normlar ve kurallar basitçe insan kümelerini oluşturan öğeler değildir -bazı normlar grupları da aşar. Ama konumuz bağlamında tartışmamızı yalnızca ilk noktayla sınırlayacağız.

Adaletli olmak ahlaki bir erdem iken; adaletsiz olmak, bir kişinin tutarlı ve sürekli biçimde uyguladığı ya da doğrulukla uygulayamadığı norm ve kuralların ahlaki konularla ilgisi olup olmamasına bakmaksızın, ciddi bir ahlaki eksikliktir. Her öğretmen, en iyi sınav kağıtlarını veren öğrencilerin mutlaka en iyi notu olmayı hak eden öğrenciler olmadığını bilirse de, ancak belirli bir bağlama uygun norm ve kurallara -bu örnekte sınavlara uygun norm ve kurallara- göre not verilirse adaletli davranılmış olur. Adalet soğuk bir erdemdir, çünkü tarafsızlık gerektirir.

İnsan kümelerini oluşturan norm ve kurallar farklı türdendir. Gene de onları somutlaştırdıkları adalet *idelerine* göre sınıflandırabiliriz. Adalet ideleri, genel karşılaştırma ve derecelendirme ilkeleridir. Farklı toplumlar farklı, kapsamlı ya da kesin adalet ideleriyle karakterize edilir. Bazı adalet ideleri, belirli bir kurumsal yapının *tözünde* içerili olabilir. Aşağıdaki maksimler başlıca adalet idelerini anlatır: Herkese aynı şey; herkese faziletlerine göre; herkese başarısı kadar; herkese rütbesine göre; herkes, belirli bir özsel kategoriye ait olduğu için payına düşen kadar. "Herkese rütbesine göre" idesi açık ki, kendi modern dünyamızla birlikte, modern öncesi yüksek uygarlıkları kuşatan bir adalet idesidir. Öbür yandan, bütün diğer adalet idelerinin günümüz toplumlarıyla hayli ilintisi vardır ve bu toplumlarda çok sayıda kurumun norm ve kurallarına yön veren ilkeler işlevi görürler. Aşağıda "toplumsal adalet" sorununa geldiğimiz zaman adalet idelerinin ilintisini vurgulayacağız. Şimdi bu aşamada adalet ideleri tartışmasını biraz daha sürdürmek istiyoruz.

Adalet idelerinin hepsi özgül bir toplum içersindeki her alan ya da kuruma uygulanamaz. Bazı alanlar ya tanımı gereği ya da normatif olarak (yani, zaten onları dışlayan belli norm ve kuralları seçtiğimiz için) belli adalet idelerini dışlarlar. Baştaki örneğimize dönersek, sınav kağıtlarının değerlendirilmesinde norm ve kuralları düzenleyebilecek *biricik idenin* "herkese başarısına göre" idesi olduğunu görebiliriz. Not verirken "herkese aynı" idesini uygulayacak olsak artık hiç değerlendirme yapamayız. Başka bir deyişle, "herkese aynı" idesi *tanımı gereği* bu kurumun dışında bırakılmıştır. Ama konu politik haklara geldiğinde, "herkese aynı" idesi canalıcı önem taşır. Kuşkusuz diğer ideler, örneğin "herkese başarısına göre" idesi açısından da durum böyle olabilir. Oysa biz onları istemeyiz ve bu yüzden birisi, "herkese aynı" dışındaki bütün ideleri politik haklar hakkındaki düzenleyici normlardan *normatif olarak* dışlarız.

Adalet ideleri arasına "herkese ihtiyacı kadar" ilkesini neden dahil etmediğimiz konusu sorun yaratabilir belki. Biz bunu tamamen bilerek dahil etmedik, çünkü bu ilke, yaygın inancın tersine, bir adalet idesi *değildir*. Tersine, bu ilke bizi adaletin *ötesine* geçmemeye çağırır. Bütün insanlar biricik olduğu için birbirleriyle eşitlenemez ve dolayısıyla bütün insanların bütün ihtiyaçlarının tatmin edilmesi karşılaştırmaya ve derecelendirmeye bağlı olamaz. Bu yüzden "herkese ihtiyacı kadar" ilkesi, "herkese biricikliğine göre" çerçevesine daha uygun düşmektedir. "Herkese ihtiyacı kadar" ilkesini adalet idelerinden dışlamaktan amacımız, adalet idelerinin ihtiyaçlarla hiç ilintisi bulunmadığını ima etmek değildir. Sözgelimi, "herkese aynı şey" idesi, herkes için aynı derecede tatmin edilmesi gereken ihtiyaçlar kümesi için belirleyici olacaktır. "Herkese bir özsel kategoriye ait olduğu için payına düşen kadar" idesi, hasta birinin tıbbi bakımının toplum tarafından güvence altına

alınması hakkı ya da işsiz birinin işsizlik yardımı alma hakkı gibi belirli bağlamlarda başgösteren ihtiyaçlar için geçerlidir. Anılan örnekler göstermektedir ki bu belirli adalet idesi refah devletlerinde geniş bir toplumsal yelpazede kullanılmaktadır. Aslında, ihtiyaçları tamamen yok sayan tek bir adalet idesi -"herkese faziletlerine ya da faziletsizliklerine) göre"- vardır. Hakkı olmayan bir kişi hak eden bir kişiyle aynı derecede övülmeye ihtiyaç duyabilir, ama bu adalet, hakkı olmayanın ihtiyacının dikkate alınmasını dışlar.

Bu noktaya kadar formel adalet kavramının özelliklerini kısaca tartıştık. Bütün adalet türlerinin, nihai olarak, "bir insan kümesini oluşturan norm ve kurallar o kümenin her üyesine tutarlı ve sürekli bir biçimde uygulanmalıdır "diyen formülde birleştirilebileceğini savunduk. Ayrıca, bir kümenin norm ve kurallarının çeşitli adalet ideleriyle yönlendirilebileceğini de ileri sürdük. Şimdi ise *statik* adalet kavramı ile *dinamik* adalet kavramı arasında ayrım yaparak tartışmayı bir adım daha ileri götürmeliyiz.

Ne zaman norm ve kurallar sorunsuz sayılır, mutlak görülür ve sorgulamaya, sınanmaya tabi tutulmazsa, o zaman adalet anlayışımız *statiktir*. Bu bağlamda "adaletli" ya da "adaletsiz" terimlerini norm ve kuralların uygulanmasıyla sınırlarız. Örneğin, öğrencileri sınav kağıtlarının sonuçlarına bakarak değerlendirmenin adaletli mi adaletsiz mi olduğunu sorgulamadığımız gibi, bazı işi türlerine diğer işlerden daha fazla ücret ve aylık vermenin adaletli olup olmadığını da sorgulamayız. Ancak iyi sınav kağıtları iyi, kötü sınav kağıtları kötü not alırsa ve benzer biçimde yüksek nitelik gerektiren işlere hiçbir nitelik gerekmeyen işlerden daha fazla para verilirse adalet yerine gelmiş olur. Eğer bunun gibi kurallar çiğnenirse, yani toplumsal güce (zenginlik veya politik nüfuz gibi) ya da kişisel kayırmaya (hırsa veya sempatiye bağlı olarak) dayanarak kurallar tutarsızlıkla uygulanırsa

adaletsizlikten söz edilir. Vergi yasaları adil bulunuyorsa, vergi kaçırma ya da vergi ödemekten kaçınma tanımı gereği adaletsiz görülür.

Norm ve kurallar mutlaklıklarını yitirdiğinde, yani onları sorgulayıp geçerliliklerini sınamaya başladığımızda, adalet anlayışımız *dinamik* bir anlayıştır. Tutarlıkla uygulanabilecek ya da uygulanamayacak, hukuksal açıdan yerleşmiş ya da toplumdan kabul gören belirli norm ve kuralların bulunduğunu varsayalım. Uygulanma sorununu bir kenara bırakabilir ve norm ve kurallara oldukları haliyle adaletsiz sıfatını yakıştırabiliriz. Onların yerine yeni, alternatif norm ve kuralların geçirilmesi gerekir. Bu savın iki boyutu da burada eşit önemdedir. Belirli norm ve kuralların reddedilmesi kendi başına dinamik adalet koşulunu karşılamaz; bunun yanında zihnimizde adaletli bulduğumuz alternatif norm ve kurallar da önerilmeli ve sınanmalıdır. Şöyle ki, "haklı savaş"la ilgili kurallar adaletsiz görülecek olsa ve biz onun yerine savaş yapılmasının norm ve kurallarla düzenlenmemesi gerektiğini önerecek olsak, dinamik bir adalet anlayışıyla hareket ediyor olmayız. Aynı biçimde, bütün toplumsal düzenlemeleri, tanımı gereği, herkesin istediğini yapmakta özgür olması gerekliliğine dayanarak adaletsiz bulup reddersek yine elimizde adalet kavramı kalmayacaktır.Dinamik adalet formülü şöyledir: "şunu yapmak adaletli değil, tersine bunu yapsak adaletli olur", "şu adil değildir, oysa bu adil olurdu."

Statik bir adalet anlayışı bağlamında "bu haklıdır", "bu haksızdır" gibi yargı bildirici açıklamalarda bulunmak üstü kapalı bir biçimde varolan toplumsal konsensüsle (gerçi bu, olgulara dayalı bir toplumsal konsensüs olmayabilir; böyle bir duruma ender olarak rastlanır) ilgili bir iddiada bulunmaktır. Gene de varolan belirli bir türde norm ve kuralların adaletsiz olduğu, başka bir norm ve kurallar sisteminin adil olacağı savını ortaya atarsak, *toplumsal bir çatışmaya*

çekilmiş oluruz, zira adalet ve adaletsizlik iddialarının arkasında daima toplumsal açıdan ilgili gruplar yatar. Yani, toplumsal bir konsensüs arayışı ve iddiası içinde girdiğimiz zaman, en azından kendi yurttaşlarımızdan çoğunun bizim önerdiğimiz alternatif norm ve kuralları daha adil sayacağı arzumuzu, ya da inancımızı ifade ederiz. Üstelik, varolanların yerine alternatif norm ve kuralların geçirilmesi arzusunu da ifade etmiş oluruz. Başka bir deyişle, adalet kavramımızı dinamik olandan statik bir kavrama dönüştürmek isteriz.

Dolayısıyla, statik adalet en iyi biçimde *ampirik bir beşeri tümel* olarak karakterize edilebilir. Demek ki statik adaleti olmayan hiçbir toplum olamaz. Buna karşılık, dinamik adalet ampirik bir tümel değildir. Hâlâ bütün norm ve kuralların hep mutlak sayıldığı ve varolan norm ve kurallarda yerleşmiş adalet türüyle ilgili çatışmaların hiçbir zaman görülmediği çeşitli cemaatler vardır. Modern -öncesi toplumlarda karşıt adalet iddialarında merkezlenen toplumsal çatışmalar sıradan olmaktan çok istisna niteliğindeyken, modern toplumlarda bu durum baştan aşağı değişmiştir. Dinamik adalet yaşamımızda kalıcı bir yere kavuşmuştur. Hatta, bir ölçüde paradoksal olarak, modern toplumlarda, en azından Batı'da dinamik adaletin varlığının tartışmasız kabulünden dolayı statik bir öğeye dönüştüğünü söyleyebiliriz. Birbirine ters norm ve kurallara bağlı adaleti durmadan sorgulamakta ve sınamaktayız. Böylesi toplumlarda herkesin tamamen adil gördüğü çok az sayıda norm ve kural vardır.

Bazı norm ve kuralların adaletsiz, bazı normların ise adil ya da daha adil olduğunu nasıl biliriz? Bu soru kuşkusuz yersiz diye bir kenara itilebilir ve Platon'un *Cumhuriyet*'inde Thrasymachus'un yaptığı gibi görececi bir tarzda yeniden formüle edilebilir: Her toplumsal grup kendi çıkarını kovalar ve bu çıkara en uygun şeye "adalet" adını verir. Grup ne kadar kuvvetli olursa, o grubun çıkarları, adil görülen şeyle o kadar fazla çakışır. Bu bakışla, hak kudrettir. Ne var ki adalet id-

diaları bu nominalistik ya da görececi tarzda ele alınırsa, adaletin doğasıyla iligili tartışmaların gerçekten hiçbir önemi kalmaz. Oysa bu argüman eksiktir. Varolan bir norm ya da kurala bağlı adalete karşı çıkan bütün grupların kendi ihtiyaçları ve çıkarları doğrultusunda hareket ettikleri önermesini kabul edecek olsak bile, bundan, alternatif bir norm ve kurallar bütününe ancak temelde yatan ihtiyaç ya da çıkarlara bağlı olarak daha adaletli *denebileceği* sonucu çıkmaz. Aslında bunlar pekâlâ hem daha adaletli hem de daha adaletsiz olabilirler. İhtiyaçlar ve çıkarlar adalet iddialarında merkezlenen çatışmaları harekete geçirir, ama belirli norm ve kuralların aslında adil olup olmadıklarını *belirleyemezler*. Öyleyse, adaleti belirleyen nedir? Görececi ya da nominalistik argümanları reddedenler normal olarak belirli *mutlaklara* ya da nihai kriterlere -ilahi yasalar veya doğa yasaları gibi- başvururlar; toplumsal norm ve kurallar bunlarla karşılaştırılmalıdır.

Modern dünyada ilahi adalete duyulan inanç yaygın biçimde sarsılmıştır ve artık çoğumuza yol gösteremez; "doğal hukuk" kuramları da sürekli gözden düşmektedir. Ama bu, nihai kriterlerimiz olmadığı anlamına gelmez. Modern dünyanın ortaya çıkışı aslında iki değerin evrenselleşmesiyle elele yürümüştür. Bu değerler *özgürlük* ile *yaşam* değerleridir. Özgürlük değeri, bir *değer-idesine* dönüşecek derecede evrenselleşmiştir. "Değer-idesi" derken kasdettiğimiz, kendisinin tam zıttı değer olarak seçilemeyecek bir değerdir. Yaşam değeri aynı ölçüde evrensel olmamakla birlikte Batı modernitesinde bir değer-idesi haline gelmiştir. Bir değer-idesinin evrenselliğinin anlamı, bütün insanları kapsayacak kadar genişletilmesinin gerekli olmasıdır. Adaletin norm ve kuralları, bu idelerle biçimlendirilirse, değer-ideler olma koşulunu yerine getirebilirler. Bu durumda, norm ve kurallara bağlı adaletin ya da adaletsizliğin ölçülebileceği nihai, mutlak kriter şöyle formüle edilebilir: "herkese eşit özgürlük; herke-

se eşit derecede yaşama şansı". Modernitenin koşulsuz değerleri eşitlik değil, yaşam ile özgürlüktür. Eşitlik, anlam kazandırmak için özgürlük ve yaşam değerleriyle ilinti kurulmasının gerekmesi anlamında koşullu bir değerdir. Sözgelimi, sefalette ya da özgürlüksüzlükte eşitlik olumsuz değer taşır.

