Modernliğin Sıkıntıları

Charles Taylor



İngilizceden Çeviren: Uğur Canbilen

AYRINTI

3. BASIM

CHARLES TAYLOR

Kanadalı Taylor, Anglosakson felsefe geleneğinden geldiği halde bu geleneğin dar sınırlarını aşıp Hegel, Heidegger, Foucault, Habermas gibi Kıta Avrupa'sının önemli düşünürleriyle eleştirel bir biçimde de olsa diyaloğa girmekten yana tutum takınan, dil ve epistemoloji hakkındaki düşüncelerini toplumsal kurama ve siyasal sorunlara uygulamış olan ender felsefecilerden biridir. Liberalizmin Locke, Mill gibi klasik temsilcilerine de John Rawls gibi modern savunucularına da ciddi eleştiriler getirmiş olan "komüniteryanizm" (cemaatçilik) okulunun önde gelen isimlerindendir. Yazdığı birçok yazı ve kitapta daha çok dil, benlik anlayışları, siyasal katılım, çokkültürlülük, modernliğin doğası, kimlik ve etik temalarını konu edinmiş; bu karmaşık konuları son derece açık ve net bir biçimde tartışmasından ötürü takdir kazanmış olan Taylor, İngiliz dilinde yazan yaşayan en önemli düşünürlerden biri olarak görülmektedir.

Türkçe'de daha önce sadece BBC televizyonunda yaptığı Marksist felsefe ile ilgili tartışma metni (*Yeni Düşün Adamları*, Bryan Magee (der.), Verso Yay., 1985) yayımlanan Taylor'ın başlıca kitapları şunlardır: *Hegel* (1975); *Hegel and Modern Society* (1979) [Hegel ve Modern Toplum]; *Philosophical Papers*, 2 cilt (1985) [Felsefe Notları]; *Sources of the Self. The Making of Modern Identity* (1989) [Benliğin Kaynakları. Modern Kimliğin Oluşumu]; *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (1992) [*Çokkültürcülük: Tanıma Politikası*, Yay. Haz. Cem Akaş, Yapı Kredi Yay., 2010]; *Philosophical Arguments* (1995) [Felsefe Tartışmaları]; *Modern Social Imaginaries* (2004) [*Modern Toplumsal Tahayyüller*, Çev. Hamide Koyukan, Metis Yay., 2006] ve *A Secular Age* (2007) [Seküler Bir Çağ].

Ayrıntı: 110
İnceleme Dizisi: 58

Modernliğin Sıkıntıları
Charles Taylor

Kitabın Özgün Adı
The Malaise of Modernity

İngilizce'den Çeviren
Uğur Canbilen

Yayına Hazırlayan
Tuncay Birkan

Düzelti
Nur Arıkan

© 1992 by Charles Taylor

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Richard Kehl

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.: 244
Topkapı / İst. Tel.: (0212) 612 31 85

Birinci Basım *1995*
İkinci Basım *2011*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-573-9
Sertifika No.: 16061

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 - 01 - 05 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Charles Taylor

Modernliğin Sıkıntıları



İÇİNDEKİLER

I. ÜÇ SIKINTI 9
II. YAPILMAYAN TARTIŞMA 18
III. SAHİCİLİĞİN KAYNAKLARI 28
IV. KAÇINILMAZ UFUKLAR 32
V. TANINMA GEREKSİNİMİ 41
VI. ÖZNELCİLİĞE KAYIŞ 50
VII. LA LOTTA CONTINUA 62
VIII. İNCELİKLİ DİLLER 69
IX. DEMİR BİR KAFES Mİ? 78
X. PARÇALANMAYA KARŞI 91

Massey Konferanslar Dizisi: Massey Konferansları Toronto Üniversitesi'n bağlı Massey College ile CBC Radyosu'nun ortaklaşa desteğiyle ger çekleştirilmiştir. Dizi, Kanada eski genel valisi Rt. Hon. Vincent Massey'i anısına oluşturulmuş ve seçkin uzmanlara, önemli güncel konulardaki özgü çalışma ve araştırmalarının sonuçlarını aktarma olanağı sağlamak amacıyl 1961'de başlatılmıştır.

Bu kitap, CBC Radyosu'nun *Düşünceler* adlı program dizisinin parçası olarak, Kasım 1991'de yayımlanan, "Modernliğin Sıkıntıları" başlıklı 1991 Massey Konferansları genişletilerek hazırlanmıştır. Dizinin yapımcısı David Cayley, yapım sorumlusu Bernie Lucht'tır.

BISIA’ya

Bu projenin oluşturulmasındaki katkıları için Connie ve Frank Moore'a, ilk metni dikkatle okuyan Ruth Abbey ve Wanda Taylor'a teşekkür ederim. Kitabın ve parçası olduğu kapsamlı projenin ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı Eusebia da Silva'ya minnettarım.

I. Üç sıkıntı

Bu kitapta modernliğin bazı sıkıntılarından söz etmek istiyorum. Sıkıntıyla kastettiğim, uygarlığımız "gelişirken", çağdaş kültürümüzün ve toplumun insanların kayıp ya da çöküş olarak yaşadığı yönleri. İnsanlarda zaman zaman, son yıllarda ya da son 30-40 yılda -diyelim II. Dünya Savaşı'ndan ya da 1950'lerden bu yana- önemli bir çöküşün ortaya çıktığı hissi uyanıyor. Bazen de kayıp yılların çok daha uzun bir tarihsel dönemi kapsadığı düşünülüyor ve 17. yüzyıldan başlayarak tüm modern çağın bir çöküş dönemi olarak değerlendirilmesine sık sık rastlanıyor. Zaman ölçeği büyük farklılıklar

gösterebildiği halde, çöküş temaları üzerinde belirli ölçüde yakınlaşma var. Temalar çoğunlukla az sayıda ana melodinin çeşitlemeleri. Burada bu türden iki ana temayı ele almak ve ardından büyük ölçüde bu ikisinden türeyen bir üçüncüsünü eklemek istiyorum. Bu üçü başlığın kapsamını hiçbir biçimde tam olarak karşılamıyor, ama modern topluma ilişkin tedirginliklerimizin ve kafa karışıklığımızın kaynağını büyük ölçüde anlatıyor.

Sözünü edeceğim kaygılar çok tanıdık. Herkesin bildiği şeyler; her tür iletişim ortamında sürekli tartışılan, sızlanılan, meydan okunan, karşı konulan kaygılar. Daha çok tartışmaya gerek yok gibi görünüyor. Oysa bu aşinalığın ardında şaşkınlık gizli, bizi kaygılandıran değişimleri tam olarak kavrayamıyoruz, yapılan tartışmalar bu değişimleri doğru ifade edemiyor bence. Bu da onlarla nasıl baş edeceğimiz konusunda yanlış yargılara varmamıza neden oluyor. Modernliği tanımlayan değişiklikler hem çok bildik hem de çok karmaşık. İşte bu nedenle üzerlerinde daha da çok durmamız gerekiyor.

(1) İlk kaygı kaynağı bireycilik. Bireycilik aynı zamanda birçok insana göre modern uygarlığın en büyük kazanımı. İnsanların, kendi yaşam tarzlarını saptama, benimseyecekleri inançları bilinçli olarak seçme, atalarının kullanamadığı çok çeşitli yollarla yaşam biçimlerini belirleme hakkının bulunduğu bir dünyada yaşıyoruz. Ve bu haklar çoğunlukla yargı sistemlerinin koruması altında. İlke olarak insanlar onları aşan, güya kutsal buyrukların gereklerine kurban edilmiyor artık.

Çok az sayıda insan bu kazanımdan vazgeçmek istiyor. Hattâ çoğu kişi bunun hâlâ eksik olduğu, ekonomik düzenlemelerin, aile yaşamı modellerinin ya da geleneksel hiyerarşi anlayışının kendimiz olma özgürlüğümüzü çok sınırladığı düşüncesinde. Çoğumuz da kararsızız. Modern özgürlük önceki ahlâki ufuklardan kopmamız sayesinde kazanıldı. İnsanlar eskiden kendilerini büyük bir düzenin parçası hissederlerdi. Bu bazı durumlarda kozmik bir düzen, insanların

melekler, öte-dünyasal yaratıklar ve diğer dünyasal varlıklar arasında yerini aldığı "Büyük Varoluş Zinciri"ydi. Evrendeki bu hiyerarşik düzen, toplumun hiyerarşisine yansırdı. İnsanlar çoğunlukla, kendilerine ait bir konum, rol ve sınıfa kıstırılmıştı ve bunun dışına çıkılması neredeyse olanaksızdı. Modern özgürlük bu tür düzenlerin itibarını yitirmesiyle oluştu.

Bu düzenler bizi sınırlarken, aynı zamanda dünyaya ve toplumsal yaşamın etkinliklerine anlam kazandırıyordu. Çevremizdeki şeyler yalnızca tasarılarımız için potansiyel hammaddeler ya da araçlar değildi. Onlar varoluş zincirindeki yerleriyle önem taşıyorlardı. Kartal yalnızca bir kuş değil, hayvanlar âleminde bir kraldı. Aynı çerçevede ritüellerin ve toplumsal normların araç olmaktan öte bir anlamı vardı. Bu düzenlerin itibarını yitirmesine dünyanın "büyüsünün çözülmesi" deniyor. Bu çözülmeyle birlikte her şey büyüsünden bir şeyler yitirdi.

Birkaç yüzyıldır bunun gerçekten iyi bir şey olup olmadığı konusunda hararetli bir tartışma sürüp gidiyor. Benim burada üzerinde durmak istediğim nokta ise bu değil. Onun yerine insan yaşamı ve anlamı üzerindeki bazı sonuçlarına bakmak istiyorum.

Daha geniş toplumsal ve kozmik eylem ufkuyla birlikte bireyin önemli bir şeyleri kaybettiği kaygısı sürekli tekrarlanıyor. Bazıları bundan, yaşamdaki o kahramanlık boyutunun yitirilmesi biçiminde söz ediyor. İnsanların artık daha yüksek amaçları, uğrunda ölmeye değecek bir şeyleri yok. Geçtiğimiz yüzyılda Alexis de Tocqueville zaman zaman, demokratik çağda insanların "petits et vulgaires plaisirs"* arayışına girdiğinden söz ederdi.[1] Bir başka formülasyonda tutku eksikliğinden mustarip olduğumuz söylenir. Kierkegaard "şimdiki çağı" böyle görmüştü. Nietzsche'nin "son insanlar"ı da bu

* (Fr.) Küçük ve sıradan zevkler. (ç.n.)

1. Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 2. cilt (Paris: Garnier-Flammarion, 1981), s. 385.

çöküşün vardığı son noktadadırlar; onların "acınacak rahatlıkları" dışında yaşamdan hiçbir beklentileri kalmamıştır.[2]

Bu amaçsızlık bir daralmayla bağlantılıydı. İnsanlar bireysel yaşamlarında yoğunlaşınca geniş görüş açılarını yitirdiler. Tocqueville, demokratik eşitlik bireyi kendine döndürür, "ve en sonunda onu tamamen kendi yüreğinin yalnızlığına kapama tehdidi taşır"[3] der. Başka bir deyişle, bireyciliğin karanlık yanı benlik üzerinde odaklanmadır; bu da yaşamlarımızı tatsızlaştırır ve daraltır, anlamını azaltır, başkalarına ya da topluma karşı daha kayıtsız hale getirir.

Bu kaygı, günümüzün en yaygın formülasyonlarından üçünü alırsak, "hoşgörü toplumu"nun meyveleri, "hep bana kuşağının" ortaya koydukları ya da "narsisizm"in egemenliği karşısında son zamanlarda da yeniden gündeme geldi. Yaşamın tatsızlaştığı ve daraldığı, bunun da anormal ve esef verici bir kendi benliğine gömülme ile ilgili olduğu duygusu bugünün kültürüne özgü biçimler içinde yeniden ortaya çıktı. Değinmek istediğim ilk tema bu.

(2) Dünyanın büyüsünün çözülmesi, modern çağın, çok sayıda insanı tedirgin eden, bir başka çok önemli olgusuyla daha ilişkili. Buna da araçsal aklın öncelik kazanması diyebiliriz. "Araçsal akıl"la, belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplarken başvurduğumuz akılcılık türünü anlatmak istiyorum. Burada başarının ölçüsü, maksimum verimlilik, en iyi birim maliyettir.

Eski düzenlerin bir kenara itilmesi, araçsal aklın yayılmasında kuşkusuz çok etkili oldu. Toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, bunlar çıkar için kullanılmaya açıktır; bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik olarak istenildiği gibi dönüştürülebilirler. Bu noktadan sonra kullanılan ölçüt sözünü

2. "Erbärmliches Behagen"; *Also Sprach Zarathustra* (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. T. Oflazoğlu, Cem Y., 1992) Zerdüşt'ün Önsözü, bölüm 3.
3. Tocqueville, *De la Démocratie*, s. 127.

ettiğim araçsal akıldır. Benzer biçimde, çevremizdeki varlıklar varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi kaybettiklerinde, bizim tasarılarımız için hammadde ya da araç olarak görülmeye açıktırlar.

Bu değişim bir açıdan özgürleştirici olmuştur. Ama öte yandan araçsal aklın yalnızca alanını genişletmekle kalmayıp, aynı zamanda yaşamımızı ele geçirme tehlikesi gösterdiğine ilişkin yaygın bir rahatsızlık vardır. Korkulan, başka ölçütlere göre belirlenmesi gereken şeylerin, verimlilik ya da "maliyet-fayda" değerlendirmesiyle saptanması; yaşamımızı başlı başına yönlendirmesi beklenen bağımsız amaçların, faydayı maksimize etme isteminin gölgesinde kalmasıdır. Bu kaygının yerindeliğini gösteren çok sayıda olgu var: Örneğin, servet ve gelirin çok eşitsiz dağılımını haklı göstermek için ekonomik büyüme gerekçesinin kullanılış biçimi; ya da aynı gerekçeyle, bir felaket olasılığıyla karşı karşıya olmamıza rağmen doğal çevrenin ihtiyaçlarına duyarsızlaşmamız; sosyal planlamamızın, risk değerlendirmesi gibi can alıcı noktalarında, insan yaşamına dolar cinsinden değer biçen karmaşık hesaplamalarıyla, maliyet-fayda çözümlemelerinin hâkim oluşu.[4]

Araçsal aklın öncelikli konumu teknolojiye verilen önem ve yarattığı atmosferde de açıkça görülüyor ve amacımız çok farklı da olsa teknolojik çözümler arayışına girme gereğine inanmamıza neden oluyor. Bellah ve arkadaşlarının son kitabında da ortaya konduğu gibi, politika alanında bunun örneklerine sıkça rastlanır.[5] Aynı anlayış tıp gibi başka alanlara da hâkim oluyor. Patricia Benner çok sayıda önemli çalışmasında, tıpta teknolojik yaklaşımın, hastayı bir yaşamöyküsü olan bütün bir insan olarak değerlendirmekten çok, teknik bir sorunla karşılaşılan yer olarak görme eğiliminde olduğunu öne sürmüştür. Üst düzey teknik bilgiye sahip uzmanlarla karşılaştırıldıklarında, hastalara insani duyarlılığa sahip bakımı

4. Bu hesaplamaların anlamsızlığı için bkz. R. Bellah ve d. *The Good Society* (Berkeley: University of California Press, 1991), s. 114-119.
5. Bellah ve d. *The Good Society*, 4. bölüm.

gösteren hemşirelerin katkısının, toplumda ve tıp camiasında yeterince değerlendirilmediğine sıkça rastlanır.[6]

Teknolojinin hâkim konumunun, demin birinci temayla birlikte tartıştığım, yaşamımızın tatsızlaşması ve daralması olgusunu da pekiştirdiği düşünülüyor. İnsani çevremizin tınısında, derinliğinde ve zenginliğinde bir kayıp olduğundan söz edilir. Marx yaklaşık 150 yıl önce, *Komünist Manifesto*'da kapitalist gelişmenin sonuçlarından biri olarak "katı olan her şey buharlaşıyor" demişti. İddia şudur, geçmişte kullandığımız katı, sürekliliği olan, çoğunlukla bir anlam ifade eden nesneler, etrafımızı kuşatan geçici, taklit mallar uğruna bir kenara konuyor. Albert Borgman'm sözünü ettiği "aygıt paradigması" sayesinde, çevremizle kurduğumuz "çok yönlü ilişki"den gittikçe uzaklaşarak onların yerine belirli bir yarar sağlamaya yönelik olarak tasarlanmış ürünler ister ve elde ederiz. Borgman evlerimizi ısıtma işlemini örnek verir ve bugünün merkezi ısıtma sistemiyle aynı işlevin tüm aile fertlerinin odunun kesilmesine, istiflenmesine ve soba ya da şöminenin beslenmesine katkıda bulunmasını gerektiren eski yöntemi karşı karşıya getirir.[7] Hannah Arendt ise çağımızda kullanılan nesnelerin gitgide daha kısa ömürlü olma özelliği üzerinde durmuş ve "insan yaşamının gerçekliği ve güvenilirliğinin öncelikle bizi kuşatan nesnelerin onları üretme etkinliğinden daha kalıcı olması gerçeğine" dayandığını ileri sürmüştür.[8] Modern malların dünyasında bu kalıcılık tehdit altındadır.

Sözü edilen tehdit hissi, bu önceliğin belki de yalnızca bilinçsiz bir yönelim olmadığının, bizi buna modern çağm it-

6. Özellikle bkz. Patricia Benner ve Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness* (Menlo Park, CA. Addison-Wesley, 1989).

7. Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 41-42. Borgman, teknolojinin başlangıçtaki özgürleştirici vaadinin "boş bir konforun elde edilmesine" dönüşüp yozlaşabileceğini öne sürerken, Nietzsche'nin "son insanlar" kavramını yansıtıyor (s. 39).

8. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Garden City, NJ: Doubleday, Anchor Edition, 1959, s. 83), [*İnsanlık Durumu*, çev. Sina B. Şenel, İletişim Y., 1994].

tiğinin bilinmesiyle daha da artıyor. Bu haliyle başa çıkılması zor bir duygu olmakla birlikte, hiç değilse açıklamaya elverir. Ayrıca toplumsal yaşamın güçlü mekanizmalarının bizi bu yöne ittiği de açıktır. Yönetici, kendi yönelimi farklı olsa da, zarar verici olduğunu hissettiği ama pazar koşullarının dayattığı, maksimizasyon stratejisini uygulamak zorunda kalabilir. Üst düzey bir devlet adamı, kişisel görüşleri ne olursa olsun, uymak zorunda olduğu kurallar gereği insanlığa ve sağduyuya aykırı olduğunu bildiği bir karar verebilir.

Marx, Weber ve başka büyük kuramcılar Weber'in "demir kafes" adını verdiği bu gayri şahsi mekanizmaları incelemişlerdir. Bazıları bu tahlillerden, bu türden güçler karşısında tamamen çaresiz olduğumuz, en azından son yüzyıllarda içinde yaşadığımız kurumsal yapıları -yani piyasa ve devleti- tamamen ortadan kaldırmadığımız sürece çaresiz kalacağımız sonucunu çıkarmak istediler. Bu istek, bugün öylesine gerçekleştirilemez görünüyor ki, sonunda çaresiz olduğumuz yargısına varılıyor.

Buna aşağıda dönmek istiyorum, ama şunu söyleyeyim, bu güçlü felaket teorileri soyut ve yanlış. Özgürlüğümüz tamamen ortadan kaldırılmış değil. Hedeflerimizin neler olması gerektiği ve araçsal aklın yaşamımızdaki rolünün daha az olmasının gerekip gerekmediği üzerinde durmaya değer bir noktadır. Bu çözümlemelerde doğru olan şey ise şu: Sorun bireylerin bakış açısını değiştirmek değil ve yine bunun kadar önemli olmakla birlikte sorun yalnızca "yürekle aklın" çatışması da değil. Büyük devrim kuramcılarının hedeflediği kadar kökten ve bütüncül olmasa bile bu alandaki değişme aynı zamanda kurumsal olmalıdır.

(3) Böylece siyasal düzleme, bireyciliğin ve araçsal aklın siyasal yaşam üzerindeki korkutucu sonuçlarına gelmiş olduk. Birini zaten söyledim: Endüstriyel-teknolojik toplumun kurumları ve yapıları seçeneklerimizi ciddi biçimde sınırlıyor. Bu yapılar bireyleri olduğu gibi toplumları da ciddi ahlâki değerlendirmelerle asla yapmayacağımız biçimde, çok zarar ve-

rici de olsa, araçsal akla ağırlık vermeye zorluyor. Ozon tabakasının incelmesi gibi yaşamımızı tehdit eden doğal çevre felaketlerini önlemede bile çektiğimiz büyük güçlük bunun bir örneği. Araçsal akıl etrafında yapılanmış bir toplumun hem bireylerin hem de bütün grubun özgürlüklerinde büyük daralmalara yol açtığı söylenebilir -çünkü bu güçler yalnızca toplumsal kararlarımızı biçimlendirmezler. Genel eğilimin dışında bir yaşam biçimini korumak da çok güç. Örneğin, bazı modern kentlerin tasarımı, özellikle toplu taşımacılığın özel otomobiller lehine zayıfladığı kentler, otomobilsiz yaşamayı olanaksız kılıyor.

Özgürlük kaybının bir başka biçimi var ki o da başta Alexis de Tocqueville tarafından olmak üzere çok tartışıldı. İnsanları "kendi içine kapalı" bireylere dönüşmüş bir toplumda çok az kişi özyönetim faaliyetine aktif olarak katılmak isteyecektir. Yönetim özel yaşamın doyurucu olması için gerekli araçları ürettiği ve yaygın olarak paylaştırdığı sürece herkes evde oturup, özel yaşamının keyfini çıkarmayı yeğler.

Böylece Tocqueville'in "yumuşak" despotluk dediği, yeni ve modernliğe özgü bir tür despotluk tehlikesi ortaya çıkar. Bu eskisi gibi dehşet ve baskıya dayalı bir despotluk olmayacaktır. Yönetim ılımlı ve babacan davranacaktır. Hattâ periyodik seçimlerle demokratik biçimleri bile koruyabilir. Fakat gerçekte, her şey üzerindeki halk denetiminin çok sınırlı olduğu bir "büyük vekil güç"[9] tarafından yürütülecektir. Buna karşı Tocqueville'in düşündüğü tek savunma, yönetimin çeşitli düzeylerinde ve gönüllü kuruluşlarda katılıma değer veren etkin bir siyasi kültürdür. Ama kendine dönük bireyin atomculuğu buna karşı işler. Katılım azalınca, katılımın aracı olan yan kuruluşlar ortadan kalkınca, yurttaş bürokratik vekil devlet karşısında yalnız kalır ve haklı olarak kendini güçsüz hisseder. Bu yurttaşın motivasyonunu daha da azaltır ve yumuşak despotluğun kısır döngüsü sürer.

9. Tocqueville, *De la Démocratie,* s. 385.

Oldukça merkezileşmiş ve bürokratik siyasal yaşamımızda belki de kamusal alana yabancılaşma ve bunun sonucunda siyasetteki denetimin kaybedilmesine benzer bir şey oluyor. Çok sayıda çağdaş düşünür Tocqueville'in çalışmalarını kehanet olarak değerlendirdi.[10] Eğer durum böyleyse yurttaşlar olarak ortak bir biçimde uygulayabildiğimiz, geleceğimiz üzerindeki siyasi denetimi kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyayız demektir. Yani, Tocqueville'in "siyasal özgürlük" dediği şeyi kaybediyoruz. Burada yurttaş olarak onurumuz tehdit ediliyor. Yukarıda sözü edilen gayri şahsi mekanizmalar toplum olarak özgürlük düzeyimizi azaltabilir, ama siyasal özgürlüğün kaybolması geri kalan seçimlerin de yurttaş olarak kendimiz tarafından değil, sorumsuz vekil güç tarafından yapılacağı anlamına gelir.

Bu kitapta ele almak istediğim modernliğe ilişkin üç sıkıntı bunlar. İlk tehlike anlam yitimi diyebileceğimiz, ahlâki ufkun kararması. İkincisi gemi azıya almış araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalmasına, üçüncüsü de özgürlük yitimine ilişkin.