Dinamik adaletin tarihine modern bir bakış açısıyla bakarsak, adalet iddiaları temelinde çıkan her özgül çatışmada ortak bir özellik saptayabiliriz. Belirli norm ve kuralların adaletsiz olduğunda ısrar edip yeni, alternatif norm ve kuralların kurumsallaşmasını savunanlar, daima, belirli bir insan grubunun başka gruplarla aynı özgürlüklerden veya aynı yaşam şanslarından yararlanması gerektiği iddiasını ortaya atmışlardır. Aynı miktarda özgürlük talep ettiklerinde *politik* adalet talebinde bulunmakta, aynı miktarda yaşam şansı talep ettiklerinde ise *toplumsal* adalet talebinde bulunmaktadırlar. Genelde bu tür çatışmalar ya kaba kuvvetle, ya görüşmelerle ya da söylemle çözülmüştür. Özgürlük ve yaşam değerlerinin evrenselleşmesi aynı ölçüde önemli iki noktada geleneği değişime uğratmıştır. Birincisi, eşit özgürlük artık belirli bir grup adına değil, bütün toplumsal gruplar adına talep edilir. Aynı biçimde, eşit yaşam şansları da artık belirli bir grup adına değil, herkes adına talep edilir. İkincisi, özgürlük evrensel düzeyde anlaşıldığı sürece, toplumsal ve politik çatışmalara çözüm bulmakta kaba kuvvetin başlıca, hatta kesin bir yol olması kabul edilemez. Herkesin gözünde açıktır bu; çatışmalar kaba kuvvetle çözülse bile, bir grup insan alternatif norm ve kuralları isteyerek değil, ancak gücün etkisiyle kabul edecektir. Dolayısıyla, norm ve kuralların kurumsallaşması görüşmelerin ya da söylemin sonucu olmalıdır. Kaba kuvvete, ancak bir grup insana başkalarının argümanlarını dinlemesini sağlamakta zorunlu olduğu ölçüde başvurulabilir. Görüşme, çıkar çatışmalarının uzlaşmayla çözüldüğü bir usuldür. Söylem, değer çatışmalarının akılcı savlarla bir konsensüs temelinde çözümlendiği bir usuldür. Mo-

dern çağdaki norm ve kurallar, ancak herkesin evrensel özgürlük ve yaşam değerlerine başvurduğu bir değer söyleminin sonucunda ilgili herkes tarafından öyle kabul edildiği sürece adil sayılabilir. Bu, adaletli usul idesidir. Günümüz dünyasında bütün norm ve kuralların böyle bir usulle belirleneceğine inanmak aşırı bir iyimserlik göstergesi olur. Gene de görünürdeki mesafe, mümkün olduğu zaman adaletli usule yaklaşma yollarını aramamanın gerekçesi olamaz.

Bu dinamik adalet idesinden herhalde bir kaç önemli sonuç çıkarılabilir. Birincisi, olabildikleri kadar zeki ya da bilgili, samimi ya da inançlı kişiler olarak felsefeciler ya da toplumbilimciler, eğer böylece tartışmasız, nihai bir model sunmayı amaçlıyorlarsa adaletli bir toplum tasarısı çizmeye yetkili değillerdir.. Doğallıkla, yurttaşlar olarak, kendi toplumsal ve politik adalet projelerini savunmak

II

Şimdi özel toplumsal adalet problemine dönelim. Yukarıda, nerede ve ne zaman norm ve kurallar adaletsiz bulunarak reddedilir, alternatif norm ve kurallar adaletli olarak tavsiye edilirse -yani, nerede dinamik bir adalet kavramıyla hareket edersek-, orada özgürlük ve yaşam şansları alanının genişletilmesi ya da daraltılmasıyla ilgili bir talep ortaya atılmış olur. Statik adalet, normları verili olarak kabul ettiği ve bunun sonucunda bu normları adaletli saydığına göre, dinamik adaletten farklıdır. Ancak, eğer kişiler bu normların tutarsız biçimde uygulanmasını protesto ederlerse, yaşam şanslarının, doğal olarak da özgürlüklerinin eşitliği talebini ortaya atmış olurlar. Eğer anne babalar çocuklarından birinin yanlış davranışına göz yumar, ama aynı hareket yüzünden diğer çocuklarını suçlarlarsa, diğer çocukların özgürlüğü ve yaşam şansları aleyhinde bir ayrım

ortaya çıkar. Eğer erkekler ve kadınlar yasa karşısında eşit kabul ediliyor, ancak kadınlar işlerinden daha düşük ücret alıp kişilikleri daha az tanınıyorsa, kadınların özgürlük ve yaşam şansları erkeklerin özgürlük ve yaşam şanslarıyla karşılaştırıldığında gölgede kalmış olur. Bundan, yeni (daha adil) normların kurumsallaşmasının tek başına yeterli olmadığı sonucu çıkar; bu normların tutarlı ve sürekli biçimde uygulanması da toplumsal adaletin bir önkoşuludur. Bu, insanların toplum ve politik düzenlemelere ilişkin tutumları onların saf ahlaki düzenlemelere ilişkin tutumlarına benzer olabileceğinden, daha da önemlidir. Yani insanlar böylesi düzenlemeleri adil, doğru ya da iyi kabul edebilir, ama buna rağmen uygulamaya geçirmede başarısız olabilirler.

Yukarıda, norm ve kuralların özgürlük açısından saldırı karşısında iseler adalet tipleri üzerindeki çekişmenin politik; eğer yaşam şansları açısından saldırı karşısında iseler esasen toplumsal nitelik taşıdığını iddia etmiştik. Öyleyse "toplumsal adalet" yaşam şanslarıyla ilişkilidir. "Toplumsal adalet" talep eden bir grup, yaşam şanslarının başka grupların yaşam şanslarıyla eşitlenmesini ya da en azından kendi üyelerinin yaşam şanslarının başka bir grubun ya da bütün diğer grupların üyelerinin sahip olduğu yaşam şanslarına kıyasla arttırılmasını talep eder. Politik ve toplumsal adalet arasında güçlü bir bağ bulunduğu açıktır. Eğer bir grup başka bir grupla eşit özgürlükler elde ederse, bu grubun üyelerinin yaşam şanslarını yükseltme olanağı da artar. Ya da, başka bir biçimde formüle edersek, politik özgürlük elde edildiği zaman toplumsal adalet konusundaki saflaşmalar şiddetini sürdürebilir. Keza toplumsal adalet talebi de önemli bir politik içermeye sahiptir: Yaşam şansları arttıkça, insanlar politik özgürlük ve eşitlikten daha fazla yararlanabilirler. Ancak bu, yalnızca politik hak ve özgürlükler varsa geçerlidir. Yaşam şansları, politik özgürlükleri hiç etkilemeden de eşitlenebilir: Yaşam şansları, Kızıl Kmer

Kamboçyası'nda olduğu gibi küçük bir diktatörler kliği tarafından eşit derecede sıfırlanmış ya da eşit derecede dayatılmış olabilir. Rawls'ın politik adaletin özgürlüklerde eşitlik olarak bütün diğer adalet tipleri karşısındaki önceliğini vurgularken haklı olmasının nedeni budur. Eşit politik özgürlük ve haklar, toplum adil olduğu için ya da toplumun politik kurumları adil olduğu için değil, politik özgürlük ve haklarda eşitliğin hem toplumsal hem de politik saflaşmalarda yan tutma haklarını içermesi ve bu hakların herkese tanınmış olması nedeniyle adildir. Herhangi bir yanlış anlamadan kaçınmak amacıyla bir kez daha vurgulayalım ki, bir topluluğun bütün üyeleri için eşit özgürlük ve politik haklar tanınması, şu ya da bu politik kurumun adaleti hakkındaki çatışmaları sona erdirmez. Ancak böylesi haklar, hem politik hem de toplumsal çatışmaların görüşme ve söylem yoluyla yürütebileceği çerçeveyi sağlar.

Batı modernitesi sivil toplumun devletten göreli bağımsızlığıyla karakterize edilir. Bu yapısal çehrenin tanınması, sivil toplumun toplumsal eylemin, devletin ise politik eylemin alanı olduğu inancını doğurmuştu. Toplumsal çatışmalar devlet iktidarı üzerinde merkezlenir. Devletin kapitalist bir sivil toplumun ekonomik temelinin üstyapısından başka bir şey olmadığını savunan Marxçı kuram, bundan çıkan pratik sonuçları kesinlikle tersine çevirmesine rağmen liberal görüşü onaylıyordu. Ancak, toplumsal eylemin sivil toplum içindeki gruplara, politik eylemin de devlete atfedilmesinin toplumsal ve politik eylemin doğasının yetersiz bir değerlendirmesini temsil ettiği özellikle yirminci yüzyılda, İkinci Dünya Savaşı sonrasında açık hale gelmiştir. Bunun en azından iki nedeni vardır. Birincisi, geleneksel toplumsal adalet sorunu, yani ekonomik yeniden bölüşüm ve refah, devlet politikaları içine dahil edilmiştir. Bu günlerde seçmenler, bir parti ya da hükümetin özgün politik programlarından çok, ekonomik, mali ve toplumsal

politikalarına ilgi duymaktadırlar. İkincisi, toplumsal hareket giderek politik sorunlara yönelmiştir, daha doğrusu özel şikayetleri kamusal problemlere tahvil ederek toplumsal sorunları *politikleştirmeye* eğilimlidirler. Yeniden bölüşüm toplumsal adalet gündemindeki belirleyici sorun olmayı sürdürmekle birlikte, başka sorunlar da eşit önem kazanmıştır. Feminist hareketler, yaşam biçimini değiştirmeye çalışan hareketler, ekolojik hareketler, barış hareketleri ve benzerleri, kamusal arenaya ortodoks olmayan ve yeni problemler gündeme getirmektedirler; toplumsal ve politik sorunlar içiçe geçmeye başlamaktadır. Basit bir biçimde ifade edecek olursak, *yaşam şanslarıyla* ilişkili sorunlar, geleneksel olarak "toplumsal adalet" başlığı altında toplanan sorunlar, şimdi bir yandan, daha zengin, daha çeşitli ve daha heterojen hale gelmişken, öte yandan giderek artan biçimde "kamusal kaygılar" olarak politikleşmişlerdir.

Daha önce, "toplumsal adalet" taleplerinin zenginliğin bölüşümü ve yeniden bölüşümü üzerinde "bölüşüm adaleti" denilen sorun üzerinde odaklandığına işaret etmiştik. Küçük bir azınlığın büyük çapta zenginliği elinde tutmasına izin veren, diğer kesimleri sürekli açlık sınırında tutan toplumsal kurallara, genellikle modern öncesi toplumlarda dahi adaletsiz gözüyle bakılmıştır. Yoksullar günlük ekmeklerini kazanmak için ayaklanmış, dinler zenginleri, zenginliklerinin bir kısmını dağıtmadıkları sürece ilahi cezayla tehdit etmiştir. Ancak zengin ve yoksul arasındaki bölüşüm uçurumu, her zaman aynı ölçüde olmamakla birlikte varlığını sürdürmüştür. Eşitlikçi hareketler modern dünyada yeniden doğmuştur: Babeuf ve Buonarotti'nin eşitlikçi komünizmi antik "doğal adalet" geleneğinin modern ve güncel versiyonlarıdır. İyi bilindiği gibi, Marx eşitlikçi komünizmi genelleşmiş bir kıskançlık biçimi olarak reddetmiş ve ek olarak her büyük bölüşüm adaleti talebinin yanlış ve yanıltıcı olduğunu ileri sürmüştü. Böylece bölüşümün üretime göre her

durumda ikincil olduğunu savunmuştu. Ancak bu ve buna benzer spekülasyonlar işçileri, entelektüelleri, sosyalistleri, sosyal demokratları ve Amerikan liberallerini maddi zenginliğin daha adil bölüşümü idealini savunmaktan hiçbir zaman alıkoymadığı gibi, bariz bölüşüm adaletsizliğini hafifletmek için bazı yeni politikalar geliştirmekten, refah hizmetlerini kademeli biçimde vergilendirmekten de alıkoymamıştır.

Aynı zamanda "bölüşüm adaleti"nin kendisi her zamankinden daha kapsamlı biçimde algılanmaya başlanmıştır. Luhmann'ın ayrımını izleyerek, geleneksel toplumlar "tabakalaşmış", modern toplumlar ise "işlevselci" diye adlandırılabilir. Geleneksel bir toplumda, bir kişinin yerine getirdiği işlevi belirleyen, iş bölümü içinde işgal edilen yerdi; kişi yalnızca mevkiye doğuyordu. Modern toplumda ise belirlenim sırası tersine döner: Bir kişinin iş bölümü içinde yerine getirdiği işlev o kişinin tabakalaşma kalıpları içindeki konumunu belirler. Bundan, toplumsal adalet talebinin giderek artan biçimde "eşit bir başlangıç", yani yaşam şanslarında eşitlik talebini kapsadığı sonucu çıkar. Eğer tabakalaşmış bir toplumsal düzende işgal edilen konum yerine getirilen işleve bağlıysa, toplumsal adalet talebi de herkesin, doğduğu konum nedeniyle değil, ama becerilerine göre en iyi biçimde görebileceği bir işlevi yerine getirme bakımından eşit fırsata sahip olmasını gerektirir. Daha çok ödüllendirilen ve daha yüksek ücret ödenen işlevler daha yüksek eğitim gerektirdiğinden, eğitim kanalları herkese açık olmalı, herkese eşit biçimde açılmış olmalı ve dolayısıyla "herkese başarısına göre" gibi meritokratik kuralların kurumsallaşması fiilen gerçekleştirilmelidir. Meritokrasi idesine dayanan toplumsal adalet talebi, geleneksel etnik ve cinsiyete bağlı engelleri kaldırıyor; üniversite kapıları kadınlara olduğu kadar bütün etnik gruplara da açılmış oluyordu.

Ancak, modern bir "bölüşüm adaleti" taleplerinin az ya da çok kurumsallaşmış olduğu demokratik refah devletlerinde bile, bariz toplumsal adaletsizlikler hâlâ gün gibi ortadadır. Sonuç olarak, toplumsal adalet fikrinin kendisiyle ilgili birçok soru ortaya atılmıştır. Bu soruların birkaçını sıralayalım. "Herkese başarısına göre" ilkesi çağdaş toplumlarda gerçekten iş görebilir mi? Bu meritokratik ilke tek başına adil midir, yoksa eşitlikçi "herkese aynı" ilkesiyle birleştirilmeli midir? Yaklaşık bir toplumsal adalet, malların, hizmetlerin ve fırsatların yeniden bölüştürülmesiyle yaratılabilir mi? Bu yol uygun toplumsal eyleme, toplumsal sorumluluğa ve inisiyatife zarar veren bir paternalizme yol açsa bile, devlet yeniden bölüşüm adaletinin temel aktörü olmalı mıdır?

Meritokratik ilkenin olması gerektiği ya da olabileceği biçimde işlemediği genel geçer bir görüştür. "Yaşam şanslarının ilksel eşitliği" yoktur; çünkü "doğumun rastlantısallığı" (herhangi birinin zengin ya da yoksul bir ailede mi, düşük ya da yüksek beklentilere sahip olarak mı, şu ya da bu etnik grupta mı, bir erkek ya da bir kadın olarak mı doğduğu), bir kişinin en iyi yerine getirdiği işlevin ifasında başarılı olma şansını, artık tamamen belirlemese bile, güçlü biçimde etkiler. Ancak ikinci sorunun doğurduğu problem daha ileriye gider. İnsanlar niçin başarılarına göre not alsınlar? Zaten başarı nedir? Herkes bir şeyde başarılı olabilir. Eğer her ikisi de mesleklerinde başarılı ise film aktörü niçin çöp toplayıcısından daha iyi kazansın? Çağdaş Amerikan liberal kuramının bunlar içinde en tanınmışı olan Rawls, meritokratik ilkenin dogmatik biçimde uygulanmasına karşı çıkmıştır. Rawls, başarılı bir performansın, ancak en kötü toplumsal kümenin durumunu iyileştiriyorsa yüksek puanlamaya hak kazandığı "fark ilkesi" denen şeyin kabülünü savunur. Alternatif bölüşüm adaleti önerilerinin "herkese başarısına göre" idesiyle mi, yoksa bu idenin "herkese aynı şey" ilkesiyle

birleştirilmesiyle mi biçimlendirildiğine aldırmaksızın, bu önerilerin içerdiği toplumsal tasarıların şaşırtıcı biçimde benzer olduğu görülmektedir. Başka bir yerde bu tasarıyı "üçlü model" olarak adlandırmıştık. Aynı başlangıç noktasından bir yarışı başlatan insan atomlar vardır. Onların bazıları yarışı kazanır ve iyi konumlara ulaşırlar. Diğerleri ise yarışı kaybedecek ya da sonuçta kötü konumlarda kalacaklardır. Pazarlığın üçüncü tarafı olan ve yarışın dışında kalan devlet ise, kazananlardan belirli bir miktar ganimet alıp onu kaybedenlere bölüştürür. Ancak bu model neden verili kabul edilsin? Başka toplumsal tasarılar tahayyül edemez miyiz? Aslında biz, bireysel atomların değil, kolektif varlıkların yarışa katıldığı bir toplumu kolaylıkla tahayyül edebiliriz. Biz aynı ölçüde kolaylıkla, farklı kolektif varlıkların, bir topluluğun üyelerinin belirli bir ilkeyi adil sayarken, başka bir topluluk üyelerinin başka bir ilkeyi adil saydığı farklı bölüşüm ilkelerini onaylamalarını tahayyül edebiliriz. Devletin yaşlı ve hastaların bakımını üstlenmesi gerektiği, hatta bütün eğitim türlerini örgütlemesi gerektiği kesinlikle yıldızlarda yazılı değildir. Nozick, gerçek Ütopyanın tüm Ütopyaların gerçekleştiği bir dünya tasarımı olduğuna işaret etmişti. Yaşam şanslarının ve özgürlüklerin ancak böylesi koşular altında herkes açısından eşit olabileceği açıktır. Bununla birlikte Nozick'in önerisi bir yönüyle eksiktir ve bu çok önemli bir eksikliktir: Nozick yeniden bölüşüm pratiğini reddeder. Ancak zihnimizde, her biri üyelerince adil olduğu düşünülen özgül bölüşüm modelleriyle işleyen farklı yaşam biçimlerini tutsak bile, doğal kaynakların bu topluluklar, toplumsal varlıklar, yaşam biçimleri *arasında* yeniden bölüştürülmesi gerekecektir. Çünkü, yeniden bölüşüm olmaksızın şu ya da bu yaşam biçimi kesinlikle yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacak ve "herkes için eşit yaşam şansları" normu yerine getirilememiş olacaktır.

Alternatif adalet norm ve kurallarını talep ettiğimiz her durumda, ya varolan yaşam biçiminin mükemmelleştirilmesi ya da bu yaşam biçiminin şu veya bu yönde değiştirilmesi talebini ortaya atmış oluruz. Bu tavırların ikisi de yararlıdır. İkinci talebi ifade ettiğimizde ilkinin reddedilmesi gerektiğini ima etmeye çalışmak durumunda değiliz. İkinci yolu seçmemizin belli başlı üç nedeni vardır. Birincisi, yaşam biçimlerinde ne kadar çok alternatif olursa, insanların iyi bir yaşam sürme şansları o kadar fazla olacaktır. İkincisi, çağdaş refah devleti modeli, en azından Avrupa'da, bu tür deneyimler katılanlar tarafından özgürce seçilse bile, toplumsal değişme yönündeki deneyimleri teşvik eden şiddetli bir krizle sarsılmaktadır. Üçüncüsü, gelecek yönelimli bir toplum, dinamik ve dolayısıyla değişken bir nitelik kazanmadan istikrara kavuşamaz; bu toplum dinamizmini ancak yeni tahayyüller ve Ütopyalar varsa ve bunlar toplumsal aktörler tarafından temsil ediliyorsa koruyabilir.

Farklı alternatif norm ve kurallar savunulabilir ve savunulmalıdır, ancak bunların hiç birisi, hali hazırda elde edilmiş, mevcut norm ve kurallarca güvence altına alınmış olan özgürlük ve yaşam şansları düzeyini düşürmeyecektir. Çünkü böyle olsaydı, onların fiilen gerçekleşmiş halleri adaletsizce olurdu. Biz alternatif düzenlemeler tavsiye etmeden önce, ilkin bu düzenlemeleri, yargı ölçütleri olarak "herkese eşit özgürlük" ve "herkese eşit yaşam şansı" gibi evrensel normatif idelerden yararlanarak test etmeliyiz. Hatta böylesi alternatifleri evrensel ölçütlerle test ettikten sonra bile, bunların adil olduğundan ya da gerçekten adil olacağından emin olamayız. Çünkü, aynı derecede evrensel ölçütlerin gereklerine ulaşabilecek, bizi bu ölçütlerin yerine getirilmesine aynı derecede yaklaştırabilecek, tamamen farklı türde olan pek çok düzenleme vardır. Tavsiye edilen norm ve kuralların adaleti ya da daha büyük adaleti için uygulanacak tek bir basit test vardır: Bu norm ve kurallar, rasyonel bir sava bağlı olarak,

yani hem görüşmenin hem de söylemin sonucunda ilgili herkes tarafından özgürce kabul edilmiştir. Böyle bir argümantasyon usulüne ne kadar çok yaklaşırsak, norm ve kurallarımız o kadar adil olacaktır. Bununla birlikte, tamamen adil bir toplum arzu edilir bir şey değildir; çünkü "tam toplumsal ve politik adalet" ancak hiç kimsenin artık "bu norm ya da kural adil değildir" iddiasını ortaya atamayacağı bir yerde mümkün olurdu. Böylesi koşullarda, genelde toplumsal dinamizm gibi dinamik adalet de ortadan kalkardı. Tam anlamıyla durağan bir toplum, pozitif olmaktan ziyade negatif bir Ütopyadır.

Buraya kadar toplumsal adalet tartışmamızı modern demokratik refah devletleriyle sınırladık. Yer darlığımız bize daha ileriye gitme izni vermiyor. Ancak bu sınırlı çerçeve içinde bile tamamen görmezlikten gelemeyeceğimiz bir problem vardır. Demokratik refah devletlerinin üyeleri aynı zamanda insan ırkının da üyeleridir. İnsan olarak onlar, kendilerini dünyanın geri kalanından koparamazlar ve koparmaya çalışmamalıdırlar. Biz bir dünya tarihi çağında yaşıyoruz. Bununla birlikte, dünya çapında adil eylemlerin yapılmasında yer alabilir miyiz? Dahası, bizim adil olarak kabul ettiğimiz alternatif norm ve kuralları bizden son derece farklı kültürel arka planlara, geleneklere ve tarihlere sahip insanlara önerme hakkımız var mıdır? Hem sosyalistlerin hem de liberallerin bunu yapmaya hakları olduğuna inandıkları zamanlar olmuştur. Yalnızca ilgili herkes tarafından özgürce kabul edilmiş olan norm ve kuralların adil olduğu formülünü benimsesek bile, tavsiyelerimizi sınırlamalı ve sadece iki temel kural önermeliyiz. Burada aklımızda tuttuğumuz kurallar, doğru politik adalet ve toplumsal adaletle ilgilidir. Uluslararası işbirliği kurallarıyla ilgili talepler ortaya atabiliriz; zira kurallar, bir kez kabul edilince, uluslararası çatışmaların güçle (savaşla) olmaktan ziyade görüşme ve söylemle çözülmesine izin verecektir. Ayrıca, ta-

rihlerine, kültürel geleneklerine ve benzeri şeylere bakmaksızın bütün insanların politik özgürlükten yararlanması, bütün ülkelerin üyelerinin eşit politik haklara sahip olması gerektiğini de tavsiye edebiliriz. Çünkü böyle olsaydı, bütün devletlerin yurttaşları, bütün kültürlerin katılımcı üyeleri kendi toplumsal adalet taleplerini ortaya atabilir ve en azından ilke olarak, adil olduğuna bizim değil, *onların* karar verdiği norm ve kuralları kurumsallaştırabilirlerdi. Biz politik özgürlük ve eşit hakları için ayağa kalkan bütün hareketlere aktif destek verirdik. Yukarıdaki sınırlamalar bizi en bariz toplumsal (bölüşümsel) adaletsizliklerin kurbanlarına destek vermekten alıkoymaz. "El uzatma", hâlâ geleneksel (modern öncesi) bölüşüm adaleti kavrayışının özünde yer alan bir yardım jestidir. Batı dünyasının yurttaşları, Etyopya halkı için zenginliğin adil bölüşümünü amaçlayan kurallar buyuramaz, hatta tavsiye bile edemez. Böylesi kurallar ve normlar formüle etmeye ve buyurmaya yalnızca Etyopya halkı yetkilidir. Gene de biz, Etyopya halkının özgürlüğünün ve haklarının tanınması gerektiğini talep etmeye yetkiliyiz; zira onlar ancak böylesi koşullarda mevcut toplumsal adalet taleplerini kendileri adına tartışmaya başlayabilirler. Ve Batı dünyasının yurttaşları hâlâ, sıkıntıları paylaşma ve yardım etme ruhu içinde Etyopya halkını açlıktan kurtarmayı kendilerine toplumsal ve ahlaki bir görev olarak seçebilirler.

Onuncu Bölüm

VAROLUŞÇULUK, YABANCILAŞMA, POSTMODERNİZM: GÜNLÜK YAŞAM MODELLERİNDE DEĞİŞİM ARAÇLARI OLARAK KÜLTÜREL HAREKETLER

"Kültür" ya da "uygarlık" terimi Batı'da pek çok evrensel terimden birisi olarak bulunmuştu. Ancak "bilim" ya da "özgürlük" gibi diğer evrensel terimlerle karşılaştırıldığında, "kültür" her zaman çoğulcu bir çağrışım yapmıştır. Örneğin, "Batı bilimi" ve "Batı özgürlüğü"nden değil, bilim ve özgürlükten söz ediliyordu; çünkü genel anlayış, bu iyi şeylerin bir ve ayrılmaz olduğu yönündeydi. Öte yandan "Batı kültürü"nden de söz ediliyor, çünkü Batı kültürünün yanında, ondan aşağı ya da üstün ya da sadece farklı olan başka kültürlerin varolduğu kabul ediliyordu. Kültürler arası ilişkiler, bunların üstün ya da aşağı görülmesine bakılmaksızın, her zaman hem tarihselleştiriliyor hem de zamansallaştırılıyordu. Örneğin, kütürler birbirlerini izler ve sadece bireylere açık olan nostaljik seyahatler dışında, önceki bir aşamaya geri dönmenin hiçbir yolu yoktur. Bu anlayışa göre, kültürler, ya kapalı kalan ya da sonunda açılırsa kendi ayırdedici özelliklerini yitiren, böylece en sonuncu yani Batı kültürünün yıkıcılığı karşısında kendini savunamayacak olan kapalı evrenler olarak görülüyorlardı. Bu "yabancı" kültürler görüşü, yapısal olarak, erken kapitalizm döneminde tek tek ülkeler içindeki kültürel bölünmelerle çakışıyordu. Burada aristokratik, kibar (genteel), büyük/

küçük burjuva ve köylü yaşam biçimleri birbirinden katı bir şekilde ayrılmıştı. Kültürel aşağılığa karşı üstünlük tartışması, sürekli olarak aristokrasi, gentry(*) (İngiltere'de) ve burjuvazi arasındaki çatışmalarla birlikte gündeme geliyordu.

Ondokuzuncu yüzyılda sınıf kültürü basit bir eğretilemeyle sınırlı değildi. Disraeli, ünlü özdeyişinde, birbirleriyle iletişimleri bile olmayan iki ulustan söz ediyordu. İlk işçi sınıfı hareketleri, sendikalar ve daha sonra partiler, özgül bir işçi sınıfı kültürü yaratmayı açıkça savunsunlar savunmasınlar, sonuçta böyle bir kültürün doğuşuna güçlü katkılarda bulunmuşlardı. Sınıf kültürleri, genellikle, aralarındaki sınırların yalnızca zaman zaman aşılabildiği bireylere kapalı biçimde birbirlerinden ayrılıyorlardı. Kültürel sınırların aşılması son derece güçtü; üstelik bu güçlük yalnızca gözü yukarıda olan dipteki insanlar için sözkonusu da değildi. Örneğin Henry James, muazzam servet sahiplerinin bile kendilerini "eski aileler"den ayıran kültürel sınırları geçmeye kalkıştıklarında yüz yüze geldikleri dev güçlükleri kaydeden büyük bir tarihçiydi.

Toplumu işlevsel doğrultuda tabakalara ayıran modern işbölümü, daha on dokuzuncu yüzyılın sonunda bu katı sınıf kültürleri ayrımını yıkmaya başlamıştı. Serbest çalışan entelektüeller, özellikle sanatçılar, ilk "öncü gruplar"dı. Bu sanatçılar, ne aristokrat ne burjuva hatta ne de işçi sınıfına ait olan, bunlardan farklı, tamamen kendilerine özgü bir yaşam biçimi ve özgül bir kültürel tada sahip bir "Bohemya" yarattılar. Bu "Bohemya" kültürü, bir ülkenin "bohemleri"nin düzenli olarak yabancı denilen diğer ülkelerden sanatsal materyal, öge, tema ve motifleri ödünç almalarıyla, za-

(*) İngiltere'de soylu sınıfın bir alt tabakasını oluşturan toprak sahibi orta sınıf. (ç.n.)

manla değişik kültürlerin sımsıkı kapalılığını global bir ölçüde parçaladı. Gauguin'in adalıları artık "soylu vahşiler"e benzememekte, biraz farkla bize benzemektedirler.

Buna rağmen, sınıf kültürleri ağının aşınmasının gözle görülür hale gelmesi ve kültürel görececiliğin tartışmasız bir ivme kazanması ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşti. Artık, yaşam biçimleri ve kültürel modeller özellikle genç kuşak tarafından özgürce seçilebiliyor ve önceleri yalnızca sınıfla bağlantılı olan kültürel alışkanlıklar geneli kapsayacak derecede yayılıyordu. Ek olarak, bu çağda başka kültürlerin de çeşitli davranış ve alışkanlık modellerini Batı tarzlarından ödünç almaya başladıkları görülmektedir. Kuşkusuz bu kadar açık bir parelel gelişme çok nedenli bir açıklama gerektirmektedir. Daha önce, işlevsel işbölümünün doğuşunu bu gelişmedeki faktörlerden birisi olarak anmıştık. Bunun yanında kitlesel üretimin doğuşu, kitle iletişiminin gelişmesi, sömürgeciliğin sona erdirilmesi ve Batı ile Kuzey Avrupa merkezlerinde çalışma saatlerinin azaltılması gibi faktörler de anılabilir.

Ancak burada, nedenler üzerinde odaklanmak yerine, (Cornelius Castoriadis'in deyişini ödünç alarak) *imgesel anlamlandırma kurumları* diye nitelenebilecek şeyi kısaca tartışmak istiyoruz. Bize göre, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, içinde yeni imgesel yaşam tarzı anlamdırmalarının yaratıldığı üç ayrı dalga yaşanmıştır. Burada, dünya görüşümüzü derinden etkilemiş olan kuramsal eğilimleri (yapısalcılık gibi) bilerek görmezlikten geleceğiz. Bunun yerine, kültürel hareketlerin taşıdığı dünya görüşleri ve felsefeler üzerinde odaklanacağız. Çünkü, yaşam modellerinin değişimi ve günlük yaşam içinde yeni kültürel grupların yavaş

yavaş yaratılmaya başlanması bu hareketlerin içinde oluyordu. Söylemeye gerek yok ki, biz bu trendin sonunda değil, onu gözle görülür hale getiren ana eğilimleri gözleyebilecek kadar ortasmdayız.

Genel olarak, Fransız Devrimi çağından beri her yeni genç kuşak inisiyatifi kendisinden önceki kuşaktan almıştır. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası gençlik arasındaki ayrı eylem, özlem ve imgelem biçimleri önceki kuşaklardan keskin bir farklılık sergilemiştir. Daha tam bir deyişle, bu modeller kuşaktan kuşağa giderek farklılaşmıştır. Entelektüeller, felsefeciler, sosyologlar, yazarlar ve sanatçılar bu hareketleri başlatıp kendi özlemlerini ifade etmekte pay sahibi olmakla birlikte; onların seslendikleri gençlik ile ifade ettikleri özlemler ve kendini algılamalar, daha önceki burjuva öncü grubun, yani "Bohemya"nınkinden büyük ölçüde farklıdır. İkinci Dünya Savaşı sonrası hareketler estetik yaşama ilişkin eski klişeleri yeniden piyasaya sürmediler; onların taşkınlıkları estetik değil, varoluşçu bir içerik taşıyordu. Kendilerini yeni bir politik elitler topluluğu olarak görmüyorlardı pek. Politik olarak yönlendirilsinler yönlendirilmesinler, bu hareketler, elitleri değiştirme denemelerine hiç karışmadılar.