Tabii ki bunlar tartışılmaz değil. Yaygın kaygılardan söz ettim ve etkili yazarların adını kullandım, ama buradaki hiçbir şey üzerinde uzlaşılmış değildir. Bu kaygıları bir biçimde paylaşanlar bile ifade ediliş biçimleri üzerinde hararetle tartışmaktadır. Çok sayıda kişiyse bunları kafasından atmak ister. Eleştirenlerin "narsisizm kültürü" adını verdiği akıma kendilerini kaptıranlar, muhaliflerin daha baskıcı önceki çağların özlemini duyduklarını düşünüyor. Modern teknolojik aklın yandaşları, araçsalcılığın hâkimiyetine yapılan eleştirileri tepkisel ve gerici, bilimin faydalarını görmezden gelme çabası olarak değerlendiriyor. Ayrıca katıksız negatif özgürlük yandaşları var; siyasal özgürlüğün değerinin abartıldığına ve hedeflenmesi gerekenin, bilimsel yönetimle her bireyin maksimum bağımsızlığının bir arada bulunduğu toplum olduğuna inananlar. Modernliğin yerden yere vuranları olduğu gibi, göklere çıkaranları da var.

Uzlaşılan bir şey yok, tartışma sürüyor. Ama bu tartışma sü-

10. Örneğin bkz. R. Bellah ve d. *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985).

recinde bir tarafta övülen, öbür tarafta yerilen gelişmelerin temel özelliği genellikle yanlış anlaşılıyor. Sonuçta, yapılması gereken ahlâki seçimin gerçek doğası karanlıkta kalıyor. Özellikle öne süreceğim, izlenmesi gereken doğru yolun, ne modernliğin bağnaz yandaşlarının önerdiği, ne de ona yekten karşı çıkanların yeğlediği yol olduğu. Ne de, diyelim bireycilik, teknoloji ve bürokratik yönetimin üstünlükleriyle bedelleri arasında bir orta yol bulma çabası bize aradığımız cevabı verecektir. Modern kültürün doğası bundan daha incelikli ve karmaşık. Yandaşların da karşı olanların da haklı olduğunu öne sürmek istiyorum, ama bu hak modernliğin üstünlükleri ve bedelleri arasında basit bir orta yol bulma gayretiyle teslim edilemez. Gerçekte tanımladığım tüm gelişmelerde, hem takdire şayan hem de bayağı ve dehşet verici yanlar var. Ama bu ikisi arasındaki ilişkiyi anlamak, asıl sorunun kötü sonuçların olumlu ürünler için ödemek zorunda olduğumuz bir bedel olmadığını görmekten çok, bu gelişmelerin bayağılaşmasını önleyerek, taşıdıkları büyük vaadi gerçekleştirmeye nasıl yönlendirilebilecekleri sorunu olduğunu görmek demek.

Bu üç temayı da yeterince ele alabilmem için gerekli yerim olmadığından bir özet sunuyorum. Bireyciliğin tehlikeleri ve anlam yitimine ilişkin ilk tema üzerine bir tartışma başlatacağım. Bu tartışmayı bir düzeye kadar götürüp, bu sorunun nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin fikir edindikten sonra öbür ikisi için de benzer yöntemler önereceğim. Bu durumda tartışmanın tamamı ilgi alanımızın ilk ekseni üzerinde yoğunlaşacak. Şimdi bireyciliğin günümüzde ne biçim aldığına daha ayrıntılı bakalım.

II. Yapılmayan tartışma

Bireyciliğin günümüzdeki biçimini Allan Bloom'un geçtiğimiz günlerde yayımlanan ve ABD'de çok sözü edilen *Amerikan Ak-*

lının Kapanışı adlı kitabından çıkarabiliriz. Kitabın kendisi başlı başına bir olgu: Akademisyen bir siyaset bilimcinin günümüz öğrencilerinin düşüncelerinde hâkim olan havayı ele alan çalışması, *New York Times*'ın en çok satan kitaplar listesinde aylarca kaldı ki bu yazarı için bile büyük bir sürpriz oldu. Kitap çok sayıda insanın bamteline dokundu.

Kitapta bugünün eğitimli gençliğine çok sert bir eleştirel tutum takınılıyor. Gençlerin yaşama bakışında ana özelliğin kolaycı bir göreciliğin kabulü olduğu saptaması yapılıyor. Herkesin kendine ait "değerleri" var ve bunlar tartışılamaz. Bloom'un da söylediği gibi bu yalnızca epistemolojik bir tutum, aklın ortaya koyabileceklerinin sınırlarına ilişkin bir görüş değil; aynı zamanda ahlâki bir tutum: Hiç kimse bir başkasının değerlerini sorgulamamalıdır. Herkesin değerleri kendi sorunudur, onun yaşama biçimi seçimidir ve buna saygı duyulmalıdır. Görecilik, kısmen karşılıklı saygı ilkesine dayanır.

Başka bir deyişle, göreciliğin kendisi bir tür bireyciliğin uzantısıdır ve ilkesi şöyle özetlenebilir: Herkesin gerçekten önemli ya da değerli bulduğu şeylere bağlı olarak kendi yaşam biçimini geliştirme hakkı vardır. İnsanlar kendilerine karşı dürüst olmaya ve kendini gerçekleştirmenin yolunu bulmaya çağrılır. Kapsamını son kertede herkes kendisi belirler. Başka hiç kimse bunu belirlemeye çalışamaz ya da çalışmamalıdır.

Bu, günümüzde çok aşina olduğumuz bir durum. Kendini gerçekleştirmenin bireyciliği diyebileceğimiz, günümüzde çok yaygın olan ve özellikle 1960'lardan bu yana Batı toplumlarında çok güçlenen bir olguyu yansıtıyor. Bu olgu başka etkili olan kitaplarda da ele alındı ve tartışıldı: Daniel Bell'in *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri,* Christopher Lasch'ın *Narsisizm Kültürü* ile *Asgari Benlik* ve Gilles Lipovetsky'nin *Boşluk Çağı*.

Lipovetsky'ninkinde belki biraz daha az belirgin olsa da bu kitapların tümünde, kaygının tonu işitilebiliyor. Yukarıda birinci tema olarak kısaca özetlediğim çizgide gidiyor bu kaygı.

Bu bireycilik, benlik üzerinde odaklanmayla benlik-ötesi daha büyük meseleleri -dinsel, siyasal, tarihsel meseleleri- dışlamayı hattâ bunlara kayıtsızlığı bir arada barındırıyor. Sonuçta yaşam daralıyor ve sıradanlaşıyor.[11] Bu durumda kaygılar açıkladığım üçüncü alana taşıyor: Bu yazarlar kültürdeki bu değişmenin olası feci siyasal sonuçlarından endişe duyuyorlar.

Bu yazarların günümüz kültürüne getirdiği eleştirilerde katıldığım çok şey var. Az sonra açıklayacağım gibi, bugün yaygın kabul gören görecilik çok büyük bir hata, hattâ bazı açılardan kendi kendine ket vuran bir görüş. Öyle görünüyor ki kendini gerçekleştirme kültürü çoğu insanın kendilerini aşan meseleleri unutmasına yol açtı. Ve açıkça görülüyor ki abes ve kendi isteklerini ön planda tutan biçimler aldı. Kendisi olmaya çalışan insanlar arasında yeni konformizm biçimlerinin ortaya çıkmasına; hattâ kendi kimliklerine güven duymayan insanların, bilimin ya da egzotik bir ruhçuluğun prestijine sığınan, kerameti kendinden menkul uzmanlara ve rehberlere itibar etmelerine bakılacak olursa, bu kültürün bir tür saçmalığa yol açtığı bile söylenebilir.

Yine de bu yazarların ortaya koyduğu düşüncelerin getirdiği bir şey var ki ona katılmıyorum. En açık biçimde Bloom'da görünüyor bu, en güçlü olarak da tanımladığı kültüre karşı takındığı aşağılayıcı tonda açığa çıkıyor. İfade biçimi bozulmuş ve dejenere de olsa burada güçlü bir ahlâki ideal bulunduğunu fark etmiş görünmüyor. Kendini gerçekleştirmenin ardındaki ahlâki ideal, terimin bugünkü özel anlamıyla, kendine karşı dürüst olmadır. Bu tanımlama 20-30 yıl önce Lionel Trilling tarafından, modern biçimin öncekilerden farkını gösterdiği ilgi

11. Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1987): "Kitapların ortadan kaybolması onları daha dar, daha tatsız hale getirdi. Daha dar, çünkü en gerekli şeyden, bugünden hoşnutsuz olmak için gerçek bir nedenden ve başka seçenekler bulunduğunun bilincinden yoksunlar. Bu durumda hem mevcut durumdan memnunlar, hem de hep ondan kaçamayacak denli ümitsizliğe düşüyorlar... Daha tatsız, çünkü olanları yorumlamayınca, şiirini yazmayınca ya da hayal gücü çalışmayınca, ruhları aynalara benziyor, ama doğanın aynası değil de çevrede bulunanların aynası." (s. 61).

gören bir kitapta, çok güzel biçimde yapılmıştı. Fark kitabın başlığında görünüyor: *Sincerity and Authenticity* (İçtenlik ve Sahicilik). Trilling'e uyarak ben de günümüzün ideali için "sahicilik" terimini kullanacağım.

Ahlâki idealle ne demek istiyorum? Daha iyi ve yüksek bir yaşam biçiminin ne olacağının anlatımını kastediyorum. "İyi" ve "yüksek" sözcükleri, isteklerimiz ya da ihtiyaçlarımız bağlamında değil, ne istememiz gerektiğine ilişkin bir standart sunmak bağlamında tanımlanıyor.

"Narsisizm" (Lasch'ın sözcüğü) ya da "hazcılık" (Bell'in tanımlaması) gibi terimlerin gücü ortada ahlâki bir ideal olmadığını ya da varsa bile yüzeysel olduğunu, yani bencilliğin perdesi olduğunu ifade etmelerinden kaynaklanıyor. Bloom'un ifadesiyle "Öğrencilerin büyük çoğunluğu, herkes kadar kendilerini beğenme gereksinimi duysalar da, kendi kariyerleriyle ve ilişkileriyle meşgul olduklarının farkındalar. Yaşama göz kamaştırıcı bir kılıf giydiren bir kendini gerçekleştirme belagati var, ama bunda özellikle yüceltilecek bir yan bulunmadığının farkındalar. İmrenilen nitelik olarak kahramanlığın yerini hayatta kalma aldı.[12] Hiç şüphe yok ki bazı insanlar, belki de pek çok insan böyle tanımlanabilir, ama bunun kültürümüzdeki değişikliği derinlemesine görmemizi, bu ahlâki idealin gücünü anlamamızı sağlayacağını düşünmek çok büyük bir hata olur. Oysa bu idealin neden bencilliğin ikiyüzlü bir "kılıfı" olarak kullanıldığını açıklamak istiyorsak bunu anlamak zorundayız.

Burada anlamamız gereken şey kendini gerçekleştirme gibi fikirlerin ardındaki ahlâki güç. Bunu önceki dönemlerin sağlamlığına, zorlayıcılığına göre bir tür egoizm ya da ahlâki gevşeklik, bencillik olarak açıklamaya kalkarsak, daha başlangıçta izini kaybetmiş oluruz. "Hoşgörü"den söz edince bu nokta kaçıyor. Ahlâki gevşeklik var, ama bu yalnız çağımıza özgü bir şey değil. Açıklamamız gereken şey çağımıza özgü olanın ne

12. Bloom, *The Closing of the American Mind*, s. 84.

olduğu. Bu yalnızca insanların kariyerlerini sürdürmek için sevgilerini ve çocuklarını feda etmeleri değil. Benzer şeyler belki de her zaman vardı. Önemli olan bugün çoğu insan buna *zorlandığını* hissediyor, kendini bunu yapmak zorunda hissediyor, yapmazsa yaşamının bir biçimde zayi ya da gerçekleşmemiş olacağı hissine kapılıyor.

Bu eleştiride yitip giden şey, sahicilik idealinin ahlâki gücü. Sahiciliğin günümüzdeki biçimlerini almasıyla ona verilen değer örtük olarak düştü. Savunma için, muhalefet edenlere bakmak iyi bir fikir olabilirdi. Ne var ki, orada da düş kırıklığına uğruyoruz. Sahiciliğin benimsenmesinin bir tür yumuşak görecilik biçimini alması, herhangi bir ahlâki idealin güçlü bir biçimde savunulmasını da olanak dışı bırakıyor. Çünkü, yukarıda açıkladığını gibi, bazı yaşam biçimlerinin aslında öbürlerinden daha *yüksek* olduğu ima ediliyor ve bireysel kendini gerçekleştirmeye izin verme kültürü bu iddialardan çekiniyor. Bunun anlamı, sık sık dikkat çekildiği gibi, görecilik en azından kısmen bir ahlâki idealden güç aldığına göre muhaliflerin tutumunda çelişkili bir şey olduğu. Ama ısrarla ya da değil, alınan tavır genellikle bu. İdeal, karşı konulmayan, ama hiçbir zaman da izah edilmeyen bir aksiyom düzeyine iniyor.

Benim deyimimle sahicilik kültürü içindeki insanlar, bu ideali benimsemekle, başka bir sürü kişinin de kabullendiği, belirli bir tür liberalizme destek veriyorlar. Bu yansız olma liberalizmidir. Temel ilkelerinden biri, liberal bir toplumun, iyi yaşam nedir sorusu karşısında yansız olması gereğidir. İyi yaşam, her bireyin kendi bildiği gibi ulaşmaya çalıştığıdır. Yönetim bu konuda taraf olursa, bütün yurttaşlara eşit biçimde yaklaşmamış, tarafsızlıktan çıkmış olur.[13] Bu okuldan (Dwor-

13. Bkz. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971) ve "The idea of an overlapping consensus," *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londra: Duckworth, 1977) ve *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985); ayrıca Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: The Clarendon Press, 1989).

kin ve Kymlicka'nın da aralarında bulunduğu) çok sayıda yazar yumuşak göreciliğin ateşli karşıtları oldukları halde, kuramlarının sonucu iyi yaşam üzerine tartışmaları siyasi tartışmaların dışına itmek olmuştur.

Sonuç modern kültürün ana ideallerinden biri konusunda olağanüstü ölçüde sessiz kalınması oldu.[14] Karşıtları önemsemiyor, yandaşları üzerinde konuşamıyor. Tüm tartışmalar onu gölgelemeye, görünmez kılmaya yarıyor. Bunun çok kötü sonuçları var. Onlara geçmeden önce, bu sessizliği artıran iki başka etkeni daha belirtmek istiyorum.

Bunlardan biri ahlâki öznelcilik anlayışının kültürümüzde tuttuğu yer. Bununla ahlâki tutumların hiçbir biçimde akıl ya da nesnelerin doğası temeline oturmadığına, her birimizin bu tutumları sonuç olarak yalnızca cazip bulduğumuz için benimsediğimize dair görüşü anlatmak istiyorum. Bu görüşe göre, ahlâki tartışmalarda akılla yargıya varılamaz. Tabii ki birine tutumunun, öngörmediği, belirgin sonuçlarını gösterebilirsiniz. Böylece sahiciliği eleştirenler her bir insanın kendini gerçekleştirme arayışı içinde olmasının olası toplumsal ve siyasal sonuçlarına dikkat çekebilirler. Ancak karşınızdaki tutumunda ısrar ederse tartışılacak bir şey kalmaz.

Bu görüşün dayanakları karmaşık ve öznelciliğin göreciliğe önemli bir destek sağladığı açıksa da, yumuşak göreciliğin ahlâki gerekçelerinden öteye gidiyor. Açıktır ki, bugünün sahicilik kültürü içindeki çok sayıda insan aklın işlevine (ya da işlevsizliğine) ilişkin bu anlayışı kabullenmekten memnunlar. Belki de asıl şaşırtıcı olan bu kültürün muhaliflerinin de bundan memnun olmaları ve bu yüzden de çağdaş kültürü reforme etme konusunda iyice ümitsizliğe düşmeleri. Gençlik benliklerinin ötesindeki davalarla gerçekten ilgilenmiyorsa, onlara ne denebilir ki?

Tabii ki akıl yürütmenin standartları olduğunu savunan

14. *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989) adlı kitabımın 3. bölümünde bu konuyu daha uzun boylu ele aldım.

eleştirmenler var.[15] Onlara göre insan doğası diye bir şey var ve bunun kavranması belli yaşam biçimlerinin doğru, öbürlerinin yanlış olduğunu, belli yöntemlerin öbürlerinden daha üstün ve iyi olduğunu gösterir. Bu tutumun felsefi kökleri Aristoteles'e uzanır. Buna karşılık, modern öznelciler Aristoteles'e çok eleştirel yaklaşır ve onun "metafizik biyolojisi"nin eskimiş olduğundan, bugün artık tamamıyla savunulamaz olduğundan yakınırlar.

Ama bunu öne süren düşünürler genellikle sahicilik idealinin karşıtları olmuştur; sahiciliği, kökleri insan doğasında bulunan standartlardan yola çıkmak gibi yanlış bir anlayışın bir parçası olarak görürler. Sahiciliğin neyi içerdiğini ifade etmeleri için bir neden yoktur; sahicilik yanlıları ise bunu savundukları öznelci görüşler yüzünden yapamazlar.

Sahiciliğin ahlâki bir ideal olarak öneminin gözden kaçmasına neden olan üçüncü etmen ise toplumbilimsel açıklamaların olağan üslubudur. Bu üslup çoğunlukla ahlâki ideallere girmekten kaçınmış, açıklamalarında, sözde daha elle tutulur, daha somut etmenlere başvurma eğiliminde olmuştur. Böylece modernliğin özelliklerinden burada üzerinde durduğum bireycilik ve araçsal aklın yayılması genellikle toplumsal değişmenin yan ürünleri; sanayileşmenin, daha büyük hareket yeteneğinin ya da şehirleşmenin uzantıları olarak görülmüştür. Burada üzerinde durulması gereken önemli nedensel ilişkiler var, fakat bundan dem vuran açıklamalar, kültür ve bakış açısındaki söz konusu değişikliklerin ahlâki idealler olarak sahip oldukları içsel güçlerine bir şey borçlu olup olmadığı meselesini sık sık görmezden gelir. Açıkça ifade edilmese de bunun yanıtı genellikle olumsuzdur.[16]

15. Özellikle bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981) ve *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988).

16. Tabii ki kaba bir Marksizmin cevabının olumsuz olacağı çok açık. Fikirler iktisadi değişimlerin ürünleridir. Ama Marksist-olmayan sosyal bilimlerin çoğu da zımnen benzer önermeler üzerine kuruludur. Weber gibi sosyal bilimlerin bazı büyük kurucularının, ahlâki ve dini fikirlerin tarihteki çok önemli rolüne dikkat çekmelerine karşın durum böyledir.

Tabii yeni bakış açısını doğurduğu varsayılan toplumsal değişimlerin kendileri de açıklamaya muhtaç. Ve bu açıklama, sanayileşme ya da kentlerdeki büyümenin tamamıyla bir gaflet anında ortaya çıktığını savunmadığımız sürece, insani motivasyonlara başvurmayı gerektirecektir. İnsanların hep aynı yönde hareket etmesine neden olan şeyin ne olduğuna ilişkin bir fikre ihtiyacımız var. Örneğin, üretimde teknolojiyi daha çok kullanmaya ya da daha yüksek nüfus yoğunluğuna doğru neyin ittiğine ilişkin bir fikre. Ama genellikle ahlâki olmayan motivasyonlara başvuruluyor. Bunlardan kastım, önceden de tanımladığım gibi. herhangi bir ahlâki idealle bağlantısı olmaksızın insanları harekete geçirebilecek motivasyonlar. Böylece sık sık toplumsal değişmeler konusunda, daha büyük servet ya da güç elde etme isteği ya da ayakta kalma, başkaları üzerinde denetim sağlama araçları bağlamında yapılan açıklamalarla karşı karşıya kalıyoruz. Gerçi bunların tamamı ahlâki ideallerin dokusuna yerleştirilebilir, ama buna gerek yok; çünkü, bu bağlamdaki açıklamalar yeterince "elle tutulur" ve "bilimsel" bulunuyor.

Bireysel özgürlük ve araçsal aklın yükselişe geçmelerinin içlerinde barındırdıkları çekicilikle açıklandığı düşünceler olarak görüldüğü yerlerde bile, sözü edilen çekicilik genellikle ahlâki olmayan bir bağlamda kavranır. Yani bu düşüncelerin gücünün, taşıdıkları ahlâki güçten değil, insanların ahlâki bakış açılarını (ya da böyle bakış açıları olup olmadığını) dikkate almadan onlara sunduğu yarardan geldiği düşünülür. Özgürlük kişiye istediğini yapma olanağı sağlar, araçsal aklın yaygınlaşması ise, kişinin istediğinden, ne olursa olsun, daha çok elde etmesini olanaklı kılıyor.[17]

17. Bireycilik aslında birbirinden çok farklı iki anlamda kullanılıyor. Birinde ahlâki bir ideal; benim ele aldığım şeyin bir yanı. Öbüründe ahlâki olmayan bir olgu; bencillik gibi bir şey. Bireyciliğin bu anlamda yükselişi genellikle bir çöküntü olgusudur. Geleneksel ufuk kaybolunca geride salt kuralsızlık kalır ve herkes kendi derdine düşer -Üçüncü Dünya'da (ya da 19. yüzyıl Manchester'ında) yeni kentleşmiş köylülerin oluşturduğu, maneviyatı çökmüş, suç yuvası gecekondu bölgelerinde olduğu gibi. Tümüyle farklı nedenlere dayanan ve farklı sonuçlara yol açan bu iki tür bireyciliği karıştırmak tabii ki bir felaket olur. İşte bu nedenle Tocqueville "bireycilik"le "bencillik"in farkını titizlikle ortaya koyar.

Bütün bunların sonucu, ahlâki ideal olarak sahiciliği çevreleyen karanlığın artması oldu. Bugünün kültürünü eleştirenler onu bir ideal olarak, bir kimsenin istediği şeyi engelsiz gerçekleştirmesi gibi ahlâki olmayan arzuyla karıştıracak kadar küçük görüyor. Bu kültürün savunucuları ise bu konuda, kendi bakış açıları yüzünden, bir suskunluğa düşüyor. Öznelciliğin felsefe dünyamızdaki etkisi ve yansız olma liberalizminin gücü bu konular hakkında konuşulamayacağı ve konuşulmaması gerektiği duygusunu yoğunlaştırıyor. En başta da, sosyal bilimler, günümüzün sahicilik kültürü gibi olguları anlayabilmek için açıklamalarımızda başvurmamız gereken şeyin ahlâki idealler falan olmadığını, her şeyi diyelim ki üretim tarzındaki son değişmeler[18] ya da gençliğin yeni tüketim davranışları ya da refah güvenliği bağlamında görmemiz gerektiğini anlatıyor.

Önemli mi? Bence evet, çok önemli. Günümüz kültürünü eleştirenlerin saldırdığı şeylerin çoğu bu idealin bozulmuş, sapkın biçimleri. Yani kaynağını ondan alıyor, uygulayıcıları ona başvuruyor fakat aslında temsil ettikleri şey, onun sahici (!) bir ifadesi olmuyor. Yumuşak göreicilik buna bir örnek. Bloom bunun ahlâki bir temeli olduğunu görüyor: "Doğruluğun göreliliği kuramsal bir bakış değil, ahlâki bir koyuttur, özgür bir toplumun koşulu, ya da [öğrenciler] öyle görüyor."[19] Ama ben yumuşak göreciliğin bu ahlâki yaklaşımı saptırdığını ve sonunda ona ters düştüğünü ileri sürmek istiyorum. Bu, ahlâki sahicilik idealini reddetme nedeni olmak şöyle dursun, bu ideal adına reddedilmesi gereken bir görüş, ya da ben öyle düşünüyorum.