Giderek işlevsel işbölümüyle karakterize edilen bir toplumda "gençlik" terimi "işlevsellik-öncesi"yle eş bir anlam taşır. Başka bir deyişle, henüz işbölümü içinde bir işlev yüklenmemiş herkes gençtir. Gençlik hareketleri, daha sonraki işlevlerinin akademisyen, sosyal hizmetli, serbest çalışma ya da sanayi işçisi olmasına bakılmaksızın, son derece farklı toplumsal çevrelerden gençleri kendine çekip kucaklamak üzere yola çıkarlar. Bu hareketlerin toplumsal "özümseme gücü"nün genişleme eğilimi apaçık bir biçimde görülmektedir. Kültürel "punk" eğilimi bu konuda etkili bir örnektir.

Ancak işlevsellik-öncesi varoluş, aynı zamanda tabakalaşma-öncesi varoluştur. Yani, artık sınıf kültürü niteliklerini taşımayan yaşam biçimlerinin gelişmesini olanaklı kılar. Kurumsallaşmış bir işlevin yerine getirilmesi, bir zamanlar "burjuva olma" ya da "işçi olma" durumunda olduğu gibi, yaşam tarzlarının sürdürülmesi için yeterli değildir. İnsanların toplumsal bir işlevi üstlendiklerinde özgül bir "gençlik kültürü"nün izlerinden kurtulamamalarının nedeni budur. Onların kendi gençlik kültürlerinin belirli öğeleri yetişkinler olarak yaşam tarzlarını biçimlendirmeye devam edecektir. Durumun gerçekten böyle olduğunu saptamak kolaydır. Geleneksel sınıf kültürlerinden modern kültüre geçişin yazgısı, modern insanların bildiği en şiddetli kuşak çatışmasını doğurmakta ve bu dramatik süreç geleneksel sınıf kültürlerinin varolduğu her yerde yinelenmektedir. Anne ve babalar modern bir hareket tarafından biçimlendirilmişse, onlarla çocukları arasındaki kuşak çatışması, birbirlerinin değer ve yaşam biçimlerini onaylamasalar bile, göreceli olarak yumuşak geçecektir. Kuşak çatışmasının yumuşaması, yeni kültürel hareketlerin içinde kök saldığı yapısal değişimlerin göstergelerinden sadece birisidir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ardarda üç kuşak yaşamıştır: Bunlara, kendilerini tanımlamak için kullandıkları terimlerle *varoluşçu* kuşak, *yabancılaşma* kuşağı ve *postmodernist* kuşak diyebiliriz. Modern kültürel hareketler dalgalar halinde ortaya çıkmıştı ve bunun basit bir nedeni vardır: Her yeni kuşak, meşaleyi bir öncekl kuşaktan devralmadan önce yeni bir "imgesel kurum" yaratma anlamında "rüştünü ispat etmek" zorundaydı. İlk dalga savaşın hemen sonrasında doğdu ve doruk noktasına '50'lerin başında ulaştı. İkinci dalgayı başlatan '60'ların ortasındaki olaylardı ve doruğuna 1968'de ulaşmıştı, ancak '70'lerin ortalarına kadar yayılmaya devam etti. Üçüncü hareket '80'lerde ortaya çıktı ve henüz doruk noktasına ulaşmamıştır. Hem süreklilik hem

de önceki hareketin göstergelerini tersine çevirme anlamında ikinci hareket ilkinden, üçüncü hareket de ikincisinden doğdu. Birbirleri karşısında *her dalga hem sınıf kültürlerinin yok edilmesini hem de modernite içinde kültürel evrenin çoğullaşmasını sürdürmektedir.* Dahası *her dalga kuşaklar arası ilişkilerdeki yapısal değişime yeni bir itim kazandırmaktadır.* Sonraki saptama ilkinden tamamen bağımsız değildir, çünkü kuşaklar arası ilişkilerdeki yapısal değişim kültürel görececilik doğrultusuna işaret eden başka bir günlük yaşam modelidir.

"Dalga" ile "kuşak", "hareket"ten daha kesin terimlerdir. Dalgalar, kültürel ve toplumsal hareketlerden oluşmalarına rağmen; belirli hareketler kuşaklar boyunca dalgalar halinde görünmek yerine doğrusal bir çizgide süreklilik taşırlar. Bunun başlıca örneği feminizmdir. Dalgaların doruk noktasında, ana eğilimin "yol arkadaşları" olan hareketler, genellikle, daha sonraki bir ara durakta ondan kopmak üzere öncekiyle kaynaşmaya eğilimlidirler. Ayrıca bir dalga kendisiyle birlikte doğan ve doruk noktasına çıktığında başka bir dalgayla birleşen hareketlerin toplamından daha geniştir. Hareketler genellikle direnişle karşılaşır, karşı-hareketleri kışkırtır, ama bu karşı-hareketlerin kendileri bile onları yüzeye çıkaran bu dalgaların niteliklerini sergilerler. Belki daha ilginci, bu "dalgalar"la görünüşte hiçbir ilişkisi olmayan insanlar, toplumsal eylem biçimleri ve kurumların bile onlarla bazı ortak nitelikleri paylaşmış olmalarıdır. Çünkü onlar da, bu dalganın bir ifadesi olduğu toplumsal "imgesel kurum"daki değişimlere katılırlar. Falkland Savaşı ile onun yürütülme tarzının (*modus operandi*) postmodernizmle ilişkilendirilmesi zorlama görülebilir. Gene de bu savaş -deniz kuvvetlerinin tutumu, basın haberleri vb.- İkinci Dünya Savaşı'ndan bilinçli bir ak-

tarma gibiydi. Savaşa katılanlar, modern teknoloji çağında şeref düelloları yapan yiğit ve şövalye ruhlu askerleri taklit ettikçe, sanki bilerek Renoir'ın ünlü filmi *Büyük Yanılsama*'yı yineliyorlardı.

Varoluşçu kuşak ilk ve en dar olanıydı. Sartre'ın mesajının -ama mutlaka felsefesinin değil- Batı Avrupa'daki ve bir ölçüde Orta ve Güney Avrupa'daki gençlerin zihnine ulaşma hızı başlı başına tamamen eşsiz bir durum değildi. Önceki yüzyılda Romantik hareket de aynı hızla yayılmıştı. Ancak eşsiz olan, bu hareketin karakteri, yani yalnızca geçmişe bakıldığında anlaşılan varoluşçu dalgayı yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki Batı tarihinin en çarpıcı fenomenlerinin ilki yapan *koşullardı*. Hareketin eşsiz karakteri kendi tarihsel ortamından kaynaklanıyordu. Romantizm gibi bu hareket de, başlangıçta burjuva yaşam biçimlerinin kemikleşmesine, bu yaşam tarzında kök salmış normatif ve seremonik kısıtlamalara karşı bir *öznellik başkaldırısı* olarak ortaya çıkmıştır. Öznelliğin isyanının, eski Romantik hareketlerinkinden hiç de daha açık olmayan politik içermeleri vardı. Ama bu hareketin doğuşundan önce, modernitenin tipik bir özelliği olan olumsal yaşam deneyimini bir kişisel özgürlük deneyimi haline getiren feci bir totalitarizm deneyimi yaşanmıştı. Varolan, olumsal kişinin özgürlüğü, kendi kapasitesi içinde artık özgürlük nosyonu olarak yeterli değildi. Özgürlük politikleşmek zorundaydı. Biz buna sömürgeleştirme suçu ile dekolanizasyon deneyimini de eklemeliyiz. Bu deneyim içinde özgürlüğün politikleşmesi ile (Batı ve burjuva) kültürün(ün) görelileşmesi birleşmişti. Hepsi bir dizi kültürel pratik halinde Avrupa'ya yayıldılar. "Burjuvayı şok etmek" tam da başkaldıran insanları burjuvaya bağımlı kılan hareket biçimidir. Ancak varoluşçu dalga içinde bu ünlü şaşırtmacaya artık rastlanmıyordu. Artık önemli olan, şeyleri kendimize göre, kendi özgürlüğümüzü

yaşama geçirerek yapmaktı. Sınırsız olasılıklar atmosferiyle sarhoş olmuş genç kız ve erkekler voroluşçu biçimde dans etmeye, aşık olmaya, konuşmaya vb. başladılar. Başka bir deyişle, zincirlerinden kurtulmaya azimliydiler.

Doruk noktasına 1968'de ulaşan yabancılaşma kuşağı, ilk dalganın hem bir devamı hem de ters dönmüş haliydi. Onları şekillendiren deneyim savaş değil, savaştan sonraki ekonomik patlama ve bunun sonucunda toplumsal olanakların genişlemesiydi. Dahası onların deneyimi, öznellik ve özgürlüğün şafağı değil, karanlığıydı. Varoluşçu kuşak yabancılaşmayı, modern kurumların cansızlığını ve olumsallığın anlamsızlığını keşfetmesine karşın yine de oldukça iyimser bir tür olarak kalmışken; yabancılaşma kuşağı yola umutsuzluk içinde çıkmıştı. Tam da bu kuşak bolluk ideolojisini ciddiye aldığı için, sınai ilerleme ve zenginliğin yarattığı rahatlamaya baş kaldırdı ve kendisi için yaşamın anlamını ve duyguyu aramaya koyuldu. Ama özgürlük temel değer olarak kaldı; yabancılaşma kuşağı varoluşçu kuşaktan farklı olarak, kollektivizme bağlı kalmıştır. Özgürlük arayışı ortak bir arayıştı.

Umutsuzluğun büyümesine karşın, yabancılaşma kuşağı, bu dalganın doruk noktasında farklı hareketleri birleştiren süreç sayesinde olumlu bir çizgiye geldi. Bu birleşme içinde sözcüğün asıl anlamıyla hiçbir şey eskisi gibi bırakılmadı. Bir hareket insani deneyimin tabu alanlara kadar genişletilmesi çağrısı yapar (ve anlatılmaz zararlara yol açan "radikal" uyuşturucu kültünü destekler), diğer hareket ailelerin genişletilmesini ister, başka birisi kırsal yaşamın sadeliğine dönmeyi savunurken, başkaları da cinsel -ya da eşcinsel- özgürlüğü destekliyordu. Bazı hareketler somut politik hedefler ortaya koyarken, başkaları kendilerini deneysel tiyatroya, olaylara, hoşgörülü eğitime ya da "küçük güzeldir"

sloganını savunmaya veriyorlardı. Kültürel hareketin ikinci dalgasını modern Batı uygarlığının algılanışı ve öz algılanışına sokan bütün sorun ve pratikleri sıralamak fiilen olanaksızdır.

Bir toplum kuramı olarak postmodernizm 1968'de doğdu. Post modernizm bir anlamda, dünyayı kendi algılayışından hayal kırıklığına uğrayan yabancılaşma kuşağının eseriydi. '68 yenilgisinin bu hayal kırıklığının nedeni olduğu ileri sürülebilir (böyle bir yenilginin varolup olmadığı hâlâ tartışmalı bir konu olsa bile). Ancak, postmodernizmin '68 hareketlerinin en başlarında, özellikle Fransa'da zaten görülmüş olduğu, yani basitçe bir öncekinin devamı sayılması gerektiği de iddia edilebilir. Oysa kuram sahnesinde ne olursa olsun bu hareketlerin kendileri yok olmuş görünmekteydiler. Yabancılaşma kuşağının mesajını yaymayı sürdüren aynı kuramcılar toplumsal hareketlerin nihai yenilgisini anlatan konuşmalar yapmaktaydılar. Bu arada başka şeyler de oldu. Hareketlerin dışsal göstergeleri gözden kaybolurken, hâlâ bir, daha doğrusu bir kaç hareket kalmıştı, ancak bunlar esas olarak psikolojik ve kişiler-arası bir nitelik taşıdıklarından gözle görülemiyordu. Bu hareketler, doğmuş oldukları bünyeyi değiştirdikleri ölçüde, insan ilişkilerini giderek kendi mesajlarıyla doyuruyorlardı.

Kültürel bir hareket olarak (bir ideoloji, kuram ya da program olarak değil) postmodernizmin basit bir mesajı vardı: Ne olsa gider (*anything goes*). Bu bir başkaldırı sloganı değildir, kaldı ki aslında postmodernizm de isyancı değildir. Gündelik yaşam söz konusu olduğu sürece modern insanların başkaldırabileceği ya da başkaldırması gereken pek çok ve çeşitli şeyler ve yaşam maddeleri vardır; postmodernizm aslında her türlü başkaldırıya olanak tanır. Ama kollektif ve bütünsel bir başkaldırı için öngördüğü tek bir büyük hedef yoktur. "Ne olsa gider" şöyle yorumlanabilir: *Siz* başkaldırmak istediğiniz herşeye başkaldırabilirsiniz, ama bırakın *ben* de

başkaldırmak istediğim özgül şeylere başkaldırayım. Alternatif bir söyleyişle, bırakın kendimi tamamen rahat hissettiğim için hiçbirşeye başkaldırmayayım.

Pek çok açısından bu sınırsız çoğulculuk muhafazakârlık göstergesidir: Başkaldırmayı gerektiren canalıcı, odaksal sorunlar yok mudur? Oysa gerçek şudur ki postmodernizm ne muhafazakâr, ne devrimci ne de ilericidir. Postmodernizm ne yükselen bir umut dalgası, ne derin bir umutsuzluk gelgitidir; bu tür ayrımları ilgisiz hale getiren bir kültürel harekettir. Çünkü ister muhafazakâr, ister isyancı, ister devrimci, isterse ilerici olsunlar, bu eğilimlerin hepsi böyle bir hareketin parçısı olabilirler. Bunun nedeni postmodernizmin apolitik ya da anti-politik olması değil, daha çok, özgül bir politika türüne dayanmamasıdır. Hem sınıf kültürlerinin fosilleşmesine hem de "etnosentrik", "tek-doğru-ve-gerçek" anlayışının el üstünde tutulmasına başkaldırıyı başlatan kültürel görececilik tam bir başarıya ulaşmıştır. Üstelik kendi yerini sağlamlaştırabilecek bir konuma gelmiştir. Yerini sağlamlaştırma sürecindeki kişiler en genç kuşağın, derslerini öğrenip sonuçlarını çıkarmış olan üyeleridir. Postmodernizm, içinde sanatsal, kültürel ve politik, her türlü hareketin görülebileceği dalgadır. Daha önce yepyeni hareketleri tanımıştık. Sağlığı, sigara içmemeyi, vücut geliştirmeyi, alternatif tıbbı, maraton koşmayı ve joggingi öne çıkaran hareketler görülmüştür. Bir cinsel karşı devrim hareketi de gelişmektedir. Barış ya da anti-nükleer hareketleri olmuştu ve hâlâ vardırlar. Ekolojik hareketler her yerde serpilip gelişiyor. Feminist hareketlerin, eğitim reformu isteyen hareketlerin ve başka hareketlerin yayıldığını görüyoruz. Moda dergileri belki de postmodernizmin çoğulcu niteliğinin en iyi göstergeleridir. Bu niteliğiyle "moda" artık yoktur, daha

doğrusu aynı anda her şey ya da birçok şey moda olabilir. Artık "iyi beğeni" ya da "kötü beğeni"miz yok. (Kuşkusuz hâlâ, aynı tür içindeki iyi ile kötüyü ayırabilmek anlamında beğeni sahibi olup olmamaktan söz edilebilir).