Benzer bir saptama, benliği aşan her şeyi, ne olursa olsun, görmezden gelmeyi onaylayan sahicilik anlayışları için de; konu dışı görüldüğü için geçmişi reddetme, yurttaşlığın gereklerini, dayanışma görevlerini ya da doğal çevrenin gereksinimlerini görmezden gelme için de yapılabilir. Benzer bi-

18. Bkz. David Harvey, *The Condition of Post-Modernity* (Oxford: Blackwell, 1989).
19. Bloom, *The Closing of the American Mind*, s. 25.

çimde sahicilik adına ilişkileri bireysel kendi gerçekleştirmenin aracı olarak gören anlayış da kendi kendine ket vuran bir sapkınlık olarak görülmelidir. Seçme gücünün kendisinin başlı başına maksimize edilmesi gereken, iyi bir şey olduğunun kabulü idealin sapkın bir ürünüdür.

Şimdi, eğer böyle bir şey doğruysa, bunu söyleyebilmek çok önemli. O zaman yaşamlarını bu sapkın biçimlere adamış insanlara mantıksal olarak söylenecek bir şey *vardır* ve bu onların yaşamına bir değişiklik getirebilir. Söylenenlerin bir kısmı işitilebilir. Burada söze dökmenin ahlâki bir yanı var. Yalnızca yanlış olabilecek görüşleri düzeltmede değil, aynı zamanda insanların zaten birlikte yaşadığı idealin gücünü onlar için daha hissedilir, daha canlı yapmada; böylece onları ona yaraşır biçimde daha dolu ve daha bütünsel yaşamaya yetkin kılmada ahlâki bir yan var.

Önerdiğim bugünün kültürünü destekleyenlerinkinden de yerenlerinkinden de farklı bir tutum. Destekleyenlerden farklı olarak bu kültürde her şeyin olması gerektiği gibi olduğuna inanmıyorum. Bu noktada yerenlerle aynı fikirdeyim. Fakat onlardan farklı olarak sahiciliğin ahlâki bir ideal olarak ciddiye alınması gerektiğini düşünüyorum. Ortada bir tutum benimseyenlerden de farklı düşünüyorum. Onlar bu kültürde (bireye tanınan daha çok özgürlük gibi) bazı iyi unsurlar bulunduğunu, ama bunların (yurttaşlık ruhunun zayıflaması gibi) belirli tehlikeler pahasına var olduğunu, dolayısıyla kişinin takınacağı en iyi tutumun yararlarla bedeller arasındaki ilişkide ideal noktayı bulmak olduğunu savunuyorlar.

Benim sunduğum tablo daha çok değeri azalmış bir ideal, fakat kendi içinde değerli ve gerçekten şunu söylemek isterim ki modernler tarafından reddedilemez. Bu durumda gereksindiğimiz şey, ne dallandırılıp budaklandırılmış bir kınama, ne eleştirellikten uzak bir övgü ne de bunları dikkatle dengeleyen bir tutum. Gereksinimimiz bir düzeltme çabası, böylece bu

ideal uygulamada bize yardımcı olacaktır.

Bu tutumu sürdürebilmek için tümü tartışmalı üç şeye inanmanız gerek: 1) Sahiciliğin geçerli bir ideal olduğuna; 2) ideallerin ve uygulamaların bu ideallere uygunluğunun akılcı bir biçimde tartışılabileceğine; ve 3) bu tartışmaların önemli olduğuna. İlk inanç sahicilik kültürü eleştirisinin en büyük süngüsünü indirmeye yönelik, ikincisi öznelciliği reddetmeyi içeriyor, üçüncüsü ise modernliğin, adı ister kapitalizm, ister sanayi toplumu, isterse bürokrasi olsun "sistem" yoluyla bizi modern kültüre hapsettiği yolundaki açıklamaları taban tabana zıt. İleriki bölümlerde bunların bir kısmını makul gösterebilmeyi umuyorum. İdealle başlayayım.

III. Sahiciliğin kaynakları

Sahicilik etiği görece yeni ve modern topluma özgü bir şey. 18. yüzyılın sonunda ortaya çıktı. Öncülüğünü Descartes'ın yaptığı, herkesin kendine karşı sorumlu olarak, kendini düşünmesini gerektiren salt usçu bireycilik ya da Locke'un kişiyi ve kişinin iradesini toplumsal yükümlülüklerin önüne koyan siyasal bireyciliği gibi önceki bireycilik biçimlerine dayanır. Ama salt usçuluğa ve toplumsal bağları görmezden gelen atomculuğa eleştirel bakan Romantik dönemin ürünü olan sahiciliğin, bu önceki biçimlerle çelişen yanları da var.

Sahiciliğin gelişmesini açıklamanın bir yolu, başlangıcını, 18. yüzyıla özgü; insanların ahlâki bir duyguya, neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair bir sezgiyi haiz oldukları fikrinde görmek olabilir. Bu öğretinin başlangıçtaki amacı, doğruyu yanlışı bilmenin sonuçları, özellikle de ilahi ödülleri ve cezaları hesaplama meselesi olduğunu savunan karşı görüşle mücadeleydi. Fikir şuydu: Doğruyu yanlışı bilmek kuru kuruya bir

hesap işi değildir, ucu bizim duygularımızdadır. Ahlâk bir bakıma içsel bir sese sahiptir.[20]

Sahicilik anlayışı, bu fikirdeki ahlâki vurgunun yer değiştirmesiyle ortaya çıktı. Başlangıçtaki görüşe göre ses bize yapılacak doğru şeyin ne olduğunu söylediği için önemliydi. Burada ahlâki duygularımıza kulak verme, doğru davranışı bulma amacının bir aracı olarak önem taşıyor. Ahlâki vurgunun yer değiştirmesi dediğim şey, bu kulak verme bağımsız ve can alıcı bir ahlâki önem kazanınca ortaya çıkıyor; gerçek ve tam bir insan olabilmek için edinmemiz gereken bir şeye dönüşüyor.

Bu anlayışta yeni olanı görebilmek için, bir kaynağa -Tanrı ya da diyelim İyilik İdeası- kulak vermenin, tam bir varlık olmanın esası olarak değerlendirildiği, önceki ahlâki görüşlerle olan benzerliklerini görmeliyiz. Yalnızca şimdi kulak vermemiz gereken kaynak kendi içimizde gizlidir. Bu, modern kültürün kapsamlı öznel dönüşümünün bir parçası, kendimizi içsel derinliği olan varlıklar olarak değerlendirdiğimiz yeni bir içedönüklük biçimidir. Başlangıçta kaynağın içsel olduğu fikri Tanrı ya da İdealarla ilişkimizi dışlamıyor; onlara ulaşmanın uygun yolu olarak değerlendirilebilir. Bir bakıma Tanrı'yı kavramanın kendi özbilinçliliğimizle gerçekleşebileceğini savunan Aziz Augustinus'un başlattığı gelişmenin devamı ve yoğunlaştırılması olarak görülebilir.

Bu yeni görüşün ilk çeşitlemeleri tektanrıcı ya da en azından kamutanrıcıydı. Bu durum, bu değişimi gözler önüne seren en önemli felsefe yazarı olan Jean Jacques Rousseau tarafından betimlenir. Bence Rousseau'nun önemi, değişimi başlatmasından kaynaklanmıyor; büyük ününün kısmen, kültürde zaten başlamış olan bir şeyi söze dökmesinden geldiğini sanıyorum. Rousseau sık sık ahlâk konusunu içimizdeki doğal sesi izleme ola-

20. Bu öğretinin ilk olarak, Shaftesbury kontunun yazılarından yola çıkan Francis Hutcheson'ın yapıtında ortaya konduğunu ve Locke'un kuramıyla arasındaki hasmane ilişkiyi *Sources of the Self*'in 15. bölümünde ayrıntılarıyla anlattım.

rak ortaya koyar. Başkalarına olan bağlılığımızın neden olduğu güçlü duygular, en başta da "amour propre*", ya da gurur yüzünden bu ses çoğu zaman gürültüye gider. Ahlâki kurtuluşumuz kendimizle kurduğumuz sahici ahlâki ilişkiyi yeniden ele geçirmemizle olur. Rousseau, insanın kendisiyle kurduğu, her türlü ahlâki görüşten daha temel önemdeki keyif ve memnuniyet kaynağı bu mahrem ilişkiye bir ad bile verir: "le sentiment de l'existence. (varoluş duygusu. ç.n.)"[21]

Rousseau, bununla yakından ilişkili bir fikri çok etkileyici biçimde tanımlamıştır. Bu benim kendini belirleme özgürlüğü adını vermek istediğim kavram. Beni ilgilendiren şeylere kendim için karar verirken dış etkilerle biçimlenmiş değil, özgürüm fikri. Açıktır ki bu fikir "başkalarının müdahalesi olmadan istediğimi yapmakta özgürüm, çünkü bu benim toplum tarafından biçimlenmiş ve ondan etkilenmiş olmamla ve onun uygunluk yasalarıyla uyumludur" fikrine dayanan ve negatif özgürlük adı verilen özgürlük standardından daha ileri bir standart. Kendini belirleme özgürlüğü, bu türden tüm dışsal dayatmalardan kurtulmamı ve kendi başıma karar vermemi gerektirir.

Bunları bu noktada belirtmemin nedeni sahicilik kavramının gerektirmesi değil. Açık ki bu iki ideal ayrı şeylerdir. Ama ikisi birlikte, bazen aynı yazarların yapıtlarında gelişmişler ve bazen çok uzak bazen yakından bağıntılı karmaşık ilişkileri olmuştur. Sonuç olarak genellikle birbirlerine karıştırıldılar ve bu, ileride öne süreceğim gibi sahiciliğin sapkın

---

* (Fr.) Özsaygı. (ç.n.)

21. "Başka her tür duygudan ayrı tutulmuş var olma duygusu, bizi durmadan kendisinden ayırıp tadını bozan duyusal ve dünyevi etkilerin tümünü uzaklaştırmayı bilenler için, bu varoluşu sevilesi ve tatlı kılmaya tek başına yetecek, değerli bir memnuniyet duygusudur. Ne var ki sürekli olarak tutkularla devinen pekçok kişi bu durumu pek az bilir ve çok kısa sürelerle, çok eksik olarak tattıkları bu duygu konusunda o kişilerde yalnızca çekiciliğini hissetmelerine yetmeyecek kadar belirsiz ve karışık bir fikir kalır." Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, ve Promenade, *Ouvres Complètes*, c. 1 (Paris: Gallimard, 1959), s. 1047. (*Yalnız Gezen Adamın Hayalleri*, çev. Ahmet Ateş , 1967).

biçimlerinin kaynaklarından biri oldu. Bu konuya ileride döneceğim.

Kendini belirleme özgürlüğü siyasal yaşamımızda büyük etkisi olan bir fikir olageldi. Rousseau'nun yapıtında genel iradeye dayalı toplum sözleşmesi anlayışıyla siyasal biçimini aldı ki bu, ortak özgürlüğümüzün biçimi olduğundan burada özgürlük adına kesinlikle hiçbir muhalefet yapılamazdı. Bu düşünce, Jakobenlerle başlatılabilecek modern totalitarizmin düşünsel kaynaklarından biri oldu. Ve Kant bu özgürlük anlayışını salt ahlâki açıdan, özerklik olarak yeniden yorumladıysa da, Hegel ve Marx'la birlikte siyaset alanına ziyadesiyle geri döndü.

Sahicilik idealine geri dönersek: Rousseau'dan ve (fikri ortaya atanlardan olmasa da ilk tanımlayanlardan olan ve benim ilişkili gördüğüm) Herder'den sonra cereyan eden bir gelişmeyle can alıcı önem kazandı. Herder, her birimizin insanlığının kendine özgü olduğunu ileri sürdü. Kendisi bunu, herkesin kendi "ölçüt"ü var biçiminde koydu.[22] Bu fikir modern bilince çok sıkı yerleşti. Aynı zamanda yenidir de. 18. yüzyılın sonuna gelmeden önce insanlar arasındaki farkların bu türden ahlâki önemi olduğu kimsenin aklına gelmezdi. İnsan olmanın belirli bir yolu vardır, o da *benimki*dir. Yaşamımı bu biçimde, başka bir kimseninkine öykünmeden sürdürmeliyim. Bu durumda kendime karşı dürüst olmam yeni bir önem kazanır. Olamazsam, yaşamımın püf noktasını kaçırırım, *bana* göre insan olmanın ne olduğunu bilemem.

Bize kadar ulaşan, güçlü ahlâki ideal budur. Bu ideal kendimle, içsel doğamla aramdaki bir tür ilişkiye can alıcı ahlâki önem yüklüyor ki kısmen dışsal uyum yönündeki baskılar yüzünden, aynı zamanda da kendime karşı aldığım araçsal tutum yüzünden, bu içsel sesi duyma kapasitemi yitirme olasılığı var. Ve ardından, işin içine sahicilik ilkesini de katarak kişinin ken-

22. "Her insanın kendine özgü bir ölçütü, aynı zamanda da bütün haz verici duygularından oluşmuş kendine özgü bir halet-i ruhiyesi vardır." Herder, *Ideen*, vli. I., *Herders Sämtliche Werke*, c. XIII, der. Bernard Suphan, 15 cilt. (Berlin: Weidmann, 1877-1913), s. 291.

diyle kurduğu bu ilişkinin önemini daha da artırıyor: Seslerimizin her birinin söyleyeceği kendine özgü şeyler vardır. Yaşamımı dışsal uyum taleplerine uydurmamam gerektiği gibi kendim dışında bir yaşam modeli de bulamam zaten. Onu ancak içimde bulabilirim.

Kendime karşı dürüst olmam demek kendi özgürlüğüme karşı dürüst olmam demek, ve onu yalnız ben berraklaştırabilir, yalnız ben keşfedebilirim. Onu berraklaştırırken aynı zamanda kendimi de tanımlarım. Tamamen benim olan bir potansiyeli gerçekleştiririm. Modern sahicilik idealinin ya da genellikle kullanılan anlatımla, kendini gerçekleştirme amacının böyle bir zemini var. En değersiz, en saçma ya da komik biçimleriyle birlikte sahicilik kültürüne ahlâki gücü veren zemin bu. "Kendi işine bakma" ya da "kendi kendini tatmin etme" düşüncesine anlam katan bu.

IV. Kaçınılmaz ufuklar

Sahiciliğin kökenlerine fazlasıyla hızlı göz atmış olduk. İlerde daha çok ayrıntı vermem gerekecek, ama şimdilik yaklaşımın ne olduğunu görmek yeterli. Şimdi, bir önceki bölümün sonunda öne sürdüğüm ikinci tartışmalı savı ele almak istiyorum. Günümüzün sahicilik kültürüne dalmış insanlara söylenebilecek akla yakın bir şey var mı? Yumuşak görecilikte boğulmuş ya da hiçbir yükümü kendi gelişmesinin üstüne koymayan -diyelim kariyer geliştirmek uğruna sevgiyi, çocukları, demokratik dayanışmayı bir yana atabilecek- insanlarla akıl çerçevesinde konuşulabilir mi?

Peki, nasıl akıl yürütüyoruz? Ahlâki konularda akıl yürütme her zaman bir kişiyle birlikte akıl yürütmektir. Karşınızda biri vardır ve onun bulunduğu noktadan ya da ikiniz arasındaki farktan yola çıkarsınız; karşınızdaki hiçbir ahlâki talebi ta-

nımayan biriymiş gibi davranarak akıl yürütmeye en baştan, temellerden başlamazsınız. Hiçbir ahlâki temeli tanımayan biriyle doğruyu yanlışı tartışmak, çevremizdeki algı dünyasını kabul etmeyi reddeden biriyle ampirik konuları tartışmak kadar olanaksızdır.[23]

Ama biz günümüzün sahicilik kültürü içindeki insanlarla tartıştığımızı varsayıyoruz. Bu onların, yaşamlarını bu idealin ışığında biçimlendirmeye çalıştıkları anlamına geliyor; yalnızca tercihlerinin çıplak gerçeğiyle karşı karşıya değiliz. Ama idealle başlayacak olursak, şöyle sorabiliriz: Böyle bir ideali gerçekleştirmenin insan yaşamındaki koşulları nelerdir? Ve bu ideal tam olarak neye çağrıdır? Soruların sırası karışıyor ya da iç içe geçiyor. İkincisinde idealin içeriğini daha iyi tanımlamaya çalışıyoruz. Birincisinde insan yaşamında bu ya da başka herhangi bir idealin gerçekleştirilmesinin koşullarını hazırlayan genel unsurları ortaya çıkarmak istiyoruz.

Aşağıda, bu tür bir sorgulamada neyle karşı karşıya olduğumuzu gösterebilecek iki önerme üzerinde duracağım. Önerme çok kısa, daha çok inandırıcı bir örneklemenin nasıl bir şey olabileceğine ilişkin bir öneri niteliğinde olacak. Amaç, bu konularda akılcı bir tartışma yapılabileceğine ilişkin ikinci savıma makullük kazandırmak ve böylece sahiciliğin ne içerdiğini daha iyi anlamaya çalışmanın aslında pratik bir yararı olduğunu göstermek.

İnsan yaşamının, hatırlatmak istediğim, genel özelliği temelden *diyalojik* bir karakter sergilemesidir. İnsan dillerinin zengin anlatım araçlarını edinmemiz sayesinde, kendini anlama ve böylece kimliğini tanımlama yeteneğine sahip tam insanlar oluruz. Bu tartışmada, anlatım aracı olarak "dil"i geniş anlamıyla, yalnızca konuştuğumuz sözcükler değil, aynı zamanda kendimizi tanımlamamızda araç olan, sanatın, ha-

23. Bu ahlâki akıl yürütme yaklaşımını "Explanation and Practical Reason", (Wider Working Paper WP72, World Institute for Development Economic Research, Helsinki, 1989)'da ayrıntılarıyla geliştirdim.

reketlerin, sevginin "dil"i gibi öbür anlatım biçimlerini de içerecek biçimde kullanmak istiyorum. Bizim bunlarla tanışmamız ise başkalarıyla ilişki içinde olur. Kendini tanımlamak için gerekli dilleri kimse kendi kendine edinmez. Onlarla tanışmamız bizim için anlam taşıyan kişiler -George Herbert Mead'ın deyimiyle "anlamlı ötekiler"[24]- ile alışveriş yoluyla mümkün olur Bu yaklaşımla insan aklı oluşumundan başlayarak "monolojik", yani herkesin kendi kendine edindiği bir şey değil, aksine diyalojiktir.

Dahası bu yalnızca, zamanla önemini kaybedecek olan *yaratılışa* ilişkin bir mesele değil. Dili diyalog içinde öğrenip sonra kendi amacımız doğrultusunda kendi kendimize kullanmaya devam edebileceğimizden ibaret değil. Bu, kültürümüz içindeki durumumuzu bir ölçüde anlatıyor. Kendi görüşlerimizi, bakış açımızı, bir şey karşısındaki tutumumuzu önemli ölçüde tek başımıza düşünerek geliştirmemiz bekleniyor. Fakat, kimliğimizi tanımlamak gibi önemli konularda yaşanan bu değil. Kimliğimizi her zaman, bizim için anlamlı ötekilerin bizde görmek istedikleri kimliklerle diyalog, bazen onlara karşı savaşım içinde tanımlıyoruz. Bu ötekilerin bazılarıyla sohbetimiz, biz onlardan -örneğin ailemizden- ayrıldıktan ve onlar yaşamımızdan çekildikten sonra bile, yaşamımız boyunca içimizde sürer.[25]

Yani anlamlı ötekilerin katkısı yaşamımızın başlangıcında da gerçekleşse her zaman sürer. Bu noktaya kadar bana katılan, ama yine de bir tür monolojik ideale sahip çıkmak isteyenler olabilir. Doğru; sevgi ve ilgileriyle yaşamımızın erken dönemlerinde bizi biçimlendirmiş olan insanlardan hiçbir zaman

24. George Herbert Mead, *Mind, Self and Sociey* (Chicago: Chicago University Press, 1934.)

25. Bu içsel diyalojik karakter, M. M. Bakhtin ve onun çalışmalarını geliştiren başka kuramcılar tarafından ele alınmıştır. Bakhtin'nin özellikle *Problems of Dostoyevsky's Poetics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984) adlı yapıtına ve aşağıdakilere bkz. Michael Holquist ve Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge: Harvard University Press, 1984) ve James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

tamamen sıyrılamayız, ama mümkün olan en büyük oranda kendimizi kendi başımıza tanımlamak için çaba harcamalı; elimizden geldiği kadar ailemizin etkisini kavrayıp denetimimiz altına almalı ve bu tür başka bağımlılıklara düşmekten kaçınmalıyız. Kendimizi gerçekleştirmek için ilişkilere gereksinimimiz olacaktır, ama tanımlamak için olmayacaktır.

Bu yaygın bir ideal, ama bence diyaloğun insan yaşamındaki yerini ciddi biçimde azımsıyor. Onu hâlâ mümkün olduğunca başlangıçla sınırlamak istiyor. İyi anlayışımızın, yaşam içinde, sevdiğimiz insanlarla paylaştığımızda, nasıl da değişebileceğini; bazı şeylerin nasıl ancak böyle paylaşıldığında ulaşılabilir olduğunu unutuyor. Bu nedenle kimliğimizin sevdiğimiz insanlarca biçimlendirilmesinden *kaçınmak* çok çaba ve belki bir sürü acı verici vazgeçişler gerektiriyor. "Kimlik"le ne anlatmak istediğimizi ele alalım. "Kim" olduğumuz, "nereden geldiğimiz"dir kimlik. Zevklerimiz, arzularımız, düşüncelerimiz ve emellerimizin üzerine oturduğu temeldir. Eğer en çok değer verdiğim bazı şeylere ancak sevdiğim kadınla bağlantılı olarak ulaşabiliyorsam, bu kadın benim kimliğimde içselleşir.

Bazıları bunu kurtulmak istenecek bir sınırlama olarak görebilir. Bu münzevinin yaşamının ya da kültürümüze daha yakın gelecek bir örnek vermek gerekirse, yalnız sanatçının yaşamının ardındaki itkiyi anlamanın bir yoludur. Ama bir başka açıdan, bunu bile belirli bir tür diyaloğa özlem olarak görebiliriz. Münzevi örneğinde muhatabımız Tanrı'dır. Yalnız sanatçı örneğinde ise eserin kendisi gelecekteki bir izleyiciye seslenir; belki de henüz var olmayan, eserin kendisinin oluşturacağı izleyiciye. Sanat eserinin biçimi de *seslenme* niteliğini gösterir.[26] Ama nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, sıradan

26. Mevcut muhatapların ötesindeki bu "üst-seslenilen" kavramı için bkz. Bakhtin, "The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences," *Speech Genres and Other Late Essays*, der. Caryl Emerson ve Michael Holquist (Austin: Texas University Press, 1986), s. 126.

varoluştan kaçmak için kahramanca bir çabaya girişilmedikçe kimliğimizin oluşması ve korunması yaşamımız boyunca diyaloğa dayalıdır.

Bu önemli olgunun, gelişmekte olan sahicilik kültürü içinde fark edilmiş olduğunu aşağıda açıklayacağım. Şimdi yapmak istediğim şey ise bir yanda konumumuzun bu diyalojik özelliğini, öbür yanda sahicilik idealinin içerdiği belirli taleplerini ele alıp çağdaş kültürün benlik-merkezci ve "narsisistik" biçimlerinin açıkça yetersiz olduğunu göstermek. Özellikle göstermek istediğim şey (a) başkalarıyla olan bağlarımızın gereklerini, (b) insani özlem ve emellerden başka ya da onlara ek bir şeyden kaynaklanan her türlü gereksinimi gözardı ederek, kendini gerçekleştirmek için seçilen biçimlerin kendi kendini başarısızlığa uğrattığı, bizzat sahiciliği gerçekleştirme koşullarına zarar verdiği. Sahiciliğin gereklerinin kendisini ideal olarak ele alıp (b) ile başlamak istiyorum.

(1) Kendimizi tanımlamanın ne olduğunu anlamak, özgünlüğümüzü neyin oluşturduğunu belirlemek istediğimizde anlamlı olanın ne olduğuna dair bir duyguyu temel almamız gerektiğini görüyoruz. Kendimi tanımlamam demek, başkalarından farkımda anlamlı olan noktayı bulmam demektir. Başında tam olarak 3732 tel saç olan tek insan olabilirim ya da Sibirya'daki bir ağaçla benim boyum eşit olabilir, n'apalım yani? Kendimi önemli gerçekleri ifade etme ya da Hammerklavier'i kimsenin çalamadığı gibi çalma ya da atalarımın geleneklerini canlandırma yeteneğimle tanımlıyorum diye söze başlarsam kayda değer kendini tanımlama sınırları içindeyiz demektir.

Aradaki fark açık. Saydığım son özelliklerin insani anlam taşıdığını ya da bu anlamı insanların rahatlıkla görebileceğini hemen anlıyoruz, oysa öncekiler taşımıyor -tabii eğer ardında özel bir hikâye yoksa. 3732 sayısı bir toplumda kutsalsa, bu sayıda saç teline sahip olmak anlamlı olabilir. Ama bu sonuca kutsallık bağlamında ulaşıyoruz.

Yukarıda, ikinci bölümde bugünün sahicilik kültürünün nasıl yumuşak göreciliğe kaydığını gördük. Bu durum öznelciliğin değer konusundaki genel varsayımını daha da güçlendiriyor: Olguların anlamı kendilerinden kaynaklanmaz, bunu onlara insanlar yükler -sanki insanlar neyin anlamlı olduğunu, karara vararak ya da belki farkında olmadan ve istemeyerek, yalnızca öyle olduğunu hissederek çıkarabilirmiş gibi. Delilik bu. En anlamlı eylemin ılık çamurda ayak parmaklarımı kıpırdatmak olduğuna *karar* verememem. Özel bir açıklaması olmadıkça bu da (yukarıdaki 3732 saç teli gibi) anlaşılabilir bir ifade değildir. Bu durumda sözde böyle olduğunu *hisseden* birine hangi duyguyu atfedeceğimi bilemem. Bunu söyleyen *ne* demek istemiş olabilir?

Ama bir açıklaması varsa (belki çamur, dünya ruhunun ayak parmaklarınızla ilişki kurduğunuz bir öğesidir) tartışılabilir. Açıklama yanlışsa, sonuç vermiyorsa ya da daha iyi bir açıklama varsa ne olacak? Konumunuzun kabul edilebilir olması için öyle hissediyor olmanız hiçbir zaman yeterli olmaz, çünkü neyin anlamlı olduğunu hisleriniz *belirleyemez*. Yumuşak görecilik kendini çürütür.

Şeyler bir anlaşılabilirlik zemininde önem kazanırlar. Bu zemini ufuk olarak tanımlarsak, kendimizi anlamlı biçimde tanımlarken yapamayacağımız şeylerden biri, şeylere bizim için taşıdıkları anlamı yüklememizi sağlayan bu ufku aşmak ya da reddetmektir. Öznelci uygarlığımızda sıkça uygulanan ve kendi kendini başarısızlığa uğratan hamle işte budur. Belirli seçenekler arasından seçim yapmanın meşruluğunu vurgularken kendimizi sıkça bu seçeneklerin anlamını ortadan kaldırırken buluyoruz. Örneğin, olağandışı cinsel eğilimlere ilişkin belli bir haklılaştırma söylemi var. Heteroseksüel tekeşliliğin cinsel doyumun tek yolu olmadığını, dolayısıyla homoseksüel ilişkiye ilgi duyanların kendilerini daha düzeysiz, daha uygunsuz bir yolda hissetmemeleri gerektiğini savunmak istiyorlar. Bu düşünce, farklılık, özgünlük fikri ve çeşitliliği kabulüyle modern sahicilik anlayışına çok uygun. Aşağıda bu bağlantılarla ilişkili

söyleyeceğim başka şeyler olacak, ama nasıl açıklarsak açıklayalım, "farklılık", "çeşitlilik" (hattâ "çokkültürlülük") söyleminin bugünün sahicilik kültürünün odağında olduğu çok açık.

Fakat bu tez bazen seçme hakkının kendisine değer verme eğiliminde oluyor. Tüm seçenekler eşit düzeyde değerli, çünkü serbestçe seçiliyorlar ve onlara değer veren şey seçilmiş olmalarıdır. Burada yumuşak göreciliği vurgulayan öznelci ilke söz konusu. Ama seçimin hemen öncesinde halihazırda var olan, hangi olguların kayda değer, hangilerinin daha az değer taşır, hangilerininse hiç taşımaz olduğunu belirleyen anlam ufku örtük olarak reddediliyor. Bu durumda cinsel eğilimini seçme hakkı özel anlamını tamamen yitiriyor. Diğer herhangi bir yeğlenen özellikle, daha uzun ya da kısa boylu cinsel eş, sarışınlar ya da esmerler gibi, aynı düzeyde oluyor. Kimse bu yeğlemelere ilişkin ayrımcı değerlendirmeler yapmayı düşünmez bile, çünkü bunlar tümüyle önemsiz. Bunlar gerçekten yalnızca içinizden nasıl geldiğine bağlı. Cinsel yönelim bunlar arasına katılırsa ki *seçim,* doğrulamanın en önemli nedeni olarak görüldüğünde yapılan budur, asıl hedef olan bu yönelimin *eşdeğerde* olduğunun kanıtlanması, ustaca bir kenara itilmiş olur. Bu şekilde gündeme getirilen farklılık *anlamsızlaşır*.

Homoseksüel yönelimin değerinin ortaya konması başka, daha deneysel bir yolla, sözgelimi homo- ve heteroseksüel deneyim ve yaşamın fiili doğası göz önünde tutularak yapılmalı. Bu değer, seçtiğimiz her şey iyidir temelinde, a priori olarak varsayılamaz.

Bu durumda değerin belirlenmesi, yukarıda sahiciliğin iç içe geçmiş olduğunu belirttiğim bir başka önde gelen idealle, kendini belirleme özgürlüğü idealiyle bağlantısı yüzünden de sağlıklı değildir. Can alıcı unsur olarak seçme hakkı üzerindeki vurgunun ve yumuşak göreciliğe meylin sorumlusu kısmen bu idealdir. Sahicilik hedefinin nasıl sapma noktasına geldiğinden söz ederken buna tekrar döneceğim.

Bu noktada çıkarılacak ders, sahiciliğin, anlam ufkunu da-

ğıtan yollarla savunulamayacağıdır. Yaşamımın anlamı seçilmiş olmasından kaynaklanıyor duygusu bile -sahiciliğin kendini belirleme özgürlüğü temeline dayandığı durum- "*isteklerimden bağımsız,* yüce, yürekli ve dolayısıyla kendi yaşamıma biçim vermem açısından anlamlı bir şeyler vardır" anlayışına dayanır. Burada insanların, bu kendini yaratma seçeneği ile oyunbozanlığın daha kolay biçimleri, kendini akışına bırakmak, yığınlara uymak vb. arasındaki halini yansıtan bir fotoğraf var. Bu fotoğraf hakkında karar verilen bir şey değil, keşfedilen, gerçek bir şey. Ufuklar seçilmez, verilidirler.

Dahası, seçme hakkının önemini vurgulayan bu minimum verili oluş düzeyi, cinsel yönelim örneğinde gördüğümüz gibi bir ufuk olarak yeterli değildir. Yaşamımın seçilmiş olması, John Stuart Mill'in *Özgürlük Üstüne*'de[27] öne sürdüğü gibi önemli olabilir, ama bazı seçenekler öbürlerinden daha anlamlı olmadıkça, kendini seçme fikri önemsiz ve dolayısıyla anlamsız duruma düşüyor. İdeal olarak kendini seçme, ancak bazı *konular* diğerlerinden anlamlıysa akla yatkın. Öğle yemeğinde biftek ve patates yemeği seçtiğim için kendini seçen biri olduğum iddiasında bulunamam ve Nietzsche'ci benlik yapımı dağarcığını kullanamam. Hangi konuların anlamlı olduğunu *ben* belirlemiyorum. Belirliyor olsaydım, hiçbir konu anlamlı olmazdı. Ama kendini seçme ideali de *ahlâki bir ideal olarak* olanaksızlaşırdı.

Öyleyse kendini seçme ideali ondan öte anlam taşıyan *başka* konular olmasını gerektirir. İdeal kendi başına ayakta duramaz; çünkü, benlik yapımının anlamlı olduğu *durumları* belirlemeye yarayan, önem taşıyan konular ufkuna gereksinimi var. Nietzsche'ye bakılırsa değerler tablosunu yeniden oluşturursam aslında gerçekten büyük bir filozofumdur. Ama o da önemli sorunlara ilişkin değerlerin yeniden tanımlanmasını

27. "Bir kişi kabul edilebilir ölçüde bir sağduyu ve deneyime sahipse kendinin ortaya koyduğu varoluş biçimi en iyisidir; başlı başına öyle olduğu için değil, onun kendi biçimi olduğu için öyledir." John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford: University Press, 1975), s. 83.

kasteder, McDonald's'ın mönüsünü ya da gelecek yılın modasını tasarlamayı değil.

Yaşamda anlam arayan, kendini bir anlamı olacak biçimde tanımlamak isteyen kişi önemli sorulardan oluşan bir ufuk içinde var olmalıdır. Toplumun ya da doğanın gereklerine *karşıt* biçimde, tarihi ve dayanışma bağlarını *dışlayarak* kendini gerçekleştirme üzerinde yoğunlaşmış olan çağdaş kültür biçimlerinde kendi kendini bozguna uğratan şey budur. Bu benlik-merkezli "narsisistik" biçimler gerçekte sığ ve bayağı, Bloom'un söylediği gibi "tatsız ve dar"dırlar. Ama bu, onların sahicilik kültürünün bir parçası olmalarından kaynaklanmıyor. Daha çok gereklerini yerine getirmemelerinden kaynaklanıyor. Kendinden başkasından kaynaklanan gerekleri dışlamak tam da, anlamlılığın koşullarını bastırmak, dolayısıyla bayağılığa davetiye çıkarmak demektir. İnsanlar bu yolla ahlâki bir ideal aradığı sürece, bu kendini dört duvar arasına sıkıştırma aynı zamanda kendini yoksamadır; bu yöntem idealin gerçekleşme koşullarını ortadan kaldırır.

Başka türlü ifade edersek, kimliğimi yalnızca önem taşıyan şeyler temelinde tanımlayabilirim. Ama tarihi, doğayı, toplumu, dayanışmanın gereklerini, kendimde bulduklarım dışında her şeyi parantezin dışına atmak, önem taşımaya aday her şeyi ortadan kaldırmak olur. Ancak tarihin, doğanın taleplerinin, benim gibi insanların ihtiyaçlarının, vatandaşlık görevlerinin, Tanrı'nın çağrısının ya da bu nitelikte başka bir şeyin ciddi *önem taşıdığı* bir dünyada yaşıyorsam, kendim için bayağı olmayan bir kimlik tanımlayabilirim. Sahicilik benliğin ötesinden kaynaklanan taleplerin düşmanı değildir; bu talepleri öngerektirir.

Eğer durum böyleyse sahicilik kültürünün bayağılaşmış biçimlerine kapılmış olanlara söylenecek bir şeyler vardır. "Akıl güçsüz değildir." Buraya kadar fazla yol almadık; yalnızca benliği aşan *bazı* konuların varlığının kaçınılmaz olduğunu gösterecek kadar (yukarıdaki unsur [b]) yol kat ettik. Bunlardan herhangi *birinin* özellikle önemli olduğunu göstermedik. Bu

noktaya kadar yalnızca ana hatları gördük, ileriki bölümlerde biraz daha ayrıntılandırmayı istiyorum. Ama şimdi öbür unsura geçmek, başkalarıyla olan bağlarımızı yadsıyan gerçekleştirme biçimlerinde kendi kendini başarısızlığa uğratıcı bir yan olup olmadığına ilişkin olan (a) unsurunu ele almak istiyorum.

V. Tanınma gereksinimi

(2) Çağdaş sahicilik kültürünün eleştirisinin bir başka çok bilinen ekseni de tam anlamıyla kişisel bir kendini gerçekleştirme anlayışının önünü açması; böylece kişinin girdiği her tür birliktelik ve topluluğun anlamını bütünüyle araçsal kılmasıdır. Genel toplumsal düzeyde bu bir toplulukla bütünleşmeyle tam bir karşıtlık oluşturur. Özellikle siyasal topluma karşı bağlılık ve görev duygusu içeren siyasal yurttaşlığı gitgide daha marjinal bir duruma getirir.[28] Mahrem ilişkiler düzeyinde ise bunların kişisel doyuma hizmet etmesi gerektiği görüşünü besler. İlişkideki kişilerin kendini gerçekleştirmesinin yanında ilişkinin kendisi ikincil kalır. Bu görüşte koşullardan bağımsız ömür boyu sürecek bağlar çok az anlam taşır. İşlevini yerine getiriyorsa bu ilişki ölüme kadar sürebilir, ama böyle olması gerektiğini *a priori* söylemenin bir anlamı yoktur. Bu felsefe 1970'lerin ortalarında çok popüler olan bir kitapta ifade edilir: "Yaşamın orta yerinde yolculuğa çıktığınızda yanınıza her şeyi alamazsınız. Uzağa gidiyor-sunuzdur. Kurumsal taleplerden ve diğer insanların gündeminden uzağa. Dışsal değerlendirmeler ve eşdeğerliklerden uzağa. Rollerin dışına, benliğinize doğru gidiyorsunuzdur. Bu yolculuk için yolluk olarak herkese bir hediye verebilecek olsaydım, bu bir çadır olurdu. Kalıcı olmamanın simgesi bir çadır. Taşınabilir

28. R. Bellah ve d. *Habits of the Heart* 'ta bu noktanın üzerinde özellikle duruyor.

köklerin hediyesi... Her birimiz için bir yeniden doğmuş gibi olma olanağı vardır, *sahiden* eşsiz, kendimizi sevme ve başkalarına kucak açma kapasitemiz genişlemiş olarak... Kendini keşfetmenin tadı hep vardır. Sevilenler yaşamımıza girip çıksa da sevme kapasitesi hep kalır."[29]

Sahicilik burada da, başkalarıyla ilişkilerimizle aramıza mesafe koymayı ve benlik üzerinde odaklanmayı gerektiren bir tarzda tanımlanıyor gibi. Daha önce alıntılar yaptığım eleştirmenler bunu ele aldılar. Bu konuda herhangi biri aklı başında bir şey söyleyebilir mi?

Tartışmanın bundan sonraki yönünü belirtmeden önce, sahicilik idealinin topluma ya da en azından insanların bir arada nasıl yaşamaları gerektiğine ilişkin bazı fikirleri içerdiğini görmek gerekir. Sahicilik modern bireyciliğin bir yanıdır ve bireycilik biçimlerinin bir özelliği de yalnızca bireyin özgürlüğünü vurgulamakla kalmayıp, toplum modelleri de önermeleridir. Daha önce farklarını ortaya koyduğum iki çok farklı bireycilik anlayışını birbirine karıştırırsak bunu fark edemeyiz. Toplumsal kuralsızlık ve çöküşün bireyciliğine yakıştırılabilecek bir toplumsal etikten söz edilemez, ama ahlâki bir ilke ya da ideal olarak bireycilik, bireyin başkalarıyla bir arada nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin bir görüş ortaya koymak durumundadır.

Bireyci büyük felsefeler bu nedenle toplumsal modeller de ortaya koyar. Locke'un bireyciliği sözleşme olarak toplum kuramını verir. Sonrakiler halk egemenliği anlayışına dayalıdır. Toplumsal varoluşun iki biçimi modern kendini gerçekleştirme kültürüyle çok açık biçimde bağlantılıdır. İlke evrensel hak anlayışına dayanır: Herkesin kendi olma hakkı ve kapasitesi olmalıdır. Ahlâki ilke olarak yumuşak göreciliğin altında yatan budur: Kimsenin bir başkasının değerlerini eleştirme hakkı yoktur. Bu ilke bu kültüre bulanmış olanları usul hukuku (pro-

29. Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (New York: Bantam Books, 1976), s. 364, 513.

cedural justice) kavramlaştırmasına yöneltir: Bir kişinin kendini gerçekleştirmesinin sınırı, bunu gerçekleştirmek için başkalarının da sahip olduğu eşit şansı garantiye alması olmalıdır.[30]

İkinci olarak, bu kültür mahremiyet alanındaki ilişkilere, özellikle aşk ilişkilerine büyük önem verir. Bunlar kendini tanımanın, keşfetmenin *prime loci*'si ve kendini gerçekleştirmenin en önemli biçimlerinden biri olarak görülür. Bu görüş yüzyıllardır geçerli olan ve iyi yaşamın çekim merkezinin daha üst düzey bir alana değil, "sıradan yaşam" diye adlandırmak istediğim, üretim ve aile, iş ve aşk yaşamına yerleştirildiği eğilimin modern kültürde de sürdüğünü gösterir.[31] Bu noktada önemli olan bir başka şeyi daha gösterir: Kimliğimizin başkaları tarafından tanınması gereğinin bilincinde olduğunu.

Kimliklerimizin, başkalarıyla diyalog içinde, bizi tanıma biçimleriyle uzlaşarak ya da mücadele ederek, oluşmasından daha önce söz ettim. Bir açıdan diyebiliriz ki, bu olgunun modern biçimiyle ortaya çıkarılması ve ifade edilmesi sahicilik idealinin gelişmesiyle yakın ilişki içinde oldu.

Modern kimlik ve tanınma takıntısının kaçınılmaz olmasına birlikte neden olan iki değişimi belirtebiliriz. İlki eskiden "şeref"e (honour) temel oluşturmuş olan toplumsal hiyerarşilerin çöküşüdür. "Şeref"i, eşitsizliklerle olan içsel bağlantısıyla *Ancien Regime*'*deki anlamında kullanıyorum. Bazılarına göre bu anlamda şerefli olmanın esasını herkesin buna sahip olmaması oluşturur. Montesquieu monarşi tanımında bu kavramı bu anlamıyla kullanmıştır. Şeref aslında bir "préférences"** meselesidir.[32] Bu aynı zamanda birini toplumsal bir ödül, ör-

* Fransa'da devrim öncesi döneme verilen ad (eski rejim). (ç.n.)

** (Fr.) Ayrıcalıklar. (ç.n.)

30. R. Bellah ve d. *a.g.y.* s. 25-26'da bu tür bireycilik ve usul hukuku arasındaki bağa dikkat çekiyor.

31. Modern kültürün bu yönünü *Sources of the Self*'in özellikle 13. bölümünde ayrıntılarıyla ele aldım.

32. Montesquieu, "Şeref doğası gereği ayrıcalık ve itibar talep eder", *De l'Esprit des Lois,* 3. cilt, 7. bölüm.

neğin Order of Canada, vererek onurlandırırken geçerli olan anlam da budur. Açıkçası yarın bu onuru her yetişkin Kanada vatandaşına vermeye karar verirsek hiçbir değeri olmaz.

Bu şeref anlayışına karşılık bugün evrensel ve eşitlikçi anlamda "insanlık onuru" ya da vatandaşlık onuru diye söz ettiğimiz modern onur (dignity) kavramı var. Bunun altında yatan önerme, onurun herkes için geçerli olduğudur.[33] Demokratik toplumla uyumlu olan tek onur kavramı budur; eski şeref kavramının marjinalleşmesi ise kaçınılmazdı. Bu aynı zamanda eşit ölçüde tanıma politikasının demokratik kültürün esasını oluşturduğu anlamına da geliyor. Örneğin bazı insanlara Lord ya da Lady, bazılarınaysa yalnızca soyadlarıyla hattâ daha aşağılayıcı olarak adlarıyla hitap etmek yerine herkese Mister, Mrs ya da Miss diye hitap etmek ABD gibi bazı demokratik toplumlarda çok önemli görülmüştür. Yakınlarda benzer nedenlerle Mrs ve Miss yerini Ms'ye bırakmıştır. Yıllar boyu çok farklı biçimlere bürünen, bugün farklı kültürlere ve cinsiyetlere eşit statü tanınması talebi biçimini almış olan eşitlik tanıma politikasında demokrasi yol gösterici olmuştur.

Tanınmanın önemi, sahicilik idealiyle birlikte ortaya çıkan kimlik anlayışıyla birlikte değişmiş ve yoğunlaşmıştır. Bu kısmen de hiyerarşik toplumun çöküşünün bir yan ürünüydü. Önceki toplumlarda, bizim şimdi kişinin kimliği dediğimiz şey büyük ölçüde onun toplumsal konumuyla belirlenirdi. Yani kişinin önemli olarak tanınmasının arkasında, büyük ölçüde toplumdaki yeri ve buna yüklenen rol ve etkinlikler vardı. Demokratik toplumun gelişiyle bu kendiliğinden ortadan kalkmaz, çünkü insanlar kendilerini hâlâ toplumsal rolleriyle tanımlayabilirler. Ama bu toplumsal kimliği kesin olarak zayıflatan şey sahicilik idealinin kendisidir. Bu ideal filizlenirken, örneğin Herder'le birlikte, beni kendimin özgün varoluş bi-

33. "Şeref"ten "onur"a geçişin önemi Peter Berger tarafından "On the Obsolescence of the Concept of Honour," Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosopy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), s. 172-181'de ilgi çekici biçimde ele alınıyor.

çimimi keşfetmeye çağırır. Tanım gereği bu toplumsal olarak edinilemez, içsel olarak oluşturulmalıdır.

Yukarıda göstermeye çalıştığım gibi bu olayın doğasında, monolojik anlamda, içsel olarak oluşturma diye bir şey yoktur. Kendi kimliğimi keşfetmem onu kendi başıma yalıtılmış olarak değil, kısmen açıktan açığa kısmen içsel olarak başkalarıyla diyalog içinde geliştirdiğim anlamına gelir. İçsel olarak oluşturulan kimlik ideali gelişirken tanınmaya yeni ve can alıcı önem yüklenmesinin nedeni budur. Kendi kimliğim esas olarak başkalarıyla olan diyalojik ilişkilerime bağlıdır.

Vurgulanan başkalarına olan gereksinimin sahicilik çağıyla ortaya çıktığı değil. Bir tür gereksinim her zaman vardı. Toplumsal kimlik doğası gereği topluma bağımlıydı. Ama önceki çağlarda tanınma hiçbir zaman bir sorun olarak ortaya çıkmadı. Toplumsal tanınma, herkesin peşinen kabul ettiği toplumsal kategorilere dayanması nedeniyle toplumsal kimlikte yerini buluyordu. İçsel olarak oluşturulan, kişisel, özgün kimlikteki fark bu tanınmadan a priori olarak yararlanmamasıdır. Bunu ilişkilerle kazanması gerekir ve bunda başarısız olabilir. Modern çağın getirdiği şey, tanınma gereksinimi değil, bunun başarısız olabileceği koşullardır. Gereksinimin ilk olarak şimdi genel olarak *kabul edilmesinin* nedeni de bu. Modern çağ öncesinde insanlar "kimlik" ve "tanınma"dan söz etmiyordu; bunun nedeni de (bizim deyimimizle) kimlikleri olmaması ya da tanınmaya gereksinim duymamaları değil, bunların konu edilmelerini gerektirmeyecek kadar sorunsuz olduklarının düşünülmesiydi.

Yurttaşlık onuru ve evrensel tanınmaya ilişkin fikirlerin tohumlarını, tam olarak bu terimlerle olmasa da, modern sahicilik söyleminin kurucularından biri olan Rousseau'da bulmak şaşırtıcı değil. Rousseau, hiyerarşik onurun, "préférences" ın keskin bir eleştiricisidir. *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'in önemli bir paragrafında, insanların ayrıcalık belirten değerlere özlem duyduğu, toplumun çürümeye ve adaletsizliğe yüz tuttuğu o

ölümcül ânı saptar.[34] Buna karşılık sağlığın kaynağını halkın gözü önünde herkesin eşit olarak paylaşıma girdiği cumhuriyetçi toplumda görür.[35] Fakat tanınması konusu en etkili biçimde ilk olarak Hegel'de ele alınmıştır.[36]

Tanınmanın önemi bugün şöyle ya da böyle evrensel olarak kabul edilmektedir; mahremiyet düzleminde hepimiz anlamlı ötekilerle ilişkilerde kimliğin nasıl biçim alabileceğinin ya da nasıl bozulabileceğinin farkındayız. Toplumsal düzlemde sürekli eşit olarak tanınma politikası gütmekteyiz. Her ikisi de gelişen sahicilik idealiyle biçimlendi ve onun çevresinde gelişen kültürde tanınma önemli rol oynuyor.