Bu durumda postmodernizm bir bütün olarak kültürümüz tarafından emilecekse, eninde sonunda, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra varoluşçu kuşakla beraber başlayan dönüşümün sonuna ulaşacağız. Bu (öngörü) hareketlerin sonuna ilişkin bir kehanet değil, tam tersidir. Bu önerme, öylesi dönüşümler şu ya da bu hareket tarafından gerçekleştirildiği sürece somut kültürel dönüşümlerin olabileceği bir durumu öngörür; oysa hareketlerin kendileri kuşak dalgaları içinde ortaya çıkmayacaklardır. Bu hareketler sonuçta, "gençlik hareketleri" olmayacak; sınıfları ve aynı zamanda kuşak hareketlerini de dikine keseceklerdir.

Günümüzdeki kültürel "imgesel anlamdırma kurumları"mızı yaratmış olan üç kuşağın kısa öyküsüne girerken, iki belirleyici gelişmeye işaret etmiştik. Her dalganın hem modernitede kültürel evrenin çoğullaşmasını hem de sınıfla bağlantılı kültürlerin yok olmasını sürdürdüğünü belirtmiş ve her dalganın kuşaklar arası ilişkilerdeki yapısal değişime yeni bir itim kazandırdığını eklemiştik. Şimdi bu temel sorunları biraz ayrıntılı olarak ele alacağız.

Üç kültürel hareket dalgasının şu ana dek başardıklarını ve yakın gelecekte olması beklenebilecek şeyleri aynı anda tartışacağız. Bir ülkenin bugünü başka bir ülkenin geleceği olduğu için, eşitsiz bir dönüşüm söz konusudur. Dönüşümün hız ve karakterindeki bütün farklılıkları hiçbir faktör tek başına açıklayamaz. Kültürel dönüşüm konularında farklı kaynaklardan gelen gelenekler bir süreci hızlandırıp yavaşlatabilir. Örneğin, geleneksel burjuva yaşam biçimleri Almanya'da, İskandinavya'dan daha fazla yerleşmiştir. Ancak, dönüşümlerin en belirgin olduğu yerlerde bile, bu dönüşümler

tamamlanmaya yakın olmaktan uzaktır. Sınıf kültürlerinin varlıklarını hâlâ sürdürdüklerinin pek çok kanıtı vardır. Avrupa'nın üstünlük duygusu uçup yok olmadığı gibi, hâlâ ciddi kuşak çatışmalarına rastlanmaktadır. Bu yüzden temel olan, bir oldubittiden ziyade bir eğilimdir. Eğilim bir olasılıktır; olasılık da "gerçeklik"ten daha az bir şey olarak görülebilir. Ne var ki, olasılığı gerçeklikten daha yükseğe yerleştiren, şiirin tarihten daha gerçek olduğunu söyleyen Aristoteles'e katılınabilir. Sözü edilen olasılık çok az dozda şiir gerektirmekte, ancak Touraine, Offe, ve Dahrenndorf gibi sosyologların ampirik verilerle keşfettikleri, tartıştıkları ve destekledikleri çağdaş sosyo-ekonomik niteliklerin tahmin edilmesine dayanmaktadır.

Sınıfla bağlantılı kültürlerin ölümü, tüketimcilikteki artış çerçevesinde açıklanabilir. Eskiden hem burjuvazinin hem de işçi sınıfının yaşam tarzları işin yapılması üzerine merkezlenmişti. Gelgelelim, günümüzün "sanayi-sonrası toplum" denilen toplumlarında, önemli yaşam etkinliklerinin merkezi boş zaman olmuştur. Dahrendorf'un işaret ettiği gibi, AET ülkelerinin nüfusunda, bir iş yaparak ya da bir işyerine sahip olarak toplumsal bakımdan zorunlu emeği harcayan kişilerin oranı yüzde 25'den fazla değildir. Ayrıca, bir işlevin yerine getirilmesi artık, bir yaşam tarzı oluşturmaya yetecek "madde"yi sağlayamaz. Bir bütün olarak yaşam etkinliği açısından, işlevin yerine getirilmesi oldukça olumsal bir şey sayılabilir ve bunun için kültürel özdeşleşmenin merkez noktası olarak görülemez. Tersine, kültürel özdeşleşme kaynağı olan şey tüketim *düzeyidir* (tüketime harcanan para miktarıdır). Dolayısıyla kültürel özdeşleşme nitel bir sorundan çok nicel bir sorundur. Yabancılaşma kuşağının derin bir inancı vardı: Tercih edilen tüketim *tipi*, kitle iletişim araçlarının beğenileri ve arzuları manipüle etmesinin etkisiyle toplumsal bakımdan genelleşmişti. Bu anlayışa göre, herkes, "aynı" şeyden (bu "aynı"nın nesnelere, ürünlere, sanat

biçimlerine, pratiklere vb. mi işaret ettiğine bakmaksızın) hoşlanmaya, memnun olmaya ve ihtiyaç hissetmeye yönlendiriliyordu.

Tüketimciliğin gelişmesi ekonomik krizlerin ve depresyonların başgöstermesiyle birden duraklamaya girdiği, "refah toplumu" "yabancılaşma kuşağı"nın sandığından daha az zenginlik yarattığı halde, "manipülasyon paradigması"nı doğuran modellerin kendileri ortadan kalkmamıştır. Ancak genel manipülasyonun sonucu artık ilk başlardaki kestirimler kadar kasvetli bir tahmini varsaymaz. Sık sık olduğu gibi kestirimin kendisi, kestirilen şeyin akışı içinde değişmiştir. Burada bir abartma varmış gibi görülebilir, oysa yoktur; yabancılaşma kuşağı dalgası bu açıdan da postmodernist kuşağın öncüsüydü. Herkesin aynı şeyden hoşlandığı, aynı şeyleri okuduğu, aynı pratikleri yaşadığı "kitle toplumu" hayaleti Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da kısa bir ara fasıldı. Gerçekte meydana gelen, tüketimin standartlaşması ve tekbiçimleşmesi değil, beğenilerin, pratiklerin, tatminlerin ve ihtiyaçların muazzam ölçüde çeşitlenmesidir. Harcamaya ayrılan para miktarı insanları bölmeye devam etmekte, ancak onları, peşlerinden koştukları tatmin, haz ve pratikler de ayırmaktadır. Medya, Yüce Manipülatör olmak yerine, oldukça bireyselleşmiş bir beğeniler kataloğu haline gelmiştir. Daha önemlisi, farklı tüketim modelleri, "her şey kişinin tercihine göre" düsturuyla işleyen (elbette bu tercihi karşılayacak araçlar varsa) çeşitli yaşam tarzlarında yerleşip kök salmıştır.

Şimdi, genel kültürel görelilik problemine dönmeliyiz. Batılı-olmayan kültürel modelleri ilkin "Bohemya" keşfetmişti; bohemlerin beğenisi gerçekten egzotikti. Bugün, "yabancı" kültürler gündelik yaşamın her düzeyinde görülebilmektedir. Yabancı kültürler (Çin lokantalarından Hint giysilerine, Afrikalı saç biçiminden Latin Amerika romanlarına) kültürel pratiklerimize yerleşmiş, özümsenmiş ve

sanki "basmakalıp" hale gelmişlerdir. Çin mutfağı, Afrikalı saç biçimi, bitkisel çay ve seks filmleri ile yabancılaşma kuşağı arasında ilişki kurmak ne kadar tuhaf görünse de, bu kuşağın egzotik yenilik araçlarını, her beğeninin kendi tatmin yolunu bulabileceği gündelik yaşamımızın menüsüne katmış olduğu yalın bir gerçektir. Oysa çeşitlendirilmiş bir menüden bir yaşam tarzı çıkmaz. Tam tersine, *modelleri* belirli pratikler, beğeniler ve tercihler oluşturur. İnsan, bunun başka bir şeyle değil, "bunun, şununla gittiği" çeşitli modelleri kolayca saptayabilir.

Bununla beraber, bu sonsuz çeşitlilik, yaşam tarzlarının bu çoğullaşması, kendinden-memnun ve etnosentrik sınıf kültürlerinin yok oluşu bir problem yaratmaktadır. Hannah Arendt ve başkaları, toplumsal sınıfların rasyonel politikaların yürütülmesi açısından zorunlu olduğunu vurgulamışlardır. Sınıflar, kurumları (kendi çıkarlarını temsil eden politik örgütleri) doğurabilir. Temsili hükümetler, sınıflı toplumdan çıkarlar. Sınıflar sönme sürecindeyse ve kültürler total bir tikelleşme derecesinde çoğullaşıyorsa, anlamlı, rasyonel bir karar sürecinden söz etmek hâlâ mümkün müdür? Yalnızca işlevlerine göre örgütlenmekle; bir bütün olarak yaşam tarzlarının çıkarlarını değil, tam tersine özel işlevlerin çıkarlarını temsil etmektedirler. Demek ki, ortak karar almaya dayalı toplumlar, kültürel çoğullaşmaya karşın, kolayca "kitle toplumları" diye tanımlanabilirler. "Yabancılaşma kuşağı" kuvvetle "tabana yönelik politika"yı, toplumsal tabakalaşmanın her düzeyindeki topluluklar ve yaşam tarzlarında kök salan bir politika türünü savunuyordu. Bu aşamada, kültürel göreliliğin ve çoğullaşmanm rasyonel politika yapmanın yok oluşuna mı varacağı, yoksa parlamenter sistem ile bir tür doğrudan demokrasinin bileşiminden oluşan, daha demokratik ve daha rasyonel poli-

tik eylem biçimi ya da biçimlerini mı başlatacağı belirsiz kalmaktadır. Bu noktada bir tahmin yürütmek için yeterli bilgilere sahip değiliz.

Şimdi kuşaklar arası ilişkilerdeki değişime dönelim. Üç haraket dalgası da genç kuşağın eseriydi. Ancak burada "genç" terimine bir açıklık getirmek gerekiyor. İşlevsel bir toplumda "gençler", kendilerini toplumsal işbölümü içinde şu ya da bu katmana hapseden bir "işlev" yerine getirmeyen erkeklerle kadınlardır (yalnızca genç oğlanlarla kızlar değil). Demek ki öğrenciler, dedelerimizin kuşağında "orta yaş" anlamına gelen otuz yaşına geldiklerinde bile gençtirler. Tam da bu işlevsel çağrışımından dolayı, bundan sonra "genç" ile "yaşlı" ayrımını yapmaktan kaçınacağız. (Ne de olsa yaşlılar ya da "kıdemli yurttaşlar" bugün bir işte çalışmamaktadırlar. Başka bir deyişle, "işlevsellik-sonrası kişiler" durumundadırlar).

İşlevsellik-öncesi ve işlevsel kuşakların ilişkisinde bugünkü değişiklikler o kadar açıktır ki, bu tamamen dışsal göstergelere bakarak bile görülebilir. Sınıfla bağlantılı kültürlerde gençler daha yaşlı görünmek için olağanüstü çaba harcarlardı. Ama İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu model giderek dönüşüme uğradı ve sonunda tam zıt bir noktaya geldi. Şu anda fiziksel ve zihinsel açıdan tamamen gelişmiş kişiler bazen umutsuzca yeniyetme bir genç gibi görünüp davranmaya çabalıyorlar. "Görünüşler" farklı toplumsal anlamlara sahiptir. Bir kişinin olduğundan yaşlı görünmesi, kendisine sorumlu bir yetişkin gibi davranılması, iş güç sahibi olmuş, en azından buna hazır biri gibi görülmesi özlemini yansıtır. Olduğundan genç görünmek ise her türlü fikre açık, henüz bir "bürokrat" olmayan, işleviyle fosilleşmemiş biri gibi görülme özlemini yansıtır. Kuşak dalgalarının doruk noktasında, "işlevsel kuşak" mensuplarının "fahri genç" sayılmak üzere çocuklarından lütuf beklemeleri yaygın bir alışkanlığa

dönüşmüştür. "Orta yaş krizi" terimi ve pratikleri bu işlevsel işbölümü dünyasında keşfedilmişti ve yalnızca işlevsel toplumun ürünüdür. İster burjuva, ister işçi sınıfı, isterse kibar (genteel) olsun bir sınıf kültüründe, orta yaşlı olmak hakiki bir yetişkinliğin temsil edici niteliği olan saygınlığı kazandırır. Belirli bir kültürde orta yaşlı birisi, hâlâ gücü kuvveti ve aklı yerinde, bunun yanında *şimdiden* büyük deneyim birikimine sahip yetişkin birisi olma sıfatıyla (*qua*) bir kişi (*persona*) haline gelir. Orta yaş krizindeki insanlar olgunlaşmamış, henüz yerine oturmamış, yeni bir kimlik arayan tüyü bitmemiş delikanlılar gibi olmayı isterler.

İşlevsel işbölümüne oldukça karmaşık ve kararsız bir bileşim eşlik etmektedir. İşlevin yerine getirilmesi özellikle işyerinde ve kamu kurumlarında özdeşleşmeyi gerektirir. Bu özdeşleşme ne kadar güçlüyse, kendinden memnun, cansıkıcı ya da kibirli bir bürokrat olmanın cazibesi de o kadar büyüktür. Bir işlev yerine getiren kişi hemen hemen kaçınılmaz biçimde, rakip oldukları için gençleri engellemeye yönelir. İşlevle bağlantılı olan kendinden memnun olma, genelde rekabet korkusunu gizleyen psikolojik bir örtüden başka bir şey değildir. Bundan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Bu tür anne babaların, dramatik kuşak çatışması döneminde tipik olarak görüldüğü gibi, kendi çocuklarıyla ciddi bir çatışmaları yoktur, daha çok başkalarının çocuklarıyla çatışmaya girerler. Bu yüzden genç görünmek ikili bir işlev üstlenir: Yetişkinlerin kendi çevrelerindeki gençler tarafından "kabul edilmelerine" yardımcı olur ve başkalarının çocuklarıyla rekabette onlara bir ağırlık kazandırır. Orta yaşlı kişilerin rekabetten vazgeçip gençlerin elbiselerini giydikleri "orta yaş krizi"nde normal olarak çözülen, tam da bu çatışmadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dünya artık Ödipal değildir. Bu dünyanın başka hangi tür nevrozları geliştirileceği ayrı bir

konudur. Lasch'ın narsisizm üzerine hazırladığı tez, yeni hastalıklarımızı ortaya çıkarma konusunda önemli bir girişimdir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan üç kültürel hareket dalgasıyla ilgili son bir gözlemde bulunalım. Bu hareketlerin süreklilik ve kesikliliklerinin bütün yükselme ve alçalma dönemlerinde, bir özelllik istikrarlı biçimde hep varolmuştur. Feminist hareketler, üç dalgada da ana eğilimlerden birisini oluşturmuştur; bu, bazı ufak tersliklere karşın, modern kültürü total düzeyde değiştirmiş olan bir eğilimdir. Feminizm modernitenin en büyük ve en kesin *toplumsal* devrimiydi ve öyle kalmıştır. Toplumsal devrim, politik devrimden farklı olarak, patlak vermez, yalnızca vuku bulur. Toplumsal bir devrim daima bir kültürel devrimdir de. Kültürlerin görelileşmesi ve "yabancı" kültürlerin Batı kültürlerine sızışına tekrar tekrar değinmiştik. Feminst devrim bu muazzam değişimin yalnızca tek değil, aynı zamanda biricik ciddi katkısıdır. Çünkü şimdiye dek marjinal kalmış ve tanınmamış olan kadın kültürü, artık insanlığın geleneksel kültürünün yarısını oluşturan kendi payını istemek üzere, kendi adına son sözünü söyleme yolundadır. Feminst devrim Batı kültürünün yalnızca yeni bir olgusu değil, *şimdiye kadar varolan bütün kültürlerde bir ayrım çizgisidir.*

Feminist devrim tek başına işbölümünün yeni biçimiyle ortaya çıkmazdı. Demokratik kurumlar, değer yüklü özgürlük, eşitlik ve haklar ideası, global "imgesel anlamdırma kurumu"nda, devrimin taşıyıcıları olan feminist hareketlerin görünmesi için varolmak zorundaydı. Çünkü erkekler gibi kadınlar da işlevsel işbölümüne çekilebilir; buna karşın kadınlar yine erkek egemenliği altında kalabilirdi. Oysa işlevsel işbölümü olmadan, en basit nedenlerle feminist devri-

min amacına ulaşılmazdı: Zira kadınlar kendilerine özgü bir yaşam kurma fırsatını bulamaz, bağımsız bir yaşamın asgari önkoşuluna sahip olamazlardı.