Mahremiyet düzeyinde özgün kimliğin anlamlı ötekiler tarafından tanınmaya ne kadar gereksinim duyduğunu ya da bunun esirgenmesi durumunda zedelenmeye ne kadar açık olduğunu görebiliriz. Sahicilik kültüründe ilişkilerin kendini tanımanın, kendini olumlamanın temel alanı olması şaşırtıcı değil. Sevgi ilişkilerinin önemli olmasının nedeni salt, modern kültürde günlük hayatın gereklerine verilen genel önem değildir. Sevgi ilişkileri içsel olarak oluşturulan kimliğin potaları oldukları için de çok önemliler.

---

34. Rousseau ilk toplulukları tanımlıyor. "Herkes başkalarına bakmaya ve kendisine bakılmasını istemeye başlar, ama bu kamusal itibarın bir bedeli vardır. En iyi şarkı söyleyen veya en iyi dans eden; en güzel, en güçlü, en yetenekli olan, en güzel konuşan kişi en fazla rağbeti görür. Bu eşitsizliğe ve aynı zamanda kötüye doğru atılan ilk adımdır." *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (Paris: Granier-Flammarion, 1971), s. 210 (*İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı,* çev. R. N. İleri, Say Y., 1992).

35. Örnek olarak bkz., *Du Contrat Social* (Paris: Garnier, 1962), s. 345'te yer alan "Considerations sur le Gouvernement de Pologne"da herkesin katıldığı eski halk şenliklerini tanımladığı paragraf ile "Lettre à D'Alembert sur les Spectacles," *a.g.y.*, s. 224-225'teki ona koşut paragraf. Temel ilke göstericilerle izleyiciler arasında hiçbir ayrım bulunmamasıydı ve her şey herkes tarafından görülmeliydi. "Peki bu gösterilerin hedefi ne olacak? Ne gösterilecek? Hiçbir şey... İzleyicileri gösteriye dahil edin; bizzat onları aktör haline getirin, her birinin başkalarında kendini görmesini ve kendini sevmesini sağlayın, bunu öyle yapın ki herkes kendini bir hissetsin."

36. Bkz. *The Phenomenology of Spirit* (*Tinin Görüngübilimi,* çev. A. Yardımlı, İdea Y., 1986), 4. bölüm.

Toplumsal düzlemde, kimliklerin diyaloğa açık olarak biçimlendiği, önceden tanımlanmış bir toplumsal kalıpla belirlenmediği anlayışı eşit olarak tanınma politikasını daha merkezi ve güçlü kıldı. Başarı şansını kayda değer ölçüde artırdı. Eşit olarak tanınma sağlıklı demokratik toplum için yalnızca en uygun üslp değil. Yaygın bir modern görüşe göre reddedilmesi, bundan mahrum olanlara zarar verebilir. Bir başkasına yansıtılan bayağı ya da küçültücü bir imge, içselleştirildiği ölçüde o kişiye zarar verebilir ve baskı yapabilir. Yalnızca çağdaş feminizm değil, aynı zamanda ırk ilişkileri ve çokkültürlülük tartışmaları da tanımamanın bir tür baskı olabileceği önermesiyle dolaylı olarak desteklenmekte. Bu unsurun abartılıp abartılmadığı sorgulanabilir, ama kimlik ve sahicilik anlayışının eşit olarak tanınma politikasına yeni bir boyut kattığı açık. Bu politika günümüzde, en azından başkalarından kaynaklanan çarpıtmaların lanetlenmesi söz konusu olduğunda kendine has bir sahicilik anlayışı denebilecek bir şeyle işlemekte.

Son iki yüzyıldır gelişmekte olan bu tanıma anlayışının ışığında sahicilik kültürünün neden birlikte yaşamanın iki tarzına öncelik verdiğini görebiliriz. Daha önce belirttim: (1) Toplumsal düzeyde en önemli ilke adil olmak. Bu ilke herkese kendi kimliğini geliştirebilmesi için eşit şans verilmesini gerektirir ki, bu kimlikle ne biçimde ilgisi olursa olsun, ister cinsiyete, ister ırka, ister kültüre, isterse de cinsel eğilime ilişkin -şimdi daha iyi anlayabildiğimiz- farklılıkların evrensel olarak tanınmasını da içerir. (2) Mahremiyet alanında, kimliğe biçim veren sevgi bağlarının önemi çok büyüktür.

Bu bölümün başında yönelttiğim soru belki şu biçimde konabilir: Birlikteliklerimizi salt araçsal açıdan görme anlamında benlik-merkezli bir yaşam tarzı, sahicilik idealinin ışığında onaylanabilir mi? Birlikte yaşamanın bu yeğlenen tarzları, bu türden ilişkisiz (disaffiliated) varoluş biçimlerine izin verir mi diye sorarak belki şimdi bu cümleyi yeniden kurabiliriz.

(1) Toplumsal düzeyde, yanıt açık bir evet gibi görünebilir. Farklılıkların tanınmasının bütün gerektirdiği, yöntemsel bir adalet ilkesini kabul etmemizdir. Sivil cumhuriyet ya da başka herhangi bir politik topluma güçlü bir sadakat beslememizi gerektirmez. Herkese eşit davrandığımız sürece "serbest takılabiliriz." Hattâ, güçlü bir ortak iyi anlayışına dayalı herhangi bir politik toplum, tam da bu nedenle, bazı insanlara (başka iyi şeyler arayışında olanlara) rağmen bazı insanların (toplumun ortak iyi anlayışını destekleyenlerin) yaşam tarzlarını onaylar, böylece eşit olarak tanıma ilkesini yadsımış olur. Günümüzde çok sayıda destekçisi olan tarafsızlık temelli liberalizmin ana öncülünün de buna benzer bir şey olduğunu görmüştük.

Fakat mesele çok basite indirgenmiş oldu. Önceki bölümün tezini akılda tutarak farklılıkları gerçekten tanımanın ne demek olduğunu sormamız gerekiyor. Bu farklı varoluş biçimlerini eşit değerde kabul etmek demek. Kimlik tanıma politikasının gerektirdiği de bu kabuldür. Peki, değerin eşitliği hangi temele dayanıyor? Daha önce gördük ki insanların farklı varoluş biçimleri *seçmesi* onları eşit yapmıyor; *kendilerini* bu farklı cinsiyet, ırk, kültürler içinde *bulmaları* da yapmıyor. Eşit değerin temeli salt farklılığın kendisi olamaz.

Kadınlar ve erkekler eşitse, bunun nedeni farklı olmaları değil; farklılıkları bastıran, değer taşıyan, ortak ya da tamamlayıcı bazı özelliklerinin olması. Kadınlar da erkekler de akıl yürütme, sevme, hatırlama ve karşısındakini diyalojik olarak tanıma yetisine sahip varlıklar. Farklılıkları -yani, farklı kimliklerin eşit değerini- karşılıklı tanımaya hep birlikte erişmek için bu ilkeye inanmaktan daha fazlasını paylaşmamız gerekiyor; söz konusu kimliklerin eşit sayılmasına standart oluşturacak bazı değerleri de paylaşmamız gerekiyor. Değer konusunda somut bir anlaşma olmalı, yoksa biçimsel eşitlik ilkesinin içi boşalır ve yapmacık bir şeye dönüşür. Tanımaya sahte bir bağlılık gösterebiliriz, ama daha fazlasını paylaşmazsak,

bir eşitlik anlayışını paylaşıyor olmayız. Kendini seçme gibi farklılıkların tanınması da bir anlam ufku gerektirir, hem de bu seferki ortak bir ufuk olmalıdır.

Bu, ortak bir siyasi toplumun üyeleri olmamız gerektiğini göstermiyor; öyle olsaydı yabancıları tanıyamazdık. Aynı biçimde içinde bulunduğumuz siyasi toplumu ciddiye almak zorunda olduğumuzu da göstermiyor. Daha içi doldurulacak çok şey var. Ama tartışmanın nasıl gelişeceğini kestirebiliyoruz: Aramızda ortak bir değer anlayışına varmanın ve bunu korumanın nasıl önem kazandığını ve bunu gerçekleştirebilmenin kaçınılmaz yollarından birinin katılımcı bir siyasal yaşamı paylaşmak olduğunu görebiliriz. Farklılıkları tanıyabilmenin gereklerinin kendisi bizi salt usul hukukunun ötesine götürüyor.

(2) İlişkilerimizde durum nasıl? Onları kendimizi gerçekleştirmenin araçları, dolayısıyla temelde geçici olarak görebilir miyiz? Bunun yanıtı daha kolay. Eğer aynı zamanda kimliğimize biçim vereceklerse, yanıt kesin olarak hayır. Kendini keşfetmenin yoğun ilişkileri, kimliğe biçim verici nitelikte olacaklarsa, ilke olarak geçici ve salt araçsal olamazlar -ama bu ilişkiler bitmez demek değildir. Gerçekte kimlikler değişir, ama biz onlara hayatının bir kısmını yaşamış ve bundan sonrasını da tamamlayacak bir kişinin kimliği olarak biçim veririz. Kendime "1991'deki ben" diye bir kimlik tanımlamam, bugüne kadarki biçimiyle ve bu biçimin temelinde ileriye yansıtarak anlamlandırmaya çalışırım. Benim kimliğimi-tanımlayıcı ilişkilerim, ilke olarak ve önceden, vazgeçilebilir ve yerini başkasına bırakabilir ilişkiler olarak görülemez. Kendimi keşfedişim bu türden, ilke olarak geçici bir dizi ilişki biçimini alırsa, keşfettiğim benim kimliğim değil, bazı vakit geçirme biçimleri olur.

Salt araçsal ilişkiler içinde olmak, sahicilik idealinin ışığında öyle görünüyor ki, kendini yoksayıcı bir davranış olur. Seçimden öte bir anlam ufkunu tanımadan birinin kendini seçebileceği fikrinde olduğu gibi birinin doyumu bu yolla elde edebileceği anlayışı da bir yanılgıdır.

Her neyse, ana hatlarıyla ele alınan bu tezin öne sürdüğü bu. Burada tamamlanmış, kesin sonuçlara varmak iddiasında bulunamıyorum, ama akılcı tartışmanın kapsamının genellikle sanılandan daha geniş olduğunu, dolayısıyla kimliğin kaynaklarını araştırmanın yerinde bir şey olduğunu umarım ki gösterebilmişimdir.

VI. Öznelciliğe kayış

Buraya kadar kendini gerçekleştirmeyi yaşamdaki başlıca değer yapan görüşün uzantısı olan ve dışsal ahlâki talepleri ya da başkalarına karşı olan ciddi sorumluluğu pek tanımıyor görünen "narsisizm kültürü"ne ilişkin bir bakış açısı geliştirmeye çalıştım. Kendini gerçekleştirme anlayışı bu iki açıdan fazla benlik-merkezli görünüyor; "narsisizm" sözcüğü de bu yüzden uygun düşüyor gibi. Bence bu kültürü sahicilik ideali gibi kısmen etik bir esin taşıyan, ama bu esinin benlik-merkezli biçimlerini kendinden saymayan bir kültür olarak görmeliyiz. Bu idealin ışığında benlik-merkezli biçimler sapkın ve bayağı görünüyor.

Bu bakış açısı bu kültüre yönelik iki başka yaygın bakışla zıtlık içinde. Onlara göre, bu kültür ya (a) bir kendini gerçekleştirme idealinden gerçekten güç alıyor, ama bu ideal de yaşamdaki uygulamaları kadar benlik-merkezli; ya da (b) tam "bencillik" ve "egoizm" deyimlerinin işaret ettiği gibi, yani bir idealle bağlantısız. Gerçekte bu iki görüş bir noktada birleşiyor ve tek oluyor, çünkü ilkinde varsayılan ideal öyle zayıf ve bencilce ki, bu görüşün ikincisinden farkı kalmıyor.

Şimdi (a)'da varsayılan şu: İnsanlar kendini gerçekleştirmenin çok benlik-merkezli bir biçimine kalkışırlarsa, önceki iki bölümde belirtilen kaygılara kapalı olurlar; ya esinlerinin, izini sürmekte olduğum sahicilik idealiyle herhangi bir ilişkisi

olmadığından ya da insanların ahlâki görüşleri zaten akıldan bağımsız olduğu için. Sahiciliğin kendisinin çok zayıf bir ideal, daha çok yarı örtük bencillik olduğu kanısı nedeniyle; ya da çağdaş ideallerin yapısı ne olursa olsun, ahlâki yargıları akılla değiştirilemeyen salt yansıtmalar olarak gören öznelci bir bakış nedeniyle bunlar çıkmaz olarak görülebilir.

Nedeni hangisi olursa olsun, (a) da, tabii ki *a fortiori* (b) de narsisizm kültürünü kendiyle uyum içindeymiş gibi gösteriyor, çünkü *her* yorumdaki kuram uygulamayla uyumlu. Kendi özlemlerini karşıladığı için tartışmaya kapalı. Buna karşılık benim bakışımla bu kültür gerilimle dolu, tam olarak anlaşılmamış ve anlaşıldığında uygulamaların çoğunda değişikliğe neden olacak bir ideali yaşamak olarak görünüyor. Bizim insani koşullarımızı paylaşarak bunu yaşayanlara, koşullarımızın bu uygulamaları sorgulanabilir kılan özellikleri hatırlatılabilir. Narsisizm kültürü sistemli olarak gerisine düştüğü bir ideali yaşıyor.

Eğer ben haklıysam bu olgu açıklama gerektiriyor. Neden idealinin gerisine düşüyor? Sahicilik etiğini bayağılığa varan sapmalara sürükleyen ne?

Daha benlik-merkezci biçimlere yönelme güdüsü bir düzeyde yeterince açık olabilir. Başkalarıyla bağlarımız, dışsal ahlâki talep gibi, kişisel gelişmemizle kolayca çatışabilir. Mesleki gelişmenin gerekleri, ailemize karşı yükümlülüklerimizle ya da daha kapsamlı bir dava ya da ilkeye bağlı oluşumuzla uyumlu olmayabilir. Bu dışsal sınırlamalar göz ardı edilebildiğinde yaşam daha kolay görünebilir. Gerçekten, belirli bağlamlarda kırılgan ve çatışmalı bir kimliği tanımlamak için mücadele ederken, ayakta kalabilmenin tek yolu sınırların görmezden gelinmesi gibi görünebilir.

Ama bu türdeki ahlâki çatışmalar muhtemelen her zaman vardı. Açıklığa kavuşturulması gereken şey, bu dışsal sınırlamaların bir kenara atılabilmesinin ya da gayri meşru ilan edilmesinin bugün neden çok daha kolay olduğu. Bildiklerini

okuma konusunda ısrarlı olma yolundaki atalarımız sarsılmaz bir hata yapma korkusundan ya da en azından meşru bir düzenin karşı koyuşundan çok çekmişken bugünkülerin çoğu sırf kendini geliştirme peşinde, hiç sorunla karşılaşmadan bu işin üstesinden geliyor.

Açıklama kısmen toplumsal ortamda gizli. Yukarıda, ikinci bölümde modern kültüre ilişkin, onu toplumsal değişimden kaynaklanan bir şey olarak gösteren açıklamalardan söz etmiştim. Herhangi bir basit, tek yanlı açıklamanın makul olmadığını düşünmekle birlikte toplumsal değişmenin modern kültürün biçimiyle çok yakından ilişkili olduğu bir gerçek. Belirli düşünme ve duygu biçimlerinin kendisi toplumsal değişmeyi yönlendirebilir, ama bu kapsamlı bir ölçekte gerçekleşirse bu biçimler yer edebilir ve kaçınılmaz olabilir.

Modern bireyciliğin farklı biçimleri için durum kuşkusuz budur. Bireyci fikirler, 17. yüzyılda, özellikle de eğitimli Avrupalıların düşüncelerinde ve duygularında gelişti. Bu fikirler eski hiyerarşilere meydan okuyan yeni siyasi biçimlerin ve piyasa ile girişimci yatırımlara daha çok yer veren yeni iktisadi yaşam tarzlarının gelişmesini sağladı görünüyor. Ama bu yeni tarzlar bir kez yer etti mi ve insanlar bunların içinde büyüdü mü bu bireycilik büyük ölçüde güç kazanır, çünkü bireycilik köklerini insanların günlük yaşamından, yaşamlarını kazanış biçiminden ve siyasal yaşamda başkalarıyla ilişki kurma biçimlerinden almaya başlar. Bireycilik akla yatkın tek bakış açısına dönüşür ki onu başlatan atalarımız için böyle olmadığı kesin.

Bu pekişme süreci sahicilik kültüründeki kaymayı açıklamakta yararlı olabilir. Görmüş olduğumuz gibi, benlik-merkezli biçimler iki açıdan sapkındır. Kişinin yakınlıklarını salt araç konumuna getirerek doyumun merkezine bireyi koyma eğilimindeler; bir başka deyişle insanları toplumsal *atomculuğa* itiyorlar. Doyumu salt bireyin doyumu olarak görme, kendi özlemlerimiz ya da isteklerimiz dışındaki is-

temleri ister tarihten ister geleneklerden, toplumdan, doğadan ya da Tanrı'dan kaynaklansın görmezden gelme ya da gayri meşru bulma eğilimindeler. Bir başka deyişle köktenci bir insanmerkezciliği besliyorlar.

Modern endüstriyel toplumda bu iki tutumun da nasıl yer etmiş olduğunu görmek zor değil. Bu tür toplum en başından beri hareketlilik içerir, başlangıçta köylülerin topraklarından kopup kentlere taşınması, sonra okyanus ve kıta aşırı yeni ülkelere, son olarak da iş olanakları peşinde bir kentten ötekine yönelik bir hareketlilik. Hareketlilik bir bakıma bize dayatılır. Eski bağlar kopar. Aynı zamanda kentsel yerleşim, modern metropollerin nüfus yoğunluğundaki büyük artışla değişime uğrar. Yapısı gereği, eskilerin daha yoğun, yüz yüze ilişkilerinin yerine, çok daha gayri şahsi ve rastlantısal ilişkiler içerir. Tüm bunların toplumsal atomculuk görüşünün gitgide daha kalıcılaştığı bir kültür yaratması kaçınılmazdır.

Ek olarak teknokratik, bürokratik toplumumuz araçsal akla gitgide daha çok önem verir. Bu, atomculuğu daha da güçlendirir, çünkü bizi, içinde bulunduğumuz toplulukları, bir sürü başka şeyi olduğu gibi, araçsal bir açıdan görmeye teşvik eder. Aynı zamanda yaşamımızın ve çevremizin her yanına, toplumsal düzenimize olduğu kadar, geçmişe ve doğaya karşı da araçsal bir tutum takınmamızı sağlayarak insanmerkezciliği besler.

Sahicilik kültüründeki sapmanın açıklaması, kısmen endüstriyel-teknolojik-bürokratik bir toplumda yaşanıyor olmasında aranmalıdır. Araçsal aklın tuttuğu yer, ağırlıklı amacı kendini gerçekleştirme olan, insan-potansiyeli hareketinin çeşitli yanlarında, benzer biçimlerde açıkça görülür. Bizlere sık sık ruhsal bütünlük ya da düşünsel huzura ulaşmaya yönelik, sözde bilimsel verilere dayalı yöntemler sunulur. En baştan beri ve bugün de kendini gerçekleştirme ile salt araçsal denetimin amaçlarının hep tezat görülüyor olmasına karşın, başka her yerde olduğu gibi burada da "maksat iş görülsün" an-

layışı hâkimdir. Böyle bir anlayışla huzura kavuşmaya çalışmak son derece çelişkili bir şeydir.

Ama hikâye toplumsal ortamdan ibaret değil. Sahicilik idealinin kendisinde, kayışı kolaylaştıran içsel nedenler de var. Gerçekte tek bir kayış yok; karmaşık, girift ilişkiler içinde olan iki kayış var.

İlki yukarıda sözünü ettiğim, günümüzün popüler kültüründeki kendini gerçekleştirme idealinin benlik-merkezli biçimlerine olan kayış. İkincisi bir "yüksek" kültür hareketi. Bir tür nihilizm yönünde 150 yıldır tüm anlam ufuklarını yadsıyor. Bu harekette en önemli karakter ("nihilizm" sözcüğünü başka bir anlamda, reddettiği bir şeyi anlatmak için kullanmış da olsa) Nietzsche. Bunun 20. yüzyılda aldığı biçimlerin köklerini "poète maudit"* imgesinde ve Baudelaire'de de bulmak mümkün. Bu düşünce çizgisi modernizmin bazı kollarında anlatımını buldu; bugün genellikle postmodern olarak sözü edilen Jacques Derrida ya da (son dönemlerindeki) Michel Foucault gibi yazarlar arasında filizlendi.

Bu düşünürlerin etkisi paradoksal. Bizim sıradan kategorilerimize yönelik Nietzsche'ci meydan okuyuşlarını, sahicilik idealinin ve bizzat benlik kavramının "yapı-çözümü" noktasına kadar taşıyorlar. Oysa, bütün "değerler"e yönelik Nietzsche'ci eleştiri yapısı gereği, her şeye rağmen, insanmerkezliliği yüceltir ve savunur. Sonunda bireyi, dizginsiz bir güç ve özgürlük duygusuyla ve hattâ "benlik" kategorisine ilişkin tüm kuşkularıyla birlikte; hiçbir standart dayatmayan, "serbest oyun"a[37]

* (Fr.) Lanetli şair (ç.n.)

37. Derrida'nın anti-hümanizmi ile radikal, dizginsiz özgürlük duygusu arasındaki bağ, şu paragraf ve benzerlerinde kendini gösterir." [Derrida'nın düşünme biçimi] serbest oyunu onaylar ve metafiziğin ya da ontoteolojinin tarihi boyunca –ya da başka bir deyişle, tüm tarihinin tarihi boyunca– tam bir mevcudiyetin, güvenilir bir temelin, oyunun bir kökeni ve amacının olduğu hayalleri kuran varlığın adı olarak insanın ve hümanizmin ötesine geçmeye çalışır." Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences," *The Structuralist Controversy,* der. Richard Macksey ve Eugenio Donato (Baltimore:

ya da bir benlik estetiğine dalmaya[38] hazır bir dünyayla baş başa bırakır. Bu "yüksek" kuram popüler sahicilik kültürüne sızdıkça -örneğin iki kültürün ayrım noktasında olan öğrenciler arasında bunu görebiliriz- benlik-merkezli biçimleri daha da güçlendirir, onlara derin bir felsefi aklanmanın cilasını sağlar.

Ben bütün bunların sahicilik kültürüyle aynı kaynaktan uç verdiğini öne sürmek istiyorum. Bu nasıl oluyor? Michel Foucault'nun, kendisiyle yapılan son söyleşilerden birinde estetiği vurgulayışı doğru yönü gösteriyor. Ama buradaki bağlantıları görünür kılmak için modern bireyciliğin anlatımcı yanlarından söz etmemiz gerekiyor.

Her birimizin kendine özgü bir insan olma yolu bulunduğuna dair anlayış, her birimizin kendimiz olmanın ne olduğunu keşfetmesi gerektiğini de beraberinde getiriyor. Ama bu keşif önceden var olan modellere başvurarak, varsayımla yapılamaz. Öyleyse ancak yeniden ifade edilerek yapılabilir. İçimizde olan ne olacağımızı, o yaşam tarzına girerek, konuşmamıza, hareketlerimize kendimizdeki özgün anlatımını koyarak ortaya çıkarırız. Modern birey anlayışının "anlatımcılığından" söz ederken varmak istediğim, bu ortaya çıkarmanın yolunun anlatımdan geçtiği anlayışı.[39]

Kendini keşfetme ile sanatsal yaratım arasında yakın bir benzerlik hattâ bağlantı olduğunu doğrudan doğruya ortaya koyuyor bu. Herder'de ve insan yaşamına anlatımcı yaklaşımda bu ilişki çok belirginleşiyor. Sanatsal yaratım, insanların kendilerini tanımladıkları paradigmatik tarz haline geliyor. Sanatçı, orijinal kendini tanımlamanın faili olarak bir biçimde insanoğlunun paradigması oluyor. Yaklaşık 1800'lerden bu yana sanatçıyı kahramanlaştırma, onun yaşamında insan olmanın

Johns Hopkins University Press, 1972), s. 263-265.

38. Michel Foucault ile görüşme. H. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s. 245, 251.

39. Anlatımcılığı *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 1. bölüm ve *Sources of the Self*'in 21. bölümünde uzun uzadıya ele aldım.

esasını görme ve ona bir kâhin, kültürel değerlerin yaratıcısı olarak saygı duyma eğilimi var.

Tabii bununla birlikte yeni bir sanat anlayışı da oluşageldi. Sanat esas olarak *mimesis,* gerçeğe öykünme olarak tanımlanmıyor artık, daha çok yaratım açısından bakılıyor. Bu iki fikir bir arada gidiyor. Neye yakın olduğumuzu ifade ederek kendimiz oluyorsak ve olduğumuz şey varsayım olarak özgünse, daha önce var olanı temel almıyorsa, bu durumda ortaya koyduğumuz da daha önce var olanın taklidi değildir, yeni bir yaratımdır. Hayal gücünün yaratıcı olduğunu düşünürüz.

Bizim için bir paradigmaya dönüşen bu durumu, bir sanatçı olarak kendimi yapıtım aracılığıyla, yarattığım şey aracılığıyla keşfediyor olmam durumunu daha yakından inceleyelim. Kendimi keşfetmenin yolu yaratmaktan, özgün ve yeni bir şey yapmaktan geçiyor. Yeni bir sanatsal dil oluşturuyorum -yeni bir resim üslubu, şiirde yeni bir ölçü ya da biçim, yeni bir roman üslubu-, yalnız ve yalnız bu yolla içimdeki olacak olduğum şey oluyorum. Kendini keşfetme *poiesis*'i, yani yapmayı gerektiriyor. Bu sahicilik fikrinin açılımlarından birinde çok önemli rol oynayacak.

Ama buna geçmeden önce, kendini keşfetmeye ilişkin gündelik fikirlerle yaratıcı sanatçıların çalışmaları arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmek istiyorum. Kendini keşfetme, sanat gibi hayal gücü gerektirir. Yaşamlarında özgünlüğü elde edenlerin "yaratıcı" olduğunu düşünüyoruz. Ve sanatçı olmayanların yaşamını sanatsal açıdan tanımlamamız, sanatçıları kendini tanımlayabilen paradigmatik kişiler olarak görme eğilimimizle uyum içinde.

Sanatla kendini tanımlamanın paralelliğinin başka bir grup nedeni daha var. Neden, yalnızca ikisinin de yaratıcı *poiesis* içermesi değil. Ayrıca kendini tanımlamayla ahlâk arasında daha baştan bir karşıtlık kuruldu. Bazı kuramlar bu ikisini bir arada ele alır. Örneğin Rousseau: Onunla tam bir etkileşim içinde olsaydım, "le sentiment de l'existence" beni tam anlamıyla ahlâklı bir yaratık yapardı. Ama daha başlangıçta iliş-

kinin böyle olmayabileceği ortaya çıktı. Kendine karşı dürüstlüğün, kendinle ilişkinin, kendinle uyumun gerekleri, başkalarıyla uyumlu olmak adına bizden beklenen doğru davranışın gereklerinden çok farklı olabilir. Gerçekte özgünlük fikri ve onunla ilişkili olan toplumsal uyumluluğun, sahiciliğin düşmanı olabileceğine ilişkin anlayış bizde, sahiciliğin, dışsal olarak dayatılan *bazı* kurallara karşı savaşması gerektiği düşüncesinin oluşmasına neden oluyor. Sahiciliğin *doğru* kurallarla uyum içinde olacağına inanabiliriz tabii, ama en azından şu açık ki bu iki tür gereklilik, kendine karşı dürüstlüğün ve öznelerarası adaletin gerekleri arasında kavramsal bir fark var.

Sahiciliğin gereklerinin estetikle yakın ilişkisini görünce bu daha da açık ortaya çıkıyor. Bu deyime çok aşinayız ve insanlar sanatı ve güzelliği sevdiği sürece estetiğin onların hep kullandığı bir kategori olduğunu düşünürüz. Ama öyle değil. Estetik kavramı, 18. yüzyılda sanat anlayışındaki başka bir paralel değişimden, modellerin taklitten yaratıcılığa kaymasıyla bağlantılı olarak ortaya çıktı.

Sanat esas olarak gerçeğin bir tür taklidi olarak anlaşıldığında, gerçeğin resimlenmesi ya da resimleme tarzı olarak tanımlanabilir. Ama 18. yüzyıl, ahlâki duygu (sense) felsefesiyle ilişkili olarak daha önce açıkladığıma paralel, özneye yönelik bir başka kaymaya şahit oldu. Sanatın ve güzelliğin özelliği gerçeklik ve gerçekliğin yansıtılış tarzı açısından tanımlanmaktan çıktı ve bizde uyandırdıkları duygularla, ahlâki ya da başka keyiflerden farklı, kendine has duygularla tanımlanmaya başladı. Karşımızda bir kez daha bu düşünce çizgisinin öncülerinden olan (Shaftesbury'den yola çıkan) Hutcheson var, ama bu çizgiyi yüzyılın sonunda yaygınlaştıran, neredeyse kurumlaştıran Immanuel Kant'ın formülasyonu oldu.

Kant'a göre, Shaftesbury'de de olduğu gibi, güzellik bir doyum duygusu içerir, ama bu duygu herhangi bir arzunun ger-

çekleşmesinden, hattâ ahlâki olarak mükemmele ulaşmanın sağladığı doyumdan farklıdır. O kendisi için bir doyumdur adetâ. Güzellik kendi içsel doyumunu, aslından kaynaklanan doyumu verir. Hedefi içseldir.

Ama sahicilik de paralel biçimde, kendi kendinin hedefi olarak anlaşılmaya başladı. Yukarıda açıkladığım gibi üzerimizdeki ahlâki taleplerin çekim merkezinin kaymasıyla doğdu: Kendine karşı dürüst olma ve özbütünlük ayrı ayrı tanımlandıkça, gitgide daha çok, bağımsız olarak tanımlanmış bir ahlâkın araçları olarak değil, kendi içinde değerli bir şey olarak görülüyor. Özbütünlük ve estetik bir araya getirilmeye, Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup* adlı kitabında çok etkili biçimde ifade ettiği birliğe hazır.[40] Schiller'e göre güzellik uğraşı bize ahlâk ve arzu arasındaki çatışmanın yol açtığı bölünmenin ötesinde bir birlik ve bütünlük sağlar. Bu bütünlük ahlâkın başardığından farklı bir şeydir. Sanki Schiller sonunda bunun daha üstün olduğunu ima ediyor gibi; çünkü, ona göre bu bizi ahlâkın yapamadığı biçimde bütün olarak bağlar. Tabii Schiller'e göre bu ikisi hâlâ uyumlu, kenetlenmiş bir bütündür. Ama karşılaştırılmaya hazırlar, çünkü estetik bütünlük, kendi *telos*'uyla, kendi iyilik ve doyum biçimiyle bağımsız bir hedef.

Bütün bunlar sahicilik ile sanat arasındaki sıkı bağları pekiştirir. Ve bu, son iki yüzyılda sahicilik anlayışında gerçekleşen bazı gelişmeleri, özellikle de sahiciliğin gereklerinin ahlâkınkilerle karşı karşıya konduğu biçimlerin gelişmesini açıklamakta yararlı oluyor. Sahicilik özgünlük gerektirir, uzlaşımlara karşı ayaklanmayı gerektirir. Standart ahlâkın kendisinin boğucu bir uzlaşımdan farksız görülebileceğini anlamak zor değil. Genel anlamda ahlâkın içimizdeki temel ve

40. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man,* çev. Elizabeth Wilkinson ve L. A. Willoughby, çift dilde basım (Oxford: The Clarendon Press, 1967), (*İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup,* çev. Melâhat Özgü, MEB Y., 1990).

içgüdüsel olan birçok şeyi, en derin ve en güçlü özlemlerimizi bastırmayı içerdiği çok açık. Böylece sahicilik arayışında onu ahlâkla karşı karşıya getiren bir kol ortaya çıkıyor. Estetik çerçevesinde bir kendini oluşturma peşinde olan Nietzsche, bunu Hıristiyan esinli geleneksel iyilikseverlik etiğiyle uzlaşmaz bulur. Nietzsche'yi izleyerek ve ondan da ileri giderek içgüdüsel derinlikleri, şiddeti bile "burjuva" düzen etiğine karşı savunanlar oldu. Yüzyılımızdan etkili örnekler verirsek, farklı farklı üsluplarıyla: Marinetti ve fütüristler, Antonine Artaud ve onun topluluğu Vahşet Tiyatrosu ve Georges Bataille. Şiddet kültü faşizmin de dayanaklarından biriydi.

Yani sahicilik farklı bir sürü koldan gelişebilir. Bunların tamamı eş düzeyde meşru mu? Sanmıyorum. Bu kötülük havarileri yanılıyorlar demek istemiyorum. Sahicilik fikri içinde önümüzde birden çok yol açacak bir çizgi üstünde olabilirler. Ama Derrida, Foucault ve onların izleyicilerinde gördüğümüz, anlam ufkunu gayri meşru kılmaya yönelik günümüzün popüler "postmodern" çeşitlemelerinin, sapkın biçimler ortaya koyduğunu düşünüyorum. Sapkınlık sahiciliğin bir grup gereği üzerinde kapsamlı biçimde yoğunlaşıp bir başka grubunu tamamen unutma biçimini alıyor.

Özetle şunu söyleyebiliriz: Sahicilik (A) (i) keşfin yanısıra yaratım ve inşa, (ii) özgünlük ve çoğu zaman da (iii) toplumun kurallarına ve hattâ, potansiyel olarak, ahlâk dediğimiz şeye muhalefet içerir. Ama şu da var ki, sahicilik yine (B) görmüş olduğumuz gibi (i) anlam ufuklarına açıklığı (aksi takdirde, yaratım onu anlamsızlığa düşmekten koruyacak temelini kaybeder) ve (ii) diyaloğa dayalı bir kendini tanımlamayı da gerektirir. Bu gerekler gerilimli olabilir ve buna izin verilmelidir. Yanlış olan bunlardan birine diğerinin üstünde ayrıcalık (örneğin [B]'ye rağmen [A]'ya, ya da tam tersi) verilmesidir.

Bugün son moda "yapı-çözüm" doktrinlerinin yaptığı bu. (A.i)'i yani kullandığımız anlatım araçlarının, dillerin yapıcı, yaratıcı yanını vurgularken, (B.i)'i tamamen unutuyor.

(A.iii)'ün uç biçimlerini, yaratıcılığın ahlâkdışılığını elden bırakmazken (B.ii)'yi, onun başkalarıyla bağımızı sağlayan diyalojik yapısını yok sayıyorlar.

Burada bir tutarsızlık var; çünkü, bu düşünürlerin, örneğin dilin yaratıcısı, kendini oluşturucu gücüne yaklaşımları, sahiciliğin temel görüşüyle ortak. Bu, daha serbest, bilimci yaşam felsefelerinin kabul edemediği bir şey. Ama yapı-çözümcüler bunu paylaşırken onu oluşturan başlıca unsurları görmezden gelmek istiyorlar.

Doğru ya da yanlış, bu türden bir kuramın ne kadar güçlü bir baştan çıkarıcılığı olduğunu görebiliyoruz. Bu baştan çıkarıcılık idealinin (A) ve (B) olarak tanımladığım kendi yanları arasında gizli. (A) bir kez (B)'nin önüne konarak bu yoldan şaşılırsa ortaya yeni bir şey çıkar. Değeri yaratılan bir şey olarak görmek bir özgürlük ve güç duygusu verir. 20. yüzyılda şiddetle büyülenme, güçle yaşanan bir aşk ilişkisi halini aldı. Daha yumuşak biçimlerde de olsa yeni-Nietzsche'ci kuramlar da radikal özgürlük duyguları yaratıyor.

Bu noktada, sahicilikle baştan beri yakından ilişkili olduğunu söylediğim öbür fikre, kendini belirleme özgürlüğüne geliyoruz. Bu ikisinin hem yakınlık hem de çekişme içeren karmaşık ilişkileri olmuştur.

Yakınlık açık. Sahiciliğin kendisi bir özgürlük fikridir; dışsal uyumluluğun gerekleri ne olursa olsun kendi yaşam tasarımımı kendimin bulmasını içerir. Uyuşmanın temeli burada. Ama farklılıkları kaçınılmaz kılan da bu. Çünkü kendini belirleme özgürlüğü anlayışı, uç noktalara götürüldüğünde herhangi bir bağ, kendini belirleme sırasında göz önünde bulundurulması *gereken* herhangi bir şey tanımaz. Kolaylıkla insanmerkezciliğin en uç biçimlerine dönüşebilir. Tabii Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşmesi*'nde anlatımını bulan ve Marx ve Lenin tarafından kendi yöntemlerince geliştirilmiş olan, bireyi kesin olarak topluma bağlayan, toplumsal bir varyantı var. Ama, aynı zamanda bu varyantlar ateistlikleri ve ka-

pitalist toplumları da aşan ekolojik saldırganlıklarıyla insanmerkezliliği iyice artırdılar.[41]

Sonuç olarak sahicilik kendini belirleme özgürlüğünü sonuna kadar izleyemiyor, izlememeli. Bindiği dalı kesiyor. Fakat anlaşılabileceği gibi, cazibesi de orada. Sahicilik geleneği de başka herhangi bir nedenle insanmerkezciliğe düşerse, yakınlık neredeyse karşı konulmaz biçimde kendini dayatıyor. Çünkü insanme kezcilik, tüm anlam ufuklarını ortadan kaldırarak, anlamın kaybolmasına, bayağı bir duruma düşmemize neden oluyor. Bir an, sessiz bir evrende yalnız, anlamdan yoksun, değer yaratmaya mahkûm trajik durumumuzu anlıyoruz. Ama daha sonra aynı doktrin kendi içsel yönelimiyle, canalıcı önemde hiçbir şey olmadığını düşündüğünden anlamlı seçenekler de sunmayan tatsız bir dünya doğuruyor. Kuzey Amerika üniversitelerinde etkili olan, açıklamakta olduğum büyük "postmodern" doktrinlerin akıbeti bunu örnekliyor. Orijinallerinden hem daha tatsız hem de daha uysal hale geliyorlar. Tatsız, çünkü sonunda daha benlik-merkezci sahicilik imgelerini destekleme işlevini görüyorlar. Uysal, çünkü farklılıkları tanıma taleplerine destek olarak alınıyorlar. Foucault, Amerikan üniversitesinde çoğu tarafından kesinlikle solda görülüyor. Fransa'da öyle değil, Almanya'da ise hiç değil.[42]

Tatsızlaşmış, anlam ufuklarının silinmekte olduğu bir dünyada kendini belirleme özgürlüğü ideali daha güçlü bir çekicilik kazanıyor. Sanki tüm öbür kaynaklar sönse yaşamımı bir özgürlük pratiğine dönüştürerek, *seçimlerimle* ona anlam verebilirmişim gibi görünüyor. Kendini belirleme özgürlüğü kısmen sahicilik kültürünün hazır çözümü; aynı zamanda da sınırı; çünkü, insanmerkezciliği daha da yoğunlaştırıyor. Bu bir

41. Bu iki düşüncenin ilişkisini *Hegel*'de uzun uzadıya ele aldım.

42. Bkz. Vincent Descombes'nin *Foucault: A Critical Reader*, der. David Hoy (Oxford: Blackwell, 1986) ile ilgili ilginç makalesi: *The London Review of Books*, 5 Mart 1987, s. 3. Bu makale Foucault'nun ABD ve Fransa'da ne kadar farklı algılandığını gösteriyor. Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985).

kısırdöngü oluşturuyor. Bizi, geri kalan başlıca değerin seçmenin kendisi olduğu bir noktaya götüren bir kısırdöngü. Ama bu, yukarıda gördüğümüz gibi, hem sahicilik idealini hem de onunla ilişkili olan, farklılıkları tanıma etiğini altüst ediyor.

Atomlaşan toplumun baskısıyla birlikte sahicilik kültürünün ortadan kayboluşunu hızlandıran unsurlar ve içerdiği zayıflıklar bunlar.

VII. La lotta continua

En "narsisistik" biçimlerinde de olsa sahicilik idealinin etkinlik kazandırdığı sahicilik kültürünün bir portresini çıkarmaya çalışıyorum; dikkat edilirse sahicilik ideali bu varyantları onaylamıyor. Sahicilik kültürü özünde yatan bir gerilimden mustarip. Bu görüş kendini gerçekleştirmenin daha benlik-merkezli biçimlerinde hâkim olan görüşe zıt. Onlara göre kendini gerçekleştirme, kendi isteklerini ön planda tutan bir egoizmin ürünü ya da en iyi olasılıkla altında, pek de saygın olmayan uygulamalardan daha iyi olmayan bir ideal yatıyor.

Neden benim görüşümü desteklemeli? Birincisi bana doğru gözüküyor. Bu idealin bizim kültürümüzde hâlâ geçerli olduğunu düşünüyorum ve gerilim de sürüyor. Bu görüş doğruysa, takınılacak tutum açısından sonuçları nelerdir? Olguları benim ortaya koyduğum biçimde görmek, bu kültüre karşı çok farklı bir tutum takınmayı getiriyor. Bugün, özellikle Bloom, Bell ve Lasch gibi eleştirmenler arasında yaygın tutumlardan biri, egoizm bulaştığı için kendini gerçekleştirme hedefine yan gözle bakmaktır. Bu, kolaylıkla sahicilik kültürünün kesin bir biçimde mahkûm edilmesine varabilir. Öte yanda bu kültürün çok fazla içinde yer alan, her şeyi olduğu biçimiyle doğru bulanlar var. Burada sunulan tablo yukarıdakilerin ikisi de değil.

Bir yeniden oluşturma çabası öneriliyor: Az ya da çok bozulmuş uygulamaların ardındaki yüksek ideali tanımlayıp, toparlamayı ve bu uygulamaların eleştirisini onları harekete geçiren idealden yola çıkarak yapmayı öneriyor. Bir başka deyişle, bu kültürü toptan bir kenara koymak ya da olduğu gibi onaylamak yerine, içinde yer alanlara onayladıkları etiğin gerçek içeriğini daha somut bir hale getirerek uygulamasını geliştirmeye çalışmalıyız.

Bu bir ikna çabasına girmek anlamına geliyor. Diğer çıkış noktalarını alırsanız bu ne mümkün ne de gerekli görünüyor. Ama benim savunduğum görüşte tek uygun yaklaşım bu. Her kültürel alan bir mücadele içerir; farklı ve birbiriyle çatışan görüşleri olan insanlar birbiriyle çekişir, birbirini eleştirir ve suçlar. Sahicilik kültürü söz konusu olduğunda onu göklere çıkaranlarla yerden yere vuranlar arasında bir çarpışma sür-mekte. Ben bunun yanlış olduğunu ileri sürüyorum; her iki taraf da hatalı. Yapmak durumunda olduğumuz şey sahiciliğin anlamı üzerinde savaşmak ve orada gelişecek çıkış noktasın-dan hareketle kendini gerçekleştirmenin, kayıtsız şartsız ilişkileri ve benliğin ötesindeki ahlâki gerekleri dışlamak şöyle dursun, bizzat zorunlu kıldığına ikna etmeye çalışmak. Mücadele sahicilik *üzerinde,* ondan yana ya da ona karşı olmak biçiminde değil, ama ona *ilişkin* olmalı, onu tam anlamıyla tanımlamaya yönelik olmalı. Kültürü yeniden yerine oturtmaya, onu motive eden ideale yaklaştırmaya çalışmalıyız.

Bütün bunlar üç varsayıma dayanıyor: İkinci bölümün sonunda ortaya koyduğum üç önermeye: (1) Sahicilik gerçekten benimsemeye değer bir idealdir; (2) içeriği akla uygun biçimde belirlenebilir; (2) böyle bir yaklaşım uygulamada fark yaratır -yani çeşitli toplumsal gelişmeler insanları diyelim atomlaşma ve araçsal akla öyle bir kilitledi ki ne kadar ikna edici olursanız olun, onların yönünü değiştiremezsiniz diye düşünülemez.

Umarım önceki bölümlerde (2)'yi kabul edilebilir kılacak

şeyler söylemişimdir. Karşılık verilemeyecek herhangi bir fikir öne sürmediysem de, bu konuda ikna edici fikirlerin nasıl geliştirilebileceğini bir ölçüye kadar gösterebildiğimi sanıyorum. (3)'e gelince, endüstriyel teknolojik uygarlığın bizi ne güçlü biçimde koşullandırdığının herkes tarafından fark edilmesi gerekse bile, bizi "sistemin" tamamını parçalamak dışında, davranış biçimimizi değiştirmekten aciz ve tümüyle kilitlenmiş biçimde yansıtan görüşleri çok abartılı buluyorum. Bir sonraki bölümde bu konuda söyleyeceklerim var. Şimdi (1)'e, bu idealin değerine ilişkin birkaç şey söyleyeyim.

Bu noktada bu konuda da söyleyecek yeni fazla şeyim yok. Çünkü bana öyle geliyor ki bu ideali kendi zengin kaynağı içinde anlarsak kendisi her şeyi anlatıyor. Ben inandığım şeyin (burada aktarabildiğimden çok daha kapsamlı olan) bu kaynakların değerlendirmesinden çıktığını açıkça belirtmekle yetineceğim.[43]

İnanıyorum ki Batı kültürü son iki yüzyılda bu ideali dile getirirken insan yaşamının önemli olanaklarından birini ortaya çıkardı. Modern bireyciliğin diğer yanları -örneğin kendi düşüncelerimizi ve inançlarımızı kendimiz için geliştirme davetigibi sahicilik de bizi daha kendinden sorumlu bir yaşam biçimine yöneltiyor. Bize (potansiyel olarak) daha dolu ve daha farklılaşmış bir yaşam olanağı tanıyor; çünkü, bize ait olduğu daha iyi vurgulanıyor. Bazı tehlikeler var -bir kısmı üzerinde durduk. Bunlara yenik düştüğümüzde bazı açılardan bu kültür hiç olmasaydı bulunacağımızdan daha geri bir noktaya düşebiliriz. Fakat sahicilik doruk noktasında daha zengin bir varoluş biçimine olanak sağlıyor.

Bunun ötesinde bir *ad hominem* noktaya dikkat çekmek istiyorum. Kültürümüzdeki her insanın bu idealin çekiciliğini hissettiğini düşünüyorum. "Yerden yere vuranlar" diye tanımladığım, kendini gerçekleştirmenin ve herkesin kendi yo-

43. Bu konuyu ve modern kimliğin başka unsurlarını *Sources of the Self* 'te daha ayrıntılı ortaya koymaya çalıştım.

lunu çizmesi söyleminin şüpheli ve ya saçma ya da bencillik aracı olduğunu düşünenlerin bile. Saçma olduğunu düşünenlerin genellikle dünyaya karşı katı, bilimci bir yaklaşımı oluyor. İnsanoğlunun mümkün olduğunca bilimsel bir anlatımla kavranması gerektiği kanısındalar ve model olarak doğa bilimlerini alıyorlar. Dolayısıyla kendini gerçekleştirme ya da sahicilikten söz etmek onlara bulanık ve karmaşık geliyor. Allan Bloom gibi bazı karşı düşünürler ise hümanist. Onlar bu indirgeyici, bilimci görüşü paylaşmıyor, bu söylemi ahlâki gevşekliğin bir anlatımı ya da en hafifinden kültürümüzde daha önce hâkim olan daha asli ideallerin kaybedildiğinin bir göstergesi olarak anlıyor.