"Hareketlerin silindiği", geçmiş kırk yılın "hiçbir şeyin olmadığı" bir dönem olduğu inancı niçin bu kadar yaygındır? Belki tarihi daha çok politik tarih olarak kullandığımız için. Gene de tarih, öncelikle, toplumsal ve kültüreldir; tarih, insanların gündelik yaşamlarının tarihidir. Bu tarih, daha yakından incelenirse, bir toplumsal devrimi içeren değişimleri su yüzüne çıkaracaktır. Yukarıda çözümlenen üç kültürel hareket dalgası bu dönüşümün baştayfalarıydı. Onlar gemiyi değiştirmediler, ama geminin üzerinde seyrettiği okyanusu değiştirdiler.

Onbirinci Bölüm

AVRUPA - BİR EPİLOG MU?

Avrupa kültürü yazılı tarihteki bütün kültürler arasında herhalde en kısa ömürlü olanıdır, ya da öyle görünecektir.

Kültür ile kültür bilinci içiçe geçmiş durumdadır. Bir kültür bilinci, kültürün taşıyıcısının saptanmasını, özgül bir yaşam tarzına bağlılığı ve bu yaşam tarzının üstünlüğüne inanmayı gerektirir. Örneğin, "Yunan kültürü"ne ilişkin alışılmış çözümlemelerde bu gerekliliklerin hepsine yer verilmektedir: Helenizmin merkezi Yunanistan'dı; okunan metinler Homeros ile diğer Yunan klasikleriydi; çıplak jimnastik yapmak istemeyenler barbar sayılıyorlardı. Benzer bir biçimde Avrupa kültürünün merkezi de güya "Avrupa"dır. Ancak ne zamandan beri "Avrupa kültürü"nü tartışmaktayız? Dahası, tartışanlar kimlerdir? Nihayet, "Avrupa kültürü" hangi anlamda tartışılmaktadır?

On sekizinci yüzyıldan önce özgül bir Avrupa kimliği oluşmuş değildi. Bu dönemde modernitenin kalıpları da nihai biçimine kavuşmuştu. On sekizinci yüzyıl, toplumsal yaşamında ve politik tahayyülünde özgül, süregen değişiklerle karakterize ediliyordu ve bunlar belli bir süreç sonunda, artık geri dönüşü olmayan noktaya gelene kadar birleşmeye, birbirlerini pekiştirmeye başlamışlardı. "Avrupa" (ya da Batı) kavramı tam da bu yepyeni sosyo-politik dinamiği (*dynamis*) ya da "imgesel toplumsal anlamdırma kurumu"nu ya da tarihsel bilinci ya da söylem biçimini (kullandığımız felsefi paradigmalar değişebilir, oysa hikâye aynı kalacaktır) temsil etmekteydi. *Avrupa'nın eseri olan modernitenin kendisi de Avrupa'yı yaratmıştı* ve bu çok açık bir paradokstur. Bir Yunanlı, Romalı ya da Yahudi

kimliğinden söz edilebildiği kadar "doğal" bir kimlik değildi Avrupa kimliği. Avrupa ve Avrupa tarihi açısından böylesi bir *ab urbe condita* yoktu. Kıtaya ismini veren mitoloji kahramanı "Avrupa", Yunanlıydı. Kıtada yaşayanlar kendilerini Hıristiyan olarak, çoktan beri de Katolik (evrensel) Hıristiyan olarak görüyorlardı. Dolayısıyla onların şehri (urbs), Mesih'in yaşayıp öldüğü yer olan Kudüs olduğu kadar, Hıristiyanlığın merkezi olan Roma'ydı. Politik açıdan kendilerini Roma İmparatorluğu'nun mirasçıları olarak anlıyorlardı. Ortak bir dillerinden söz edilebilirse, o da Latinceydi. Ve eğitimli sınıflar Latince konuşmayı bıraktıkları zaman, "Avrupalılar"ın artık bir lingua franca'sı(*) kalmamıştı. On altıncı ve on yedinci yüzyıllar, ne birleşmeyle ne de "Avrupa" adı verilen ortak bir bütünleşmenin yerleşiklik kazanmasıyla karakterize edilmekteydi. Evrenselleşen bir insanlığın sürekliliğinin yerini, oldukça yeni ve çabuk çoğalan bir çeşitlenme ve farklılaşma almıştı. Tek bir Hıristiyanlığın yerinde çok sayıda Hıristiyan dini vardı. Milli devletler görünmeye başlamıştı. Milli ve dini savaşlar kıtayı kana boğup parçalıyordu. Yeni kıtalar keşfedilmiş, bazı insanlar oralara yerleşmişti. Ondan sonra alternatif ekonomik politikaları ve politik kurumları yansıtan deneylere girişilmeye başlandı.

Öyle görünüyor ki, çoğulculuk ile "modernite" dediğimiz eşsiz girişimin birleşmesine işte bu çoğulculuk, yani çeşitli biçimler üreten deneyimler ile yaşam tarzlarının çeşitliliği önayak olmaktaydı. Gerçekte "modern", çoğulun birliği olarak görünüyordu. Oysa, kültürleri, kültürlerin genişlemesi ve çeşitlenmesini en güzel biçimde anlatan "ağaç" allegorisi, "Avrupa" söz konusu olduğunda bir örnek oluşturmaz. Allego-

(*) Aynı dili konuşmayan çeşitli halklar arasında iletişimi sağlayan ortak dil. (ç.n.)

rik "Avrupa kültürü" ağacının yetiştiği varsayılan toprak, aslında hiçbir zaman "Avrupa" ya da "Batı" diye algılanmamış veya onunla özdeşleştirilmemişti. On sekizinci yüzyıldan önce hiç kimse, "Batı"nın hayat ağacından "Avrupa" kültürü" dallarının kesilmesinden dolayı hayıflanmıyordu. Çeşitli ve ayrı ayrı deneyimlerin, keşiflerin ve görüşlerin birleşmesinden doğan yeni modernite dünyasının "Avrupa" ya da "Batı" terimiyle karşılanması ancak on sekizinci yüzyıldan sonraya denk düşer. Demek ki bu anlamıyla "Avrupa" projesi köksüzdür. "Avrupa" projesi, ortaya çıkışından itibaren bir proje olmuştur. Modernite geleceğe yönelimlidir, bu yüzden modern "Avrupa" uluslarının ortak imgelemini yansıtır.

Gelgelelim, tarihi olmayan bir kültürel öz-kimlik yoktur. Bir zamanlar dedelerimizden dinlediğimiz *ab urbe condita* hikâyelerle destanlar olmadan; hocalarımızdan Avrupa'nın tanrılar, yarı tanrılar ve kahramanlar tarafından nasıl kurulduğunu öğrenmeden; oluşum yıllarımızda, Avrupa olmayan Oteki'ni yaşamadan Avrupa *kültürü* anlaşılamaz. Çünkü bunlar olmazsa Avrupa kültürü de olmaz. "Avrupa" ya da "Batı" adı verilen proje kültürel bir desteği, yepyeni bir kültürel mitolojiyi gerektirir. Bu yeni *kültürel mitoloji* çeşitli nedenlerle mutlaka politik bir nitelik taşımak durumunda değildir; bunun ana nedeni, Batı'nın, "Avrupa" projesinin, hiçbir zaman belirli ortak politik görevleri ya da politik yükümlülükleri dayatacak bir politik varlık olarak yerleşememesiydi. Ütopyacı bir içerik taşıyan Birleşik Avrupa Devletleri görece erken bir dönemde ortaya çıktığı halde, yıllanmış milliyetçilik tarafından çok çabuk bastırılmıştı. Politik mitolojilerin, "Batı" ya da "Avrupa" kimliğinden ziyade ulusal kimliği kuvvetlendireceği kesindi. Dinsel mitolojiler, deyiş yerindeyse Avrupalı-olmayan bir gelenekte kökleşmeleri anlamında zaten yerleşmişlerdi ve dolayısıyla ancak ulusal mitolojilerin hizmetine girerek tamamen yeni bir

hayal gücü geliştirebilirlerdi. Ne olursa olsun, Avrupa dehası dinsel bir deha değildir ve bu açıdan daima kopya ve taklit edilmiştir. Avrupa kimliğini, daha doğrusu Batı kimliğini odak noktasına getiren şey kimliksizlik olmuştur: Avrupa dehası ya da "ruhu" insanlığı tahayyül ettiği, projelendirdiği, hatta yarattığı gibi, "sanat" ya da "kültür" gibi başka evrensel nosyonları da tahayyül edip yaratmıştır. Eğer insanlık varsa, o zaman herkes (belirli bir tür) kültürle yaşar, herkes (belirli bir tür) sanat yaratır. Gene de Avrupa kültürü çeşitli kültürler arasında basitçe bir tanesi değil, daha çok, en yüksek, en üstün ya da sanat; doğrusu, çeşitli kültürler ve sanatlar bolluğunda en kuşatıcı olanıdır. Buna rağmen, başkalarının başarılarının tanınması her zaman için Avrupa kimliğinin bir boyutunu oluşturmuştur. Batı ve Doğu miti uygarlıkla barbarlığın yan yana konulması değil, daha çok, bir uygarlığın başka bir uygarlıkla üst üste binmesidir. Avrupa (Batı) küllturel kimliği hem etnosentrik hem anti-etnosentrik (iki terimi de kendisi geliştirmiştir), hem mutlakiyetçi hem göreceliKçi, hem ilerlemeci hem tarihçi olarak kavranmaktadır.

Demek ki Avrupa -Batı- geleneği geçmişe dönük olarak yaratılmıştır. Orta Çağ katedralleri, rönesans şehirleri, ilahi oratoryolar ve laik soneler "Avrupa" ya da "Batı" denilen bir varlığın dışavurumlarıyla yan yana kodlanmış ve düzenlenmişti. Tarih dünya tarihi olarak yeniden aktarılıyordu (son bölümünü Avrupa tarihinin, sözümona "en yeni çağ"m oluşturduğu bütüncül bir anlatıydı bu). En akla yatkın senaryonun bulunması, Hegel'in başarısıdır. Bu senaryoya göre dünya tarihi, her kültürün, daha sonra yok olmak ve yerini yenisine bırakmak üzere, evrime kendi katkısını yaptığı ilerlemeci bir olaylar dizisi olarak görülmektedir.Ancak bu art arda meydana gelen kültür değişikliklerinin yalnızca bir doğrultusu vardı: Özgürlüğe doğru ilerleme. Modern kültür aslında özgürlüğün herkes

adına gerçekleşmesidir; bu yüzden, dünya tarihinin doruk noktası ve nihai sonucudur aynı zamanda. Hegel'in senaryosu tamamen evrimci bir senaryo değildir. İlerlemeyle kayıplar değişmez biçimde elele yürüyordu; eski değerler kayboluyordu ve eski kahramanlık artık ölmüştü. Buna rağmen, ilerlemenin denektaşı akıl ve özgürlük olduğundan ve Batı Avrupa kültürü en rasyonel ve en özgür kültürü oluşturduğundan, kayıpları (önem taşımadıkları için) kazançlarla tartma ihtiyacı duyulmaz.

Gene de "Avrupa" yalnızca bir yüzyıl boyunca kendi öz kimliğiyle barış içinde yaşayabilmiştir; tersi yönde bazı eğilimler görülmesine karşın, *on dokuzuncu yüzyıl esas olarak Avrupa kültürünün yüzyılıydı*. Modernite, *diğer ismiyle* Batı, *diğer ismiyle* Avrupa o zamanlar kendine güveniyordu. Yani, "Avrupa kültürü" adı verilebilecek olgu, esas olarak Napoléon savaşları ile Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi arasındaki dönemde gelişip boy atmıştı. Bu süreçte modernite projesi başarılı olmuştu. Bununla birlikte, yalnızca yeni değil, aynı zamanda tamamen benzersiz bir sosyo-politik ve kültürel çerçeve yaratmış olan Avrupa dehası, anlaşılan dev çabalardan sonra tükenmişti. Bunun için yirminci yüzyıl, Batı'nın gerilemesinin anlatısıyla başlar. Sayıları giderek çoğalan Avrupalılar kendi kültürlerinden yeni bir barbarlık uygarlığı diye söz açmaya başlamışlardır. On sekizinci yüzyılın bütün büyük vaatleri, bilgi, teknoloji ve özgürlüğün ilerlemesi artık pek çok tehlike ve çürüme kaynağından, dekadansın dışavurumlarından biri olarak görünüyordu. Batı kültürünün doğurduğu totaliter sistemler en ümitsiz teşhislerle öngörüleri doğrular gibiydi. Ek olarak Avrupa küçülmeye başlamıştı. Avrupa ile dünyanın geri kalan kısmı arasındaki gerçek coğrafik oranlar gün geçtikçe kendilerini hissettirir olmuşlardı. Son dünya imparatorluklarından biri olan Britanya İmparatorluğu çökmüştü. Helenistik ideale en çok Britanya İmparatorluğu yaklaştığına göre, bu olay ayrı bir önem

taşıyordu: Anayurt imajıyla onun sömürgeci üst sınıflarının yaşam tarzını model almıştı. Bu yönelişten dolayı İngilizce, modern dünyanın Grekçesi (ya da Latincesi) haline gelmişti. Gene de Avrupa'nın öz kimliğinin sömürgeci Britanya'da gelişmesi pek mümkün değildi. Bir İngilizin gözünde Avrupa, Kıta demekti ve Britanya adası ayrı bir dünyaydı. Bu tutum ancak imparatorluğun sona erişiyle değişmeye yüz tutmuştu.

"Avrupa" beyninin ürünü olan modernite, dünyayı her yönde işgal etmeye başlamıştı. Ne var ki Avrupa bakışının şu ya da bu yönünü kucaklayan dünya, Helenistik dönem şehir-devletleri gibi davranmıyordu. Homeros ile Platon Grek uygarlığına organik bağlarla bağlıydılar: Grek uygarlığının gittiği yere Homeros ile Platon da gidiyordu. Oysa Gotik katedralleri, hatta Mozart bile, Homeros ile Platon'un Grek dünyasına ait olmaları anlamında, "Batı" ya da "Avrupa"ya ait değildir. Modernite ("Batı", "Avrupa") nereye giderse gitsin, Mozart onun peşine takılmak zorunda değildir. Çünkü Mozart ya da Shakespeare, Homeros ile Platon'un Grek olmalarından tamamen başka bir anlamda Avrupalıdırlar. "Avrupa", moderniteyle birlikte, kendi yarattığı kültürel geleneğin gerçek kimliğiyle (modernite) beraber yayılmasına olanak tanımayan bir tarih yaratmıştı. Gerçekten de Avrupa kültürü insanın yazılı tarihindeki bütün kültürler arasında en kısa ömürlü olanı görünmektedir.