Batı toplumlarındaki ana eğilimi paylaşan, iş hayatı ya da ilişkilerinde, kendi yaşam seçenekleriyle yüz yüze olanlar arasında, kendini gerçekleştirme adını verebilecekleri bir şeye, kendini geliştirmeye, olanaklarının bilincine varmaya ya da bu ideali çağrıştırabilecek herhangi bir başka deyime hiçbir ağırlık tanımayan herhangi birini bulmak çok güç. Başka şeyler adına bu kaygılardan uzak durabilirler; ama yine de gücünü hissederler. Başka kültürlerden gelenler ya da hâlâ çok geleneksel kovuklarında yaşayanlar var tabii; ama Batılı liberal toplumun kültürel ortalamasını bireyciliğin bu ya da öbür başlıca biçimlerine kapılanların oluşturduğunu söylemek hatalı olmaz. Göçmen ailelerinde görülen, zor ve acılı, kuşaklar arası çatışmanın da kaynağı çoğu zaman, çocukları kaçınılmaz olarak etkisine alan bu bireycilik kültürü.

Kabul ediyorum ki bu idealin *değerine* ilişkin bir yargı değil. Ama karşıtlarına bir yumuşama getirmesi gerekir. Kökünden söküp atmaya çalışmanın anlamı var mı? Yoksa burada önerilen yaklaşım, yani ideali en iyi biçimiyle benimseyerek onu gerçekleştirmeye çalışmak mı var olan koşullarda daha anlamlı?

Demek ki benim yorumum daha farklı bir uygulamayı temellendiriyor. Bizi diğer ikisinden farklı bir yöne yöneltiyor.

Olgulara ilişkin olarak da çok farklı bir açı kazandırıyor. Son 20-30 yılda daha benlik-merkezli doyum biçimlerinin yaygınlaşmakta olduğu açık. Paniğe yol açan da bu oldu. Öyle görünüyor ki insanlar ilişkilerini vazgeçilebilir buluyor. Boşanma oranının yükselmesi ayrılmalardaki artışın ancak kısmi bir göstergesi; çünkü, toplumumuzda evlenmeden bir arada yaşayan çok sayıda çift var. Daha çok insan toplumsal kökeninden uzaklaşıyor ve katılımcı yurttaşlık azalıyor.

Şimdi, eğer bunun bugünün büyümekte olan kuşağının kolayca yeğlediği yeni bir grup değeri simgelediğini düşünüyorsanız -hattâ daha da ileri giderek salt egoizm adına geleneksel bağlardan vazgeçtiğini düşünüyorsanız- gelecek konusunda ümitsizsiniz demektir. Çünkü bu eğilimin değişmesi için ortada fazla neden görünmüyor. Bu değişimi, hareketlilikteki artış, çevremizdeki insanları araçsal hattâ manipülatif bir tarzda davranmayı getiren işler ve toplumsal konumlarda gittikçe daha çok yer alma gibi, daha önce belirttiğim toplumsal etmenlere bağladığınız ölçüde ümitsizliğiniz daha da yoğunlaşır. Çünkü bu gidiş sürme, hattâ bazı durumlarda yoğunlaşma eğiliminde. Bu durumda gelecek yalnızca artan düzeyde narsisizm vaat ediyor gibi görünüyor.

Bu gelişmeleri sahicilik etiği ışığında görürseniz açı değişir. O zaman gelişmeler, söz konusu insanların kolayca yeğledikleri bir değer kaymasını temsil etmez. Onun yerine yeni, benlik-merkezli uygulamaları giderilmesi olanaksız gerilim odakları olarak görürsünüz. Gerilimin kaynağı idealin tam olarak gerçekleştirilemediği duygusudur. Ve bu gerilim insanların uygulamanın eksikliklerini tanımlamaya çalışıp eleştirisini yaptığı bir mücadeleye de dönüşebilir.

Bu açıdan bakıldığında toplum tek bir yönde gitmiyor. Gerilim ve mücadelenin olması başka yöne de gidebileceğini gösterir. Bir yanda sahicilik kültürünü en benlik-merkezli biçimlerine sürükleyen tüm toplumsal ve içsel etmenler; öte yanda bu idealin doğasından kaynaklanan etkisi ve gerekleri.

İleri de geri de gidebilecek çarpışma burada cereyan ediyor.

Bu iyi de kötü de yorumlanabilir. Kesin çözüm uman biri bunu kötüye yoracaktır. Bu benlik-merkezli biçimlerin insanları kışkırtmadığı ve tahrik etmediği çağa dönemeyiz. Bireyciliğin ve özgürlüğün tüm biçimleri gibi sahicilik, deyim yerindeyse bir "sorumlu-kılma" çağı açıyor. Bu kültür gelişmekte olduğu için insanlar kendilerinden daha fazla sorumlu olmak durumundalar. İnsanlar batabilir de yükselebilir de; bu tür bir özgürlük artışının doğasında bu var. Hiçbir şey düzenli ve inişi olmayan bir yükselmenin garantisini veremez.

Çeşitli devrimci hareketlerin, örneğin Marksizmin hülyası buydu. Kapitalizm bir kez devrildi miydi yalnızca modern özgürlüğün müthiş ve mükemmel meyveleri çiçeklenecekti; kötüye kullanma ve sapkın biçimler silinip gidecekti. Ama özgür bir toplumda her zaman olabilecek bir şey değil bu; özgür bir toplum bize aynı anda hem en yüksek düzeyde sorumluluk bilinciyle ahlâki inisiyatif ve adanmışlık hem de, sözgelimi, en kötü porno örneklerini verecektir. Eski Marksist toplumların pornografinin kapitalizmin yansıması olduğuna ilişkin iddiasının büyük ölçüde boş bir böbürlenme olduğu ortaya çıktı.

Demek ki bu iyiye de yorulabilir. Eğer en iyinin olacağı kesin olarak garantilenemiyorsa çöküş ve bayağılaşma da kaçınılmaz değildir. Özgürlüğün yüksek ve düşük biçimleri arasındaki mücadelenin alanı olmak özgür toplumun doğasında vardır. Hiçbir taraf diğerini yok edemez, ama hiçbir zaman kesin olmamakla birlikte bazı insanlar için bir süre için bir yana ya da diğerine yön değiştirebilir. Toplumsal eylemler, siyasal değişimler ve insanların duygu ve düşüncelerine hitap ederek onları kazanma yoluyla daha iyi biçimler en azından bir süre için zemin kazanabilir. Bir bakıma gerçekten özgür bir toplum kendini, devrimci hareketler örneğin İtalyan Kızıl Tugaylar tarafından çok farklı bir anlamda kullanılan bir sloganla tanımlayabilir: "la lotta continua", mücadele sürüyor -gerçekten de sürüyor, sonsuza kadar.

Bu durumda benim önerdiğim perspektif son 20-30 yılda gelişen ve Bloom ve Bell'in kitaplarıyla beslenen kültürel karamsarlıktan kesin olarak ayrılıyor. Dekadans ve hazcılığa kayış siyasal uygarlığımızı koruyamaz hale gelmemize neden oluyor diye çağımızı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle karşılaştırmak doğru değil. Bu, *bazı* toplumların fena halde yabancılaşma ve bürokratik katılık içine düşme olasılığı yok anlamına gelmiyor. Hattâ bazıları yarı-imparatorluk statülerini kaybedebilirler. ABD'nin bu iki olumsuz değişmenin de tehdidi altında olmasının, orada kültürel karamsarlığın yaygınlaşmasına neden olduğu anlaşılabilir.[44] Ama ABD, Batı dünyası demek değil, hattâ belki tek bir birim olarak bile alınmamalı; çünkü, muazzam farklılıklar gösteren, çok farklı çevreler ve gruplardan oluşan bir toplum. Tabii ki kazanılanlar ve kaybedilenler olacak; ama, her şeye rağmen "la lotta continua".

Söylememe gerek yok, ama yine de söyleyeyim, önerdiğim örneğin Charles Reich'ın kendiliğinden, yumuşak, sevecen ve çevre bilinci olan bir kültürün yükselişini yansıttığı *Amerika'nın Yeşillenmesi*'nde olduğu gibi 1960'larda yaygın olan türden bir kültürel iyimserliğin benzeri de değil. Bu hülya da sahiciliği yerden yere vuranların karamsar açısında olduğu gibi, göklere çıkaranların çarpık perspektifinden kaynaklanıyor. Ben bu iki görüşten de uzak durmak istiyorum. İkisinin ortasında bir yerde değil, tümüyle farklı bir zeminde. Bu konuda ister yukarı ister aşağı olsun, eğilimi bir yana bırakmayı, onun yerine tersine çevrilemez eğilimler bulma ayartısından vazgeçip, burada sonucu her zaman açık olan bir mücadele olduğunu görmeyi öneriyorum.

44. İki kitabın, ikisi için de yazarlarını biraz şaşırtacak ölçüde, büyük popülarite kazanmaları bunun bir kanıtı. Biri sözünü ettiğim, Bloom'un *The Closing of the American Mind*. Öbürü Paul Kennedy'nin, tam da yarı-imparatorluk statüsünün kaybedilmesini konu alan *The Rise and Fall of the Great Powers* (New York: Random House, 1987). [*Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Birtane Karanakçı, T. İş Bankası Y., 1994]. Bir Kanada filmini de belirtmeliyim: *Le declin de l'Empire Americain*. Bu kültürel karamsarlığa katkıda bulunan film sınırın güneyinde [ABD'de-ç.n.) bir Quebec filmi için alışılmadık ölçüde çok ilgi gördü.

Fakat eğer ben haklıysam ve mücadele benim tanımladığım gibiyse sahiciliği yerden yere vuranların kültürel karamsarlığı yalnızca yanlış değil, aynı zamanda kısırlaştırıcı. Çünkü sahicilik kültürünü bir yanılsama ya da narsisizm olarak tepeden tırnağa mahkûm etmek başımızı göğe erdirecek bir yöntem değil. Bu haliyle tarafsız bilimci bir bakış açısına sahip insanların, daha geleneksel etik görüşlere sahip olanların ve üst kültürün bozukluğundan dem vuranların bu kültürü lanetlemek için bir araya gelmesinden başka bir şey değil. Ama bu işe yaramıyor. Bu kültürün içindeki insanları (bir düzeyde bu herkesi, eleştirenleri bile kapsıyor diye düşünüyorum) değiştirmek için yararlı olabilecek şey, ona hayat veren ideale sempatiyle girmek ve gerçekte neyi gerektirdiğini göstermeye çalışmak olabilir. Ama mevcut uygulamayla birlikte ideal de ima yoluyla lanetlenir ve onunla alay edilirse durum zorlaşır. Eleştiriler sırf tepkisel olarak görülüp bir kenara atılır ve hiçbir yeniden değerlendirme yapılmaz.

Söz konusu gruplar arasında ortaya çıkan kutuplaşma sonucunda kaybedilen bu idealin zengin anlamı oluyor. Bir bakıma iki grup da onu en basit, en benlik-merkezci ifadeleriyle özdeşleştirmekte birleşiyorlar. İşte buna karşı çıkmak için, yapmakta olduğum gibi bir yeniden değerlendirme çabasına girmek gerekiyor.

VIII. İncelikli diller

Bu kutuplaşmış tartışmada idealin yanısıra, modern kültürü anlamak açısından çok önem taşıyan bir ayrım da gürültüye gider. Bu kültür bir bakıma "öznelleştirme" denebilecek çokyanlı bir harekete tanık oldu: Yani şeyler gitgide daha çok özne üzerinde odaklaşıyor ve bu çok farklı yollarla gerçekleşebiliyor. Bir zamanlar bazı dışsal gerçeklere -geleneksel

hukuk ya da doğa gibi- bağlı olarak halledilen şeyler şimdi bizim seçimimize bırakılıyor. Eskiden otoritenin buyurduğunu kabul etmemizi gerektiren meselelerde bugün kendi kendimize düşünüp karar vermemiz gerekiyor. Modern özgürlük ve özerklik kendimizi merkez almamıza neden oluyor, sahicilik ideali de kendi kimliğimizi kendimizin keşfedip ifade etmemizi gerektiriyor.

Bu hareketin birbirinden önemli ölçüde farklı iki yönü var: Biri eylemin *tarzı,* öbürü ise *konusu* ya da *içeriği* ile ilgili. Bunu sahicilik idalini ele alarak görebiliriz. Sahicilik ideali bir düzeyde açık olarak herhangi bir amacı ya da yaşam biçimini benimseme *tarzıyla* ilgilidir. Açık ki sahicilik özgöndergelidir (self-referential). Bu *benim* yönelimim olmalı. Bu başka bir düzeyde *içeriğin* özgöndergeli olması gerektiği anlamına gelmez: Hedeflerim benim özlemlerimi ya da arzularımı, onların ötesinde olan şeylere *rağmen* ifade etmeli ya da gerçekleştirmeli. Doyumu Tanrı'da, siyasal bir davada ya da çiftçilik yapmada bulabilirim. Gerçekte yukarıdaki sav gerçek doyumu ancak böyle, bizden ve bizim arzularımızdan bağımsız bir anlamı olan şeylerde bulabileceğimizi öne sürüyor.

Bu iki tür özgöndergeliliğin birbirine karıştırılması felaket olur. İlerleme yolunu kapatır, ki bu yol sahicilik çağının öncesine geri dönmeyi içeremez. Bizim kültürümüzde tarzın özgöndergeliliği kaçınılmazdır. İkisinin karıştırılması konunun özgöndergeliliğinin de eşit düzeyde kaçınılmaz olduğu yanılsamasını yaratır. Öznelciliğin en berbat biçimlerine meşruluk kazandırır.

Modern sanatın gelişimi bu iki tür öznelleştirmenin ne kadar farklı olduğuna ama yine de ne kadar kolay karıştırıldıklarına dair iyi bir örnek oluşturuyor. Sanat, yukarıda gördüğümüz gibi, sahicilik ideali için de, yaşamsal önemde bir arena olduğundan burada incelenmeye değer.

Burada ele almak istediğim değişim 18. yüzyılın sonlarına

kadar uzanıyor ve VI. bölümde sözünü ettiğim, sanatın bir *mimesis* olduğu anlayışından, yaratmayı vurgulayan anlayışa geçişi içeriyor. Bu sanat dili denebilecek, mesela şairlerin ve ressamların kullanabileceği, herkesin anladığı gönderme noktalarıyla ilgili. Shakespeare'in örneğin bir suikastın tüm dehşetini hissedebilmemiz için koşutluklar (correspondences) kullanması gibi. Bu korkunç olayda birlikte ortaya çıkan "doğaüstü" olayları aktaran bir uşağı vardır: Duncan'ın öldürüldüğü gece sıradan bir gece değildir, "feryatlar duyuluyor; ölümün garip çığlıkları" ve günün doğmuş olması gerektiği saatlerde bile hâlâ karanlık sürer. Önceki salı bir şahin, av arayan bir baykuş tarafından öldürülmüş ve gece Duncan'm atları çılgına dönmüştür. "Söz dinlemez olmuşlardı sanki / insanlarla savaştaydılar." Benzer biçimde resim, "Meryem ve Çocuk" ya da "Horatii'nin Yemini" gibi, artık onlarla bütünleştirilmiş, anlamı yücelten, herkesçe anlaşılan dinsel ya da dindışı tarihi, olayları ve karakterleri uzun süre kullanabildi.

Ama bir-iki yüzyıldır bu gönderme noktalarının bizim için geçerli olmadığı bir dünyada yaşıyoruz. Artık kimse, Rönesans döneminde kabul edildiği gibi, koşutluk doktrinine inanmıyor ve ne dinsel ne de dindışı tarihin herkesçe kabul edilen bir anlamı var. Bu koşutluklara ilişkin bir şiir yazılamaz anlamına gelmiyor. Baudelaire yazdı. Eskiden olduğu gibi kanıksanmış doktrinlerin kabulüne yaslanamaz anlamına geliyor. Şair bu olayları olduğu gibi alıp altını imzalamaz. Farklı bir şeye, kişisel görüşe ulaşmaya, bu tarihsel referans yoluyla çevresindeki dünyada gördüğü "simgeler ormanında" bir nirengi oluşturmaya çalışır. Ama bu ormanı kavramak için anlamamız gereken şey, eskiden herkesçe bilinen doktrin değil (zaten kimse ayrıntıları hatırlamıyor), belki şöyle söyleyebiliriz, şairin duyarlılığındaki yankısı.

Başka bir örnek, Rilke meleklerden söz eder. Ama onun melekleri geleneksel olarak tanımlandıkları gibi alınmamalıdır. Bu sözcüğün anlamını Rilke'nin olguları algılayışını or-

taya koyduğu tüm imgeler zincirinden çıkarmamız gerekir. *Duino Ağıtları,* "Seslensem kim duyar beni melekler katından?" diye başlar. Seslerin ulaşamadığı bir yerde olmaları melekleri kısmen tanımlar. Onlara kerubi ve seraflara ilişkin ortaçağ araştırmaları yoluyla ulaşamayız, Rilke'nin duyarlılığının bunları nasıl ifade ettiğini kavramamız gerekir.

Değişikliği şu şekilde tanımlayabiliriz: Şiir dili önceleri herkesin bildiği anlamlı dizgelere dayanabiliyordu, şimdi ise ifade edilmiş bir duyarlılık dilinden ibaret olmalıdır. Earl Wasserman eski düzenin, kurulu anlamlar temeliyle birlikte çöküşünün, Romantik dönemde yeni bir şiir dilinin gelişmesini nasıl gerekli kıldığını göstermişti. Örneğin Pope, *Windsor Ormanı*'nda, herkesin ulaşabildiği bir şiirsel imge kaynağı olarak doğa düzenine ilişkin asırlık görüşlere dayanarak yazabilmişti. Shelley için bu kaynak yoktur artık; şair kendi referans dünyasını oluşturmalı ve bunları inanılır kılmalıdır. Wasserman bunu şöyle açıklıyor: "18. yüzyılın sonuna kadar insanlar arasında belirli varsayımları paylaşabilmeleri için yeterli düşünsel türdeşlik vardı... Farklı düzeylerde de olsa... insanlar... tarihin Hıristiyan yorumunu, doğanın kutsallığını, Büyük Varoluş Zinciri'ni, çeşitli yaratım düzeylerinin benzerliğini, insanın küçük bir evren olduğu kavramını... kabul ediyordu. Bunlar halka mal olmuş kozmik sözdizimleriydi ve şair sanatını 'doğa'nın taklidi olarak görebiliyordu; çünkü, 'doğa'dan kastı bu örüntülerdi.

"19. yüzyıla gelindiğinde bu dünya imgeleri bilinçten ayrılmıştı... Şiir anlayışının taklitten yaratıcılığa değişimi salt kritik bir felsefi olgu değil... Bugün... şairden ek bir formülleştirme edimi bekleniyor... Modern şiir hem kendi kozmik sözdizimini formüle etmek hem de bu sözdiziminin izin verdiği özerk şiirsel gerçekliğe biçim vermek zorundadır; bir zamanlar şiirden önce gelen ve taklit edilmeye açık olan 'doğa', şimdi şairin yaratıcılığında şiirle ortak bir kökeni paylaşıyor."[45]

45. Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), s. 10-11.

Romantik dönem şairleri ve onları izleyenler özgün bir kozmos görüşü oluşturmak zorunda. Wordsworth ve Hölderlin *Prelüd, Ren* ve *Eve Dönüş*'te çevremizdeki doğal dünyayı betimlerken, Pope'un *Windsor Ormanı*'nda hâlâ yapabildiği gibi yerleşik referanslar dizisi üzerinde oynayamıyorlar. Bizi doğadaki, sözcüklerin anlatmakta yetersiz kaldığı, bir şeylerden haberdar ediyorlar.[46] Şiirler bizim için sözcükleri bulur. Bu "incelikli dil"de -deyim Shelley'indir- bir şeyler ortaya konurken aynı zamanda tanımlanır ve yaratılır. Edebiyat tarihinde bir sınır taşı aşılmıştır.

Benzer bir şey resimde de 19. yüzyılın başında gerçekleşir. Örneğin, Caspar David Friedrich kendini geleneksel resim sanatından ayırır. Doğada, kabullenilmiş geleneklere dayanmayan bir simgeciliğin peşindedir. Tutkusu "doğal biçimleri doğrudan konuşturmak, güçlerini sanat eseri içindeki düzenleriyle görünür kılmak"tır.[47] Friedrich de incelikli bir dil arar; anlatmak için yeterli sözcük olmayan, anlamı eski referanslar külliyatında değil kendi yapıtlarında aranacak bir şey söylemeye çalışır.[48] Duygularımızla doğal görünümler arasındaki yakınlığa ilişkin olarak 19. yüzyıl sonuna özgü anlayışa dayanır. Ama bunu öznel bir tepkiden öte bir şey oluşturmak çabasıyla yapar. "Duygu hiçbir zaman doğaya karşı olamaz, her zaman doğayla uyumludur."[49]

---

46. Örneğin Wordsworth bize şöyle diyor:

> ... dururdum
> Yaklaşan bir fırtınayla kararsaydı gece
> Bir kayanın altında, yeşil kürenin
> Hayalet dili olan ya da uzak rüzgârları
> Kendine karanlık bir yurt edinen sesleri dinleyerek.
>
> (*Prelüd*)

[Şiir çevirileri için Sn. Cevat Çapan'a teşekkür ediyorum (ç.n.)]

47. Charles Rosen ve Hengi Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), s. 58. Bu bölümde (2) Romantizmin doğal simgecilik özlemi çok güzel biçimde ele alınıyor.

48. Rosen ve Zerner, *Romanticism and Realism,* s. 68ff.

49. Alıntı, Rosen ve Zerner'den, *Romanticism and Realism,* s. 67. Rosen ve Zerner bu cümlenin Constable'dan bir cümleyle bağını kuruyor: "Bana göre resim duygu anlamına gelen bir sözcüktür, o kadar."

Bu sanatsal dillerde niteliksel bir değişiklik olduğunu gösterir. Yani bu yalnızca bir parçalanma sorunu değil. Eski şairlerin herkesin bildiği bir dili vardı, bugün ise herkesin kendi dili var diyerek açıklayamayız bunu. Bu şöyle bir izlenim uyandırıyor, üzerinde anlaşabilirsek, diyelim Rilke'nin düzen görüşünü, eskiden Varoluş Zinciri'nin sahip olduğu türden bir kamu dili konumuna oturtabiliriz.

Ama değişiklik bundan daha geniş çaplı. Geri getirelemeyecek olan şey, toplumun meleklerin insandan bağımsız olan antik bir düzenin parçası olduğu, insanların onlara atfettiğinden bağımsız kendi doğaları olduğu ve dolayısıyla onlara bilinen duyarlılıklardan olmayan betimleme dilleri (tanrıbilim, felsefe) aracılığıyla ulaşılabilineceği anlayışıdır. Rilke'nin "düzeni" ise tersine, ancak her yeni okuyucunun duyarlılığında yeniden onaylanarak bizim olabilir. Bu koşullarda, öbürlerini dışlama pahasına bu türden bir düzenin benimsenmesi fikri - geleneksel bağlamda hemen hemen kaçınılmaz bir gereklilikti bu- tüm gücünü kaybediyor. Çok açık ki bir başka duyarlılık, bir başka imgeler bağlamı bize çok farklı şeyler verebilir, hattâ benzer bir gerçeklik vizyonu olarak gördüğümüz bir şeye ilişkin olsa bile.

Demek ki çağdaş "melekler" öncellerinin olmadığı bir biçimde insanla ilişkili olmalıdırlar; dille ilişkili de denebilir. Adetâ asli unsurları olan belli bir ifade dilinden koparılamazlar. Bu dil de köklerini şairin kişisel duyarlılığından alır ve ancak, duyarlılığı şairinki gibi tınlayanlar tarafından anlaşılır.

Karşıtlığı, en açık biçimiyle halka mal olmuş referansları anlamak için de nasıl bireysel sezgilere başvurduğumuzu düşünerek görebiliriz. Dilbilim bizim dilbilgisi konusundaki sezgilerimizden yararlanabilir. Bunları yararlanılabilir kılmak genellikle düşünümsel (reflexive) bir dönüş gerektiriyor. Kendime soruyorum: "Kadının kuruşları yok" diyebilir misin? Ve olumsuz yanıtlıyorum. Ama burada "kişisel vizyon"dan söz etmek

için bir neden yok. Ortaya koyduğum herkesin sahip olduğu, iletişim içindeyken dayandığımız ve kullandığımız birikimin bir parçası. Oysa, Eliot ya da Pound ya da Proust'un beni davet ettiği şeyde ise söküp atılamayacak bir kişisel boyut var.

Bu, önceki tartışma çerçevesinde, Romantik dönem sonrası sanatta önemli ölçüde öznelleştirme olduğu anlamına geliyor. Ama bu açık olarak *tarzın* öznelleştirilmesi. Şairin bizi yönelttiği şey her ne olursa olsun ona nasıl eriştiğiyle ilgili. Bunu *konunun* öznelleştirilmesinin izlemesi, yani Romantik dönem sonrası şiirin bir anlamda yalnız *benliğin* anlatımı olması gereği diye bir şey yok. Bu yaygın bir görüş. Wordsworth'un şiiri "güçlü duyguların kendiliğinden taşması" diye tanımlaması gibi çok bilinen cümleler de bu görüşü destekliyor. Ama Wordsworth'ün kendisi de "Tintern Manastırı"nı yazarken kendi duygularını ortaya koymaktan fazla bir şey yapmaya çalışıyordu.

> Yüceltilmiş düşüncelerle beni tedirgin eden
> Bir varlık; çok daha derinlemesine
> Karışık bir şeyin o yüce duygusu
> Batan güneşin ışığında,
> Yuvarlak okyanusta, dipdiri havada,
> Mavi gökyüzünde ve insan aklının içinde barınan:
> Düşünen her şeyi, düşünceyle ilgili tüm nesneleri
> Yönlendiren ve her şeyin içinde dolaşan
> Bir devinim ve ruh.

Modern şairlerin en iyilerinden bazılarının çabaları da benliğin ötesinde bazı şeyleri ortaya koymaya çalışmak olmuştur. Rilke'nin "Neue Gedichte"sini ve olguları oldukları gibi, kendi içlerinde ifade etmeye çalıştığı "Panter" şiirini düşünelim yeter.

Konuyla tarz kolay karıştırılır, çünkü modern şiir, klasik anlamda herkese açık referanslar dünyasındaki "nesnel" bir düzenin araştırılması olamaz. Ayrıca karıştırma yalnızca yo-

rumcudan kaynaklanmıyor. Klasik düzenin çökmesiyle yalnızca benliğin ve onun gücünün kaldığı sonucunu çıkarmak kolay. Öznelciliğe kayış ve onun kendini belirleme özgürlüğüyle sahicilikten hazırladığı karışım çok çekici. Modern sanat büyük ölçüde insanın gücü ve duygularına şapka çıkarmaya yöneliyor. Örnek olarak akla gelen yine Fütüristler.

Ama 20. yüzyılın en büyük yazarlarından bazıları bu anlamda öznelci değil. Gündemlerini benlik değil, onun ötesinde bir şey oluşturuyor. Bunlar arasında Rilke, Eliot, Pound, Joyce, Mann ve başkaları var. Bu örnekler gösteriyor ki şiir dilinin kaçınılmaz olarak kişisel duyarlılığa dayanıyor olması şairin artık benlikten öte bir düzeni araştırmadığı anlamına gelmez. Örneğin Rilke, *Duino Ağıtları*'nda insanlık durumuna, yaşayanlarla ölüler arasındaki ilişkiye, insanın zaafına ve dilde mevcut olan biçim değiştirme gücüne ilişkin bir şeyler anlatmaya çalışır.

Öyleyse modern sanatı anlayabilmek istiyorsak öznelleştirmenin iki türünü ayırt edebilmeliyiz. Bunun, önceden sözünü ettiğim, sürmekte olan kültürel mücadele ile de yakın bağı var. Zira günümüzün sevgiye ve doğal düzendeki yerimize ilişkin bazı önemli konularının bu tür kişisel bir tını içeren dillerle araştırılması gerekir. Çarpıcı bir örnek alırsak, sırf artık Büyük Varoluş Zinciri doktrinlerine inanmadığımız için kendimizi, salt projelerimize hammadde kaynağı olarak görebileceğimiz bir evrene çakılmış hissetmemiz gerekmiyor. Hâlâ kendimizi bizden talepleri olan daha büyük bir düzenin parçası olarak hissetme gereği duyabiliriz.

Gerçekten de bu son söylediğim çok önemli. Doğal çevremizin ve el değmemiş alanların bizden talep ettiği şeyler olduğu duygusunu yeniden edinebilirsek, bunun ekolojik felaketlerden kaçınmamızda çok yararı olacaktır. Günümüzde hem araçsal aklın hem de benlik-merkezli doyum ideolojilerinin baskın hale getirdiği öznelci önyargı bu durumu ortaya koymayı neredeyse imkânsız hale getiriyor. Albert Borg-

man ekolojik sınırlama ve sorumluluk tartışmasının büyük ölçüde insanmerkezci bir dilde ifade edildiğine dikkat çekiyor.[50] Sınırlama insanın refahı için zorunlu görünüyor. Bu yeterince doğru ve önemli, ama hikâye burada bitmiyor. Doğanın ve dünyamızın bizden beklentileri olduğuna dair bir duygu uyandıran sezgilerimizin tamamını ifade etmekten de aciz.

Ama kişisel bir tınısı olan dillerimizin bize sağlayabileceği yardım olmadan bu sezgileri etkili biçimde araştıramayız. İşte bu nedenle bunların öznelciliğe düşmeden kullanılabileceğini fark edememenin -öznelleştirmenin iki türünü birbirine karıştırmanın- önemli ahlâki sonuçları olabilir. Bağlantısız akıl yürütme ya da öznel doyumdan yana olanlar bu sonuçları memnuniyetle karşılayabilirler. Onlara göre ortada benlikten başka keşfedilecek bir şey yoktur. Modernliği baştan aşağı eleştirenler ise eski toplum düzenlerinin özlemini çekiyor ve kişisel bir tınısı olan görüşleri salt öznelcilikle özdeşleştiriyor. Bazı katı ahlâkçılar da kişiselliğin bu karanlık alanını sınırlamak isterken aynı zamanda, ister öznelci ister keşifçi olsun, onun tüm tezahürlerinin önünü kesmek istiyor. Bu ucuz ve bayağı bir sahicilik etiği görüşünü sürdürmek için farkında olmadan elbirliği yapan ortaklığı hatırlatıyor.

Ama benliğin ötesinde bu türden bir araştırma yapma imkânını dışlayarak, modern kültürün tatsız ve bayağı biçimlerine karşı süren mücadelede bizi ana silahlarımızdan birinden yoksun bırakıyorlar. Benliğin ötesinden kaynaklanan belirli talepleri bizim için daha somut ve gerçek hale getirebilecek -örneğin, insanmerkezciliği aşmış çevre politikalarının temelini oluşturabilecek- keşiflerin önünü kapıyorlar. Modern kültürümüzün en yüksek potansiyellerini gerçekleştirmeye yönelik olarak süren gerçek ve tamamlanmamış mücadeleye gelince, yandaşlarla karşıtlar, kültürel iyimserlik ile kötümserlik arasındaki kutuplaşmış tartışma açısının ne kadar sakatlayıcı olabileceğini yine görüyoruz.

50. Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, 11. bölüm.

Eğer sahicilik kendimize karşı dürüst olma, kendi "sentiment de l'existence"ımızı kazanmaksa, belki de buna bütün olarak ancak bu duygunun bizi daha geniş bir bütüne bağladığını fark edersek ulaşabiliriz. Romantik dönemde benlik duygusuyla doğaya ait olma duygusunun arasındaki bağ belki de rastlantısal değildi.[51] Belki de kaybedilen kamusal olarak tanımlanmış bir düzene ait olma duygusunun yerini, daha güçlü, daha içsel bir bağlılık duygusuyla doldurmak gerekiyor. Belki de modern şiirin büyük bölümünün anlatmaya çalıştığı buydu; ve belki de bugün bundan biraz daha fazlasına gereksinimimiz var.

IX. Demir bir kafes mi?

İlk bölümde özetlediğim modernliğe ilişkin üç kaygının ilkini enine boyuna tartışageldim. Öbür ikisini ele almaya yetecek zamanım yok. Fakat kendini gerçekleştirmenin bireyciliğine ilişkin bu tartışmanın modernliğe yaklaşımın genel hatlarını verdiğini umuyorum. Aynı yaklaşım sıkıntı yaşanan öbür alanlara da yansıtılabilir. Bu bölümde yukarıdaki yöntemin tehdit edici denebilecek ölçüde hâkimiyet kazanmış araçsal akla uygulandığında nasıl gelişeceğine kısaca değinmek istiyorum.

Sahicilik göz önüne alındığında, onu yerden yere vuranlarla göklere çıkaranların, iki basit, uç tutumundan sakınılması gerektiğini; yani kendini gerçekleştirme etiğini kökten kınamanın da, tüm çağdaş biçimlerini bütünüyle onaylamanın da büyük bir hata olduğunu öne sürdüm. Temel etik idealler ve bunların insanların yaşamındaki yansımaları arasında bir gerilim olduğunu göstermeye çalıştım. Bu da sistematik kültürel kötümserliğin küresel kültürel iyimserlik kadar yanıltıcı olduğu

51. Bkz. Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire,* ve Promenade, *Ouevres Complètes* (Paris: Gallimard, 1959), s. 1045.

anlamına geliyor. Daha çok, sahiciliğin daha yüksek ve daha bütünlüklü biçimlerini gerçekleştirmek amacıyla daha tatsız ve yüzeysel biçimlerinin direncine karşı sürekli bir mücadele veriyoruz.

Üzerinde durduğum ikinci ana alan olan araçsal akıl için de benzer bir tutum söz konusu. Burada da uç tutumlar var. Teknolojik uygarlığın gelişine bir tür çöküşün ta kendisi olarak bakanlar var. Atalarımızda var olan, yeryüzüyle ve onun ritmiyle aramızdaki ilişkiyi biz kaybettik. Kendimizle ve kendi doğal varlığımızla olan ilişkimizi kaybettik ve bizi hem içimizdeki hem de çevremizdeki doğayla aralıksız savaşa mahkûm eden bir tahakküm buyruğu yönlendiriyor. Modern akılla insanoğlunun üç açıdan -kendi içinde, kendi aralarında ve doğal çevreden- bölünmüş, ayrılmış olduğuna ilişkin duyguyla dünyanın "büyüsünün çözülmesi"ne karşı bu yakınma Romantik dönemden bu yana tekrar tekrar dile getirildi.[52] Bugün bizim kültürümüzde de çeşitli biçimlerde sürüyor. Örneğin sanayi öncesi insanların yaşamına duyulan hayranlıkta, genellikle de sanayi uygarlığının ele geçirmesine karşı Yerli topluluklarını savunan bir politik tavırda sürüyor. Bu duygu, aynı zamanda doğaya karşı takınılan tahakkümcü tutumun bir "erkek" tavrı ve "babaerkil" toplumun bir özelliği olduğu iddiasıyla bağlantılı olarak feminist hareketin bir kolunun ana temasını oluşturuyor.

Bu bakış açısına sahip olanlar, insanların tüm sorunlarının bir çaresi olduğuna inanan ve onları gericilikle suçlayıp, gelişmenin önünde engel olarak gören teknoloji savunucularına karşı gardını alıyor.

Burada da benzer biçimde kutuplaşmış bir tartışma kolayca görülüyor. Ama önemli bir fark var: Gruplaşma farklı. Kabaca söylersek sahiciliği yerenler genellikle sağda, teknolojiyi yerenler ise solda. Daha doğrusu kendini gerçekleştirme etiğini eleştirenlerin bir bölümü (tamamı değil) teknolojik gelişmenin

52. Bu bölünmeyi *Hegel* 'de ayrıntılarıyla ele aldım.

en büyük destekçileriyken, çağdaş sahicilik kültürüne dalmış olanların çoğu babaerkillik ve Yerlilerin yaşam tarzı konusunda az önce değindiğim görüşleri paylaşıyor. Bu çapraz gruplaşma bazı sorunlu çelişkilere bile yol açabiliyor. Sağ kanattan Amerikan usulü muhafazakârlar kürtajın serbest olmasına ve pornografiye karşı görüşlerini ortaya koyarken geleneksel toplumların savunucusu oluyor; ama ekonomi politikalarında, tarihsel toplulukların erimesinde, atomlaşmanın ilerlemesinde her şeyden daha çok rol oynayan, hiç sınır ya da sadakat tanımayan ve bilanço öyle gerektiriyor diye bir madencilik kentini ortadan kaldırmaya ya da el değmemiş bir orman alanına girmeye hazır, dizginsiz kapitalist girişimi savunuyor. Öte yanda doğaya karşı dikkatli, saygılı bir tutumu destekleyen, ormanları korumak için iflas etmeyi göze alanlar, kadının bedeninin tümüyle kendine ait olduğu görüşü temelinde kürtajın serbest bırakılması için gösteriler yapıyorlar. Vahşi kapitalizm karşıtlarının bazısı sahiplenici bireycilikte onun soğukkanlı savunucularından ileri gidebiliyor.

Bu iki kutuplaşmış tartışma çok farklı, ama ben yine de ikisinin de az çok eşit düzeyde yanıldıklarını düşünüyorum. Kontrolsüz araçsal aklın bize dayattığı fedakârlıkları, atomcu bakış açısını pekiştirişinde, doğaya karşı takınılan kayıtsız tavırda yeterince açık görüyoruz. Bu noktada eleştirenler haklı. Yine de teknoloji toplumunun gelişimini yalnızca tahakküm buyruğu ışığında değerlendiremeyiz. Onu besleyen daha zengin ahlâki kaynaklar olmuştur. Ama sahicilikte olduğu gibi, tam da atomcu ve araçsalcı değerlerin pekişmesi ile bu ahlâki kaynaklar görülmez oluyor. Onları geri kazanmak, teknolojinin yaşamımızda üzerinde düşünülmeyen, ısrarcı bir buyruktan farklı bir yer tuttuğu bir denge tutturmamızı sağlayabilir.

Burada da teknolojiyi yaşamanın görece iyi biçimleriyle kötü biçimleri arasında bir mücadele olabilir; tıpkı sahicilik arayışının görece üstün yollarıyla alçak yolları arasında olduğu gibi. Ama mücadele engelleniyor, çoğu durumda başlayamıyor

bile; çünkü ahlâki değerlerin üstü örtülüyor, gözden kaçıyorlar. Bu tıkanmada eleştirenlerin payı var; çünkü, salt tahakkümcü yanını vurguladıkları teknoloji toplumuna ilişkin amansız betimlemeleri diğer kaynakların tamamını görünmez kılıyor.

Teknoloji yandaşlarının da yapabileceği bir şey yok; çünkü, atomculuğa ve araçsalcı tutuma öyle gömülmüş görünüyorlar ki onlar da bu kaynakları fark edemiyor. Sahicilik konusunda olduğu gibi, kutuplaşmış tartışmanın tarafları üzerinde çarpıştıkları şeyin en bayağı halini -bu durumda, araçsal akıl- dikkate alıp, işin özünü gözden kaçırma konusunda farkında olmadıkları bir işbirliği içindeler. Kültürümüze ve toplumumuza uzanan, verimli bir tartışma sürdürebilmek için, onlara rağmen, bir geri kazanma çabasına girmemiz gerekiyor.

Bu geri kazanma meselesine girmeden önce, gözden kaçıramayacağımız bir nokta var. Araçsal aklın hâkim konumu yalnızca belirli bir ahlâki görüşün dayatması değil. Kayda değer ölçüde önemli bir olgu daha var: Kitabın başında da belirttiğim gibi, bir sürü açıdan, yaşamımızda araçsal akla geniş yer vermeye zorlanıyoruz. Ekonomisi büyük ölçüde piyasa güçleriyle biçimlenen bir toplumda örneğin, tüm ekonomik faillerin, ayakta kalabilmek için verimliliğe önemli yer vermesi gerekir. Ayrıca büyük ve karmaşık bir teknoloji toplumunda da, onu oluşturan büyük ölçekli birimlerde de -fir-malar, kamu kuruluşları, çıkar grupları- genel ilişkilerin yönlendirilmesi gerekiyorsa, bunun bir ölçüye kadar bürokratik akılcılık ilkelerine göre yapılması gerekiyor. Dolayısıyla, toplumumuzu ister piyasa ekonomisinde olduğu gibi, "görünmeyen el"in işleyişine bırakalım, ister kolektif olarak yönetmeye çalışalım, kendi ahlâki görüşümüze uysun ya da uymasın, modern akılcılığın gereklerini bir ölçüye kadar yerine getirmek zorunda kalıyoruz. Tek seçenek bir tür içsel sürgün, kendini marjinalleştirme gibi görünüyor. Öyle görünüyor ki araçsal akılcılık, gereklerini kamu düzeyinde de, özel düzeyde de, ekonomide de, devlette de, modernliğin iki büyük araştırmacısı Marx ve

Weber'in birbirlerini tamamlar biçimlerde açıklamış olduğu gibi üzerimize yığabiliyor.

Bu çok doğru ve önemli. Zamanımızın atomcu ve araçsal tavırlarının ve felsefesinin gücünü kavramamıza yardımcı oluyor. Özellikle atomculuk, girişimcilerde bulunan türden akılcı davranış biçimlerinde örtük olarak var olmasının yanısıra, araçsal verimlilikle birlikte ortaya çıkan bilimci bakış açısından kaynaklanma eğiliminde. Dolayısıyla bu tavırlar neredeyse norma dönüşüyor ve tartışılamaz bir toplumsal gerçeklikle desteklemiş oluyor.

Bazıları bundan yola çıkarak, bu atomcu-araçsal bakış açısının bizimki gibi bir topluma bir kez girdikten sonra kaçınılmaz hale geldiği noktasına vardı. Eğer bu gerçekse, önceki bölümlerde söylediğim şeylerin büyük bölümü işe yaramaz; çünkü, araçsal yaklaşımların alanını sınırlama nedenlerini deştim ve deşmeyi sürdüreceğim ki, bu da bunu gerçekleştirebilecek gücümüz olduğunu varsaymayı gerektiriyor. Önümüzde açık olan seçenekleri görmüyor olsak da, burada gerçek bir seçeneğimiz olduğu varsayılıyor. Durum gerçekten modern teknolojik toplumun bizi "demir bir kafese" koymasıysa, burada boşuna nefes tüketiyoruz. Savunduklarıma yöneltilebilecek, ikinci bölümün sonunda özetlediğim, ama henüz yeterince değinilmemiş olan üçüncü itiraz noktası bu.

Bu "demir kafes" betimlemelerinde büyük gerçek payı olduğunu düşünüyorum. Modern toplum, hem belirli koşullarda atomculuk ve araçsalcılığın etkisine karşı koymayı güçleştirerek, hem de onları zorunlu standart olarak alan bir bakış açısı oluşturarak bizi onlara doğru itme eğiliminde. Ama ben inanıyorum ki teknoloji toplumunu bir tür aşılmaz kader olarak görme sürdürülemez. Bu, işi çok fazla basite indirgeme ve esasını görmeme oluyor. Birincisi, teknolojik uygarlık ile bu normlar arasındaki bağ tek yönlü değil. Salt kurumların felsefeyi beslemesi yetmez, bu bakış açısının Avrupa toplumunda, onu besleyen kurumlar gelişmeye başlamadan önce güç kazanmış

olması da gerekir. Atomcu ve araçsalcı görüşler Batı Avrupa'nın ve Amerika'nın, en azından eğitimli sınıfları içinde, Sanayi Devrimi'nden önce yaygınlaşmaya başlamıştı. Weber bu ideolojik hazırlığın modern kapitalizm açısından taşıdığı önemi görmüştü.

Bu tümüyle tarihsel bir yaklaşım olarak görülüp reddedilebilir. Belki de teknoloji toplumumuzun ortaya çıkması için felsefi bir değişim gerekliydi, ama değil mi ki ortaya çıktı bizi sınırlıyor. Weber'in demir kafes imgesiyle anlatmaya çalıştıklarının makul bir yorumu bu olabilir.

Ama bu da çok basit görünüyor. İnsanoğlu ve içinde yaşadığı toplumlar basit kuramların açıklayabileceğinden çok daha karmaşık. Doğru, bu yöne itiliyoruz. Doğru, dünyamızda atomculuk ve araçsallık felsefeleri avantajlı durumda. Ama hâlâ çok sayıda direniş noktası var ve sürekli üretiliyor. Romantik dönemden bu yana kategorilerin hâkimiyetine meydan okuyan hareketin bütününü ve o hareketin ekolojik başarısızlığımıza meydan okuyan bugünkü uzantılarını düşünsek yeter. Başlangıç aşamasında ve yetersiz de olsa bu hareketin bir parça yol almış, pratiklerimizde bir yer edinmiş olması, teknoloji toplumunun demir yasasının kısmen çürütülmesi olarak görülebilir.

Bu hareketin yakın tarihi bize durumumuzun hem sınırları hem de olanaklarına ilişkin çok şey anlatıyor. Parçalanmış, kaygıları açısından bölünmüş bir toplum, gerçekte, onu araçsal aklın hâkimiyetine doğru iten ve kaçınılmaz gibi görünen kaderin elindedir. Her küçük grup gelişme adına kendi doğal çevresinden bir parçanın zarar görmesi ve değerinin bilinmemesi tehdidinden derin bir kaygı duyuyor olabilir. Ama öyle görünüyor ki bu yerel toplulukların ya da bilinçli yurttaş gruplarının her birinde toplumun büyük çoğunluğuna karşı duran, toplum için azınlık yararları adına, gelişmeden, dolayısıyla kişi başına düşen gelirden özveri isteyenler var. Böyle konduğunda durum umutsuz görünüyor: Politik olarak kaybedilmiş bir

dava, ayrıca öyle görünüyor ki kazanmayı hak da etmiyor. Demokratik politikanın çarkları bu türden küçük direniş adacıklarını kaçınılmaz olarak öğütüp toz ediyor.

Ama doğal çevrenin tehdit altında olduğu etrafında bir ortak anlayış iklimi yaratıldı mıydı durum değişir. Yerel gruplarla toplumun geneli arasındaki çarpışma sürüyor elbet. Herkes bir çöplüğe gereksinim olduğunu görüyor, ama kimse arka bahçesinde olmasını istemiyor. Yine de bazı yerel çatışmalar yeni bir gözle görülüyor, bunlar başka türlü bir çerçeveye oturtulmaya başlıyor. Bazı el değmemiş doğa alanlarının korunması, örneğin bazı soyu tükenmekte olan türlerin korumaya alınması, doğal çevreye yapılan bazı tecavüzlere karşı önlem alınması yeni ortak bir amacın birer parçası olarak görülmeye başlıyor. Genellikle olduğu gibi kaçınılmazlığın mekanizmaları ancak insanlar bölündüğünde ve parçalandığında işliyor. Ortak bilinç oluştuğunda kötü koşullar değişiyor.

Özgürlüğümüzün derecesini abartmak istemiyorum. Ama sıfır değil. Bunun anlamı şu, yeni bir ortak anlayışa katkıda bulunduğu sürece, uygarlığımızın ahlâki kaynaklarını anlamak fark yaratabilir.

Gerçekte tutsak değiliz. Ama bir meyil var, bir eğilim, öyle ki aşağı kaymak çok kolay. Eğilim yukarıda sözünü ettiğimiz kurumsal öğelerden, bir de fikirlerin kendinde bulunan temayülden doğuyor. Benzer bir şeyi, VI. bölümde göstermeye çalıştığım biçimde, sahicilikte de görüyoruz; ahlâki idealler bir yolla belirli bir çarpıtma ya da seçici bir unutuşa maruz kalıyorlar.

Kısmen aynı nedenlerle, araçsal akılcılık