II

Moderniteyi yaratan Avrupa dehası, onu geri dönüşü olmayan bir noktada zirveye çıkardı. Proje doğası gereği geleceğe yönelimli olduğundan, toplumsal fantezi de geleceğe yönelmişti. Temel ilkesi ilerleme olmuştu. İlerleme herhalde sınırsız olacaktı. Dahası, sınırsız ilerleme imgesi birikim imgesiyle elele yürümektedir. Bilginin ve deneyimin her türü

kümülatif nitelikli olmadığından, Avrupa imgelemi, doğa bilimleri ile teknolojide biriktirilebilecek türde bilgileri hedef almıştı. Teknolojik imgelem, yani, kümülatif nitelikli "know-how" ve "know-what"ın izlenmesi kuşkusuz modern uygarlığın temellerinden birini oluşturur. Öte yandan, Collingwood'un önseziyle dikkat çektiği gibi, devleti yönetme deneyimi de kümülatif olabilir. Modern insanlar tamamen yeni ve benzersiz iktidar ve yönetim biçimlerini denemeye başlamışlardı. Aslında, gerek anayasal monarşi, liberal demokrasi, totaliter demokrasi (Jakobenizm) ve saf totalitarizm, gerekse bu türlerin şaşırtıcı sayıdaki çeşitleri gibi yepyeni iktidar ve yönetim biçimlerini yerleştirmek oldukça kısa bir zaman diliminde mümkün olmuştu. Modern devletlerin organik bir kökleri yoktu pek. Modern devletler "devlet adamlığı"nın ve sorunlara çözüm getiren zihnin hizmetinde daha iyi ya da daha kötü yönde öğrenme süreçlerinin eseridirler. Yunanlıların şehir-devletini, *polis*, buldukları dönemden bu yana, asla, insanın birlikte yaşama ve işbirliğine girme kurumlarının birleştirilmesine bu kadar çok enerji ve yaratıcılık adanmamıştır. Dahası bu yeni yaratıcı enerji, şimdiye kadar bilinmeyen bir düzeyde özgürlüğün kurumsallaştırılmasına da harcanabilir. Grek demokrasisi, Roma Cumhuriyeti, Orta Çağ'daki zümrelerin serbestileri ile özgür şehirler, eski parlamentolar -bu oluşumların hepsi de özgül bir model sunuyor, deneyime yardımcı oluyordu. Bu açıdan eski politik miras, "Avrupa kültürü"ndenilen kültüre eklemlenmiştir. Ve modernler, kolektif kararların alınması için özel olarak tasarlanmış organlarla kişisel özgürlüğün biçimlerini karıştırmayı bu yolla öğrenmişlerdi. Bir yanda zenginlikle öbür yanda yoksulluğun birikmesi, teknolojik know-how ile politik "devlet adamlığı" deneyiminin birikmesiyle paralel yürüyordu. Demek ki, hep birlikte Batı, yani "Avrupa" kültürünü meydana getiren üç birikim ve keşif süreci, modern ulus devletlerinin yönetilmesi, kapitalizm ve sanayileşme olarak saptanabilir.

Bu üç unsur da yayılabilir, üç unsur da ihraç edilmek üzere tasarlanmıştır, dolayısıyla üç unsur da artık yalnızca Avrupalı değildir. Buna, mutlak denetim iktidarı olan totalitarizmin liberal demokrasi kadar bir Avrupa icadı olduğu da eklenmelidir. Totalitarizm yayılırsa, Batı, yani "Avrupa" da bu anlamıyla onunla birlikte yayılmış olur.

Bu perspektiften bakılınca, "Batılı" yani "Avrupalı" imgelemin evrenselleştirici bir güç olarak egemen olduğunu söyleyebiliriz. Hatta kısa ömürlü Batı geleneğinin ikiz kardeşleri olan etnosentrizm ile anti-etnosentrizm bile bu açıdan basit çelişkiler veya birbirine zıt eğilimlermiş gibi görünmezler. Avrupa evrenselciliği, bu mutlakiyetçi senaryo, gerçekçi bir proje olduğunu kanıtlamıştı, çünkü dünyanın her ulusu bu sayede modernleştirici bir evrene katılmış oluyordu. Ve aynı biçimde, görececilik de gerçekçi bir tutum haline gelmişti, çünkü somut kültürel geleneklerin modern projeden etkilenmeden kalabileceği, modern projenin her türlü kültürle birarada varolabileceği anlaşılmıştı. Son analizde, ayrı ayrı kültürlerin hepsi birbirine benzerdir, çünkü bir yandan hiç birisi birikimin gücüne karşı çıkamazken, öbür yandan hepsi de birikim sürecine hem dahil olup hem ondan etkilenmeden kalabilirler.

Kümülatif fantezi, sınırsızlığın açık ufku, bütün gözeneklerine Batı düşüncesi, yaratıcılığı ve ihtiyaç-yapısını doldurmaktadır. Her gün yeni bir şey yaratılmalıdır; dünün ürünü bugüne uymaz. Sanat biçimlerinin antikalaşma hızında doğal olan hiçbir yan yoktur. Tam tersine bu, sanat alanına (esas olarak teknolojik) problem çözme eğiliminin girmesinin ürünüdür; bu problemler çözülünce, yeniden çözülmesi gereken yeni problemler ortaya çıkar. Gene de "en yeni" ürün, eskisinden daha güzel ya da daha anlamlı değildir. Olay, eskisinin "kabul edilemez" hale gelmesi ve böylece Avrupa denilen müzede bir yer işgal etmesidir. Kümülatif tutumun sonucu, bireysel çalışmanın taklit edilemezliğinden ziyade, üslubun yi-

nelenemezliğidir. Ancak, teknolojide yeni icatların kapsamı, biçimleri ve gerçekleşebilir varyasyonları henüz tükenmiş değilken, Hegel'in "mutlak tin" olarak sözünü ettiği alan olan sanatsal ya da felsefi imgelem biçimleri alanında biçimler gerçekten tükenebilir. Duyusal deneyim, sanatsal deneyim ve güzellik aracılığıyla mevcut duyusal haz biçimlerinin sayısını azaltan antropolojik sınırdır. Eğer problem çözme çılgınlık derecesine varırsa, sanatsal deneyimin sınırlarına kolayca ulaşılabilir. Müzikte on ikili tekniğin kesinlikle bir çıkmaz olduğu görülmüştür. "Daima yeni" olan bakış, bu açmazı aşmak istiyorsa eski, en eski, başka ve yabancı olana geri dönmek zorundaydı. Yeryüzündeki her kültürün hazine dairesi sahte-birikime ulaşmak için mutlaka yağmalanacaktı. Günümüzde alıntı ve pastişin tarafını tutma, bu arka plana bakarak anlaşılabilir belki. Çünkü "alıntı" terimi anlamına, yalnızca, yeniliğin beklenti olduğu yerde, sanatlarda problem çözmenin daima yeni biçimlerine yapılan vurgunun tartışılmaz bir pratik halini aldığı yerde kavuşur. Felsefe de benzer bir "başa sarma" süreci geçirmektedir. Çünkü felsefe, anlamı yorumlama türü olduğu gibi, bunun yanında, kümülatif bilgi türü olmaktan ziyade spekülatif düşünce türüdür. Eğer türün sınırları ihlal edilirse, sonuç, ilerlemeden daha çok yıkım olur. Yine söylemek gereksizdir ki, kümülatif bakış farklı sanat türlerini farklı şekillerde etkiler. Bir türde ne kadar sahici biçimde teknik problem içeriliyorsa, kümülatif bakış da o kadar verimli hale gelir, ve tersi.

Ahlakın kendisi kümülatif değilken, etik tutum kümülatif olabilir. Kant bir keresinde, içlerinde şeytan ırkının dahi dürüstçe davranacağı belli kurumlar oluşturulabileceğine duyduğu umudu dile getirmişti. Etiğin, özellikle politik etiğin iki kümülatif boyutu vardır. Birincisi, belirli kurumların başarısızlığından ders çıkarma, yeni kurumlar kurma ya da eskilerin eksikliklerini düzeltme eğilimi

kümülatif olabilir; ve ikincisi, aynı durum dürüst kamusal davranışlar için de geçerlilik taşır. Daha önce değinildiği gibi, modern dünyamızın kurumlar icat etmekte son derece yaratıcı olduğu anlaşılmıştı. Avrupa-Batı kültürünün yüzyılı olan on dokuzuncu yüzyıl, liberal demokrasiyi, genel oy hakkını, sendikaları, parti politikasını ve daha bir çok şeyi icat etmişti. Alt sınıflar, yakarış ve şiddete dayalı isyan hareketleri dışında, moderniteden önce hiçbir zaman kendi topluluklarının yaşamlarının şekillenmesine katılmış değillerdi. Büyük Avrupa yüzyılını mahveden sınıf mücadeleleri beraberinde şöyle beklenmedik bir sonuç da getirmişti: O andan itibaren kurumsal ve etik know-how her toplumsal katmanda tartışma götürmez bir birikim eğilimi sergilemişti.

Bununla beraber, kurumsal deneyimi biriktirmenin iki boyutu arasında içsel bir çelişki vardır. Daima yeni kurumlar icat etmek ya da eski kurumların reformuna yönelmek, geleceğe yönelmiş, kümülatif bir imgesellikle elele gider. Gene de varolan kurumların ruhuna uygun biçimde hareket etme alışkanlığı farklı türde bir kümülatif yeteneği gerektirir; ve ikinci yetenek birincisiyle ters düşebilir. Belirli kurumlar, ikinci tip birikimin gerçekleşmesi için, politik yaşamın istikrarlı ve bu yüzden dokunulmaz köşe taşları olarak meşrulaşmalıdır. Oysa modernitede, ancak politik deneyimi biriktirmeye ve daha geniş toplumsal-politik adalete sürekli başvurmaya olanak tanıyan kurumlar istikrarlı olabilir. Modernitede icat edilen politik biçimlerden, yalnızca liberalizm ile demokrasiyi geliştiren politik biçim bu tür beklentilere gerçeklik kazandırabilir.

Amerikan ve Fransız devrimlerinden Birinci Dünya savaşı'nm sonuna kadar uzanan Avrupa yüzyılı bazı liberal demokrasi biçimlerini geliştirdi, ne var ki onları Avrupa'da bile genelleştiremedi. Üstelik bu oldukça eksik bir anlatımdır. Sınıf ayrılığıyla ve sınıf savaşıyla parçalanmış

Avrupa, bir kere daha benzerine rastlanmadık ölçüde ulusların savaş alanına dönüşmüştü. Bir etik ve kamu ahlakı sağlayamadıklarına, geride bir gelenek bırakmadıklarına göre yeni kurumlar güçsüz çıkmıştı. Bu içkin zayıflığın sonucunda, kurumsallaşmış özgürsüzlük karşısında yok olup gitmişlerdi. Zenginlik, totalitarizm deneyimi ve savaş teknolojileri gibi bilgi de giderek daha çok biriktiriliyordu. Ortega y Gasset'in uyarısındaki gibi: Barbarlık, Avrupalı-olmayan güçler (başka türdeki bir uygar barbarlık da bu güçler arasında yer alıyordu) sayesinde temizlenmişti. Kümülatif imgelem dünyaya yayılmıştır. Modernite artık Avrupalı değildir. Teknolojik imgelem asıl olarak Pasifik Okyanusu kıyısında serpilip gelişmiş ve Avrupalılar belirli politik dersleri kendilerinin erken modern ürünleri olan ABD'den öğrenmeye başlamışlardır.

III

"İlerleme" mi yoksa "çöküş" içinde mi olduğumuzu tamamen ilgisiz bir soru olarak önemsememeyi seçen ilk kişi . Çünkü bunun yanıtı, bir ilerleme (ve gerileme) kriterine, dolayısıyla kendi bakış açımıza bağlıdır. İlerlemeyi "birikim" ölçütleriyle ölçüyorsak, Avrupa'da uzun vadeli bir ilerlemenin gerçekleştiğinden kuşku duyulamaz. Batı ve Orta Avrupa eskisinden kesinlikle daha zengindir ve daha önemlisi, zenginliğin bölüşümünün daha adil olduğu iddia edilebilir. Sosyal demokrasinin eseri olan "sosyal devlet", birikim ufkumuzu "genel yaşam standartları"nı da değerlendirmeye katacak şekilde genişletmiştir: Belirli bir yoksulluk düzeyi, toplumsal açıdan katlanılamaz bir fenomen olarak algılanmaktadır. Doğu-Orta Avrupa'nın belli bir parçasını saymazsak, bazısı hâlâ yeni ve zayıf olmakla birlikte, çeşitli türde liberal demokrasiler kök salmaya başlamıştır.

Liberal demokrasilerin birbirleriyle savaşa girmeleri hiç muhtemel görünmediğinden, Batı-Güney-Doğu Avrupa barbarlığın ve yıkımın yeniden ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilecek ulusal çatışmalara karşı korunuyor gibidir. Geleneksel ulusal kinler bastırılmış ve uluslar arasında belli bir işbirliğinin sağlanması bir kere daha mümkün hale gelmiştir.

Aynı zamanda "çöküş" kuramı da bazı ampirik kanıtlara dayandırılabilir. Çünkü, daha önce belirtildiği gibi, Avrupa dehası yorucu çabalardan sonra şimdi tükenmiş görünmektedir. *Kulturkritik*'in apaçık abartmalarına rağmen, geçmişle karşılaştırıldığında yaratıcı fantezinin yoksullaşması, ısmarlama imgelemin kitlesel üretimi, bilgili aptallığın ve mesleki dar görüşlülüğün yayılması, anlamların ve anlamlı pratiklerin yok olması doğrultusunda tartışılmaz belirtiler vardır. Eğer imgelem kitlesel üretime merkezlenmişse, imgelemin kitlesel biçimde üretilmesinden kaçınılamaz. Ek olarak, Avrupa kendi kültürünü görececileştirme yoluna öyle gürültülü bir şekilde girdi ki, gelişmiş bir kültürel mazoşizm aşamasına ulaştı. Ancak en açık belirti, bir zamanlar evrensel ölçüde geleceğe yönelimli ve kümülatif olan fantezinin artık kompartmanlara ayrılmasıdır. Teknolojik biçiminin dışında, Avrupa ülkelerinde geleceğe yönelimli bir toplumsal fanteziye artık rastlanmaz. Politikada, toplumsal sorunlarda ya da başka bir şeyde başka ve daha iyi bir geleceğe işaret eden büyük anlatılar Avrupa'da ilerleme kaydedemez artık. Kurtuluş istenmeyen bir şey, sosyo-politik ilerleme ise gülünç sayılmaktadır. Bu hâlâ geleceğe yönelimli, kümülatif bir dünya mıdır? Eski Avrupa, saçı, tırnakları, zenginliği ve kümülatif bilgisi hâlâ büyüyen, ama diğer kısımları ölü olan bir cesedi andırmaktadır. Ama Avrupa toprağında gene de dürüst felsefesinin ya da nitelikli sanat ürünlerinin yaratıldığını yadsımak kuşkusuz saçmalık olur. Bu günlerde en cazip edebi ürünler bir zamanlar merkez sayılan Avru-

pa'dan ziyade periferi denilen yerlerde üretildiği halde, felsefede Avrupa hegemonyası hâlâ rakipsiz durumdadır. Buna rağmen Avrupa ulusları dikkatlerini daha çok geçmişi korumaya ve gelenekleri beslemeye yoğunlaştırmışlardır. Eski şehirler yeniden inşa edilmekte, antik şatolar restore edilmekte, eski eserler sergilenmekte, eski kitaplar yeniden yayımlanmaktadır -Avrupalılar şehirlerinde müzede olduğu gibi ayak uçlarına basa basa yürüyorlar, çünkü *bu şehirler müzedirler*. Bu da bir tür birikimdir, çünkü bilgi ve zenginlik -sözcüğün gerçek anlamıyla- birikimi, son moda geçmişe-yönelişin arkasındaki güçlü motiflerden biridir. Daha önemlisi, anlam arayışı, anlamlı bir yaşam tarzının geçmişte bulunabilecek olmasından dolayı, geçmişe dönüktür artık; şimdiki zaman bir anlam sunmaz. Avrupalıların anladığı biçimiyle kültür, bir yaşam tarzıdır ve eğer kültürü güçlenen nostalji duygularıyla geçmişte ararlarsa o durumda bir bütün olarak kültür geçmişe bağlanmış olur. Elbette bir yenilgi itirafıdır bu: Avrupa kültürünün, kendi yorumuyla kültürsüz bir yaşam olduğu anlaşılmıştır. Bu perspektiften bakılınca, Avrupa kültürü, yerinde bir deyişle, kendine ilişkin imajının kadavrası olarak değerlendirilebilir.

Daha kötüsü, şimdi durmadan toprağı kazarak ortaya çıkarılan, restore edilen, yeniden inşa edilen, yeniden yapılan ve rehabilite edilen anlamlı geçmiş Avrupa'nın geçmişi de değildir. Hatırlamak için söylüyoruz, Avrupa onsekizinci yüzyılda ideal bir varlık olarak yaratılmıştır; oysa koleksiyoncuların çılgınlığı o devirden çok daha gerilere uzanmaktadır. Şimdi yeniden keşfedilen, Avrupa'nın beyninin ürünü olan modernitenin ortak kökleri değildir; hatta, modern ulus devletlerin hatıraları da değildir. Şimdi yeniden keşfedilen, daha çok, zaman kuyusunda daha derinlere gizlenmiş olan bir şeydir. Arayış, "Avrupa ağacı"nın kökleri adına yürütülmüyor, çünkü hiçbir zaman böyle kökler olmamıştı. Modern Avrupalılar, uzak geçmişe yansıtılan "Avrupa

kültürleri"nin on dokuzuncu yüzyıla özgü bir mit olduğunu ancak yeni yeni farkediyorlar. Bir müze olarak Avrupa, Avrupa'nın müzesi değildir. Herhalde özenle hazırlanmış bir cenaze konuşması yapmanın zamanı gelmiştir.

IV

Ancak cenaze konuşmasına hazırlanmadan önce, ilkin mezara neyi yatıracağımızı bilmeliyiz. Mezar kazıcının kim olduğunu da bilmeliyiz.

"Avrupa"nın kendisinin yarattığı mitolojiyi bir daha özetleyelim. Bir zamanlar, genç bir kıta olan Avrupa, ölü Roma İmparatorluğu'nun, asasını almıştı. Avrupa kendine özgü bir kültür yarattı ve bütün yazılı tarihin en üstün kültürü olduğu görülen kendi kültür ağacının çeşitli dallarını büyüttü. Dünyanın komutanı olarak bütün diğer uluslara, kabilelere ve kıtalara kendi damgasını vurup dünyayı uygarlaştırdı da. Avrupa'nın kendi yarattığı mitolojisi elbette katışıksız mitolojiden öte bir şeydir. İnsanlar hikayeye inanır inanmaz, hakikatin bir halkasını oluştururlar. Ve biz bu hikayeyi onayladıkça, gerçekten cenaze konuşmasına hazırlanmak zorundayız. Güçlü Avrupa, dünyanın lideri, artık yoktur; Avrupa, bütün yüksek kültürlerin esin kaynağı, tükenmiştir. Huzur içinde yatsın.

Ancak tamamen farklı bir hikaye de anlatabiliriz ve eğer bunun bir anlamı varsa o zaman gömülecek ceset yoktur. Çünkü yatar durumda görünen varlık ölmemiş, çünkü aslında hiç yaşamamıştır. Gömmek üzere olduğumuz varlığın ismi başkadır: Modernite. Avrupa kültürü modernitedir ve modernite ölü değildir, sevelim sevmeyelim canlıdır ve kıpırdanmaktadır. Gerçekten Avrupa, kendi bakışını dünyaya kabul ettirdiği kadarıyla, kendi kültürünün damgasını bütün dünyaya vurmayı başarmıştı: Kümülatif bilgi,

öncelikle teknolojik know-how bakışını, kümülatif zenginlik bakışını kabul ettirmiş, dünyanın her tarafında tamamen yeni ve aynı derecede kümülatif politik biçimlerle cesurca deneylere girişmişti. Ayrıca dünyaya, hem ulus devletin güçlü iktidar aygıtını ve milliyetçilik ideolojisini, hem de evrensel nitelikli özgürlük, eşitlik ve kardeşlik fikirlerini aşılamıştı. Bütün dünya bugünlerde Avrupalıların yüzyıl önce başarıyla uyguladıkları şeyi (ideolojik aygıtların pratiğe geçirilmesi ve evrenselci sloganlar aracılığıyla kalabalıkların ulusal çıkar adına manipüle edilmesi) öğrenmektedir. Bütün dünya aynı zamanda madalyonun ters yüzünü de (şöyle ki, fikirlerin boş sözcükler olmadığı, nasıl egemenler fikirleri ezdikleri kimselere karşı kullanıyorlarsa fikirlerin de egemenlere karşı kullanılabileceği hakikati) öğrenmektedir. Şimdiye kadar hiçbir kültür "ortak Avrupalı" kadar hızlı biçimde yayılmamıştı. Nedeni de şuydu: *Kültürsüz bir kültürdü o.*

Modernite, *par excellence* Avrupa kültürü, gömülmeye hazır değildir. Modernite, bizzat Avrupa'ya rahatça, kesin biçim de yerleşmiştir. İşlevsel işbölümü, katmanlaşmış ve çelişkili çıkarlara dayanan ama ayrıca sınıfsız olan bir toplum, korporatif ama ayrıca eskisinden daha fazla demokratik olabilecek bir devlet; bütün bunlar, bu yerleşmenin koşullarıdır. Bu mevcut durumu da kuşatan modernitenin vefatına ilişkin algılama, *modernitenin zaten bu algılamanın kategorilerini geliştirmiş olduğu durumun* sonucudur. Modernite hâlâ canlıdır, ama kendi sınırlarını aşamaz. Şimdi yeni bir çerçeve kurulduğundan Avrupa'nın genişlemeci dinamiği durmuştur; ancak ufukta daha yeni bir çerçeve görülmemektedir. Bazı Avrupalıların *post-histoire* dedikleri durum budur. Bu terim yanlıştır. Çağdaş Avrupa, ancak Avrupa kimliği mitolojsi görünüşteki biçimiyle kabul edildiği kadarıyla, ancak modernitenin "Avrupa" varlığının uzun tarihinin hem ulaşabilecek en yüksek noktası hem de taçlanması olduğu inancı paylaşılırsa "tarih" sonrası"dır.

Biz *bu* tarihten sonra olduğumuzdan, Tarih'ten de sonrayız. Ancak daha başka bir hikaye de vardır.

Modernite gömülemez, çünkü hiç ölmemiştir; tersine modernite, kendi belirlenimlerini geliştirmiştir. Avrupa, Avrupa kültürü, Avrupa geleneği vb. hiçbir zaman varolmadıkları için gömülemezler. Mitolojik kahramanlar ve yarı tanrılar gömülmemiştir. Alternatif hikayeyi kısaca tekrarlayalım. Bir zamanlar bu ufak kıtada Hıristiyan kültürünün şemsiyesi hâkimdi. Bu şemsiye kültür bir sürü farklı kabileyi, halkı, dili ve yaşam biçimini barındırıyordu. Dünyanın bu noktasının dört ilginç ve ayırıcı özelliği vardı. Bunlardan birisi, oraya egemen olan iktidar ayrılığıydı (Papa ile İmparator arasındaki ayrılık). İkinci özellik, aynı şemsiye altında aynı biçimde yaşayan ayrı kültürlerin, kültürel güç bakımdan eşit olmalarıydı; dolayısıyla diğerlerini asimile edemezlerdi. Üçüncü özellik, görece küçük bir noktaya büyük bir çeşitliliğin yığılmasıydı. Çok çeşitli faktörlerin pürüzsüz biçimde çakışmalarının, nasıl modern-öncesi Avrupa kültürlerinin (çoğul olarak) renkli mozayiğiyle sonuçlandırdıklarını ve bazı sanatsal türlerde en yüksek derecedeki biricik başarıyı nasıl meydana getirdiklerini burada anlatmaya çalışmak bizim görevimiz değildir.

Onları biraraya toplasak bile, Avrupa kültürlerinden (çoğul olarak) "Avrupa kültürü" çıkmaz. Onlar birbirleriyle çatışan, rekabet eden, bazen de birbirlerini görmezlikten gelen kültürlerdi. İtalyan ve Alman müziği vardır, Floransa ve Venedik resmi vardır, ama Avrupa müziği ve Avrupa resmi yoktur. Avrupa draması yoktur, ama Shakespeare ile *klasik trajedi* vardır. Avrupa romanı yoktur, ama İngiliz, Fransız ve Rus romanı vardır -on dokuzuncu yüzyıl kültürü bile "Avrupa kültürü" olamamıştı. Bu açıklamanın içerdiği hakikat kolayca doğrulanabilir. Avrupa ulusları sömürgelerine ne ihraç etmişlerdi? "Avrupa resmi", "Avrupa müziği" ya da "Avrupa romanı" soyutlamalarını mı? Avrupa uluslarının hepsi din,

devlet adamlığı, ekonomi ve teknoloji ihraç etmişlerdi ve bunların hepsi, bir ölçüde dini istisna tutarsak, moderniteyi oluşturan parçalardı. Kültürel bakımdan da asla "Avrupa" kültürünü değil, kendilerine özgü kültürleri ihraç etmişlerdi. Britanyalılar golf, kriket, at yarışı, kulüpler ve Kipling; Fransızlar mutfak, dil bilinci, moda ve Victor Hugo ihraç etmişlerdi. Avrupa'nın beyninin ürünü olan modernitenin dışında "Avrupa kültürü" ihraç etmiş olan kim vardır?

Ancak modernite ölmediyse, o takdirde mezar kazıcılara dur denmelidir. Peki, ya bir epilog? Epilog cenaze konuşmasına benzemez; epilog, dramanın sonuca bağlanmasından sonraya uygun düşer. Öyleyse bir epiloga daha zaman var mıdır?

V

Bir tarihsel dramanın ne zaman sona erdiği ve yeni bir dramanın ne zaman başladığını saptamak güçtür. Ünlü "Onsekizinci Brumaire"in bir epilog mu bir prolog mu olduğu, tamamen anlatmak üzere olduğumuz hikayeye bağlıdır. Çağdaş Batı Avrupa, en büyük dramanın bittiği noktayı andırmaktadır. Modernite Avrupa'da yaratılmıştı, orada çeşitli sarsıntılara uğradı ve şimdi bir durgunluğa girmiş gibidir. "Avrupa"nın yeni bir imgesel anlamlandırma kurumunun, tamamen yeni bir söylemin vb. başlatıcısı olması hiç muhtemel değildir. Buna rağmen *post-histoire* hâlâ yanlış bir isimdir, zira bu terim, tarihi, yeni bir söylemin, köklü biçimde yeni bir imgelem türünün *fışkırmasıyla* eşitler. Ne var ki, Kuhn'un sözünü değiştirerek aktarırsak, böylesi bir tarih normal değil, "devrimci" tarihtir. Ve normal tarih de tarihtir. Yavaşlamak durmakla aynı şey değildir. Antik uygarlıklar sekizyüz yıldan ikibin yıla kadar sürmüşlerdi. Dikkatli olalım: "Avrupa" yüzyılı olan ondokuzuncu yüzyıldaki dev-

rimci patlama bize sahte bir zamansallık duygusu vermiştir. Dramadan sonra bir epik gelebilir, ama mutlaka epilog gelmek zorunda değildir.

Oysa *post-histoire*, yanlış bir isim olsa da, değişmiş bir zamansallık algısını yansıtmaz. "Postmodern" terimi de. Modernite sürekli devrimin dramasıysa, postmodernite de yerleşmenin epiği diye karakterize edilebilir. Ve bu, basit bir düzenleme değildir. Augias ağıllarının(*) temizlenmesi gerekmektedir. Dahası, epik çağının mı başladığı yoksa yeniden drama çağına mı dönüldüğü tek başına Avrupa'ya bağlı değildir. Arenada şimdi ancak sıradan bir oyuncudur Avrupa.

Avrupa tarihi ancak ondokuzuncu yüzyılda başladığından, Avrupa kültürü ile tarihine bir epilog yazmak dar görüşlülük olur. Avrupa halkı yaşlı olabilir, ama "Avrupa" henüz gençtir. Bu biçimiyle asla varolmayan "Avrupa kültürü" de gelecekte hâlâ gelişebilir. Kıta tarihinde Avrupa uluslarının -Sovyetler Birliği ile onun nüfuz alanı hâlâ bunun dışındadır- savaştan, fetihlerden ve toprağa dayalı bir genişlemeden uzak durdukları ilk dönem budur. Avrupa uluslarının gözünde, Öteki'nin geleneği itici değil, çekici bir niteliğe bürünmüştür. Ortak hareketler doğmaktadır. Gerçi "kültürel değişim" hâlâ yüzeyde kalır, ne var ki daha derin tabakalara inebilir. Burada muhtemel bir "yeni Avrupa kültürü" olarak isimlendirilen şey, bir kültür kaynaşması (kazançtan ziyade kaybın kaynaşması) olarak değil, daha çok, yerel, kısmi ve ulusal kültürlerin onun çerçevesinde dönebileceği yeni bir laik şemsiye kültürdür. Sahici bir yeni Avrupa kültürü mutlaka bir *promesse de bonheur*(*), yeni bir

(*) Efsaneye göre, zengin sürüleri olan Elis kralı Augias ağıllarını yıllarca temizlememiş; otuz yıl pis kalan ağılları, işçilerinden Hearokles, Alpheios ırmağının yatağını değiştirerek getirdiği suyla temizlemeyi başarmıştır. (ç.n.)

(*) mutluluk vaadi. (ç.n.)

Shakespeare ya da yeni bir Mozart'ın çıkışını içermez. Zira hiçbir insani çaba ya da çalışkanlık, Kant'ın deyişiyle "doğanın gözdesi" olan dehanın doğmasına uygun kümelenmeyi iradi olarak ortaya çıkaramaz. Yeni bir Avrupa çerçevesinin vaadi, kamusal erdemin, beğeninin, duyu eğitiminin, nezaketin, kibarlığın, neşenin, asilliğin, vakarla doğan yaşam biçimlerinin, doğaya karşı duyarlılığın ve bunların yanı sıra şiirin, müziğin, dramanın, resmin, dindarlık ve erotik kültür ile buna benzer şeylerin kendini göstermesidir. Dahası, burada gelecekteki bir Avrupa kültürü hakkında ortaya atılan savlar, gelecekteki muhtemel her kültürel çerçeve için de ileri sürülebilir.

Bir rüyaya prolog yazılamaz; rüya, kamusal bir türe olanak tanımayacak kadar öznel bir deneyimdir. Ama "Avrupa rüyası"nı paylaşanlar kesinlikle bir epilog yazamazlar. Çünkü onların rüyalarının gerçekleşme şansı hâlâ vardır.

"Postmodernite, ne bir tarihsel dönem, ne de iyi tanımlanmış karakteristik özellikleri olan politik ya da kültürel bir eğilimdir. Tersine postmodernite; dış çizgilerini, moderniteyle ve moderniteye havale edilmiş sorunlarla problemi olanların, moderniteyi suçlamak isteyenlerin ve gerek modernitenin başarılarının gerekse çözümsüz açmazlarının bir dökümünü çıkaranların çizdiği, modernitenin daha geniş kapsamlı zaman ve mekânı içerisindeki bir özel - kolektif zaman ve mekân olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte, postmodernitede yaşamayı seçmiş olanlar hem modernler hem de premodernler arasında yaşamaktadırlar. Çünkü postmodernitenin asıl temeli, dünyaya heterojen bir mekânlar ve zamansallıklar çoğulluğu olarak bakmakta yatar. Demek ki "postmodernite kendisini yalnızca bu heterojen ötekiler karşısında, yalnızca bu çoğulluk içerisinde tanımlayabilir."

ISBN 975 - 7782 - 49 - 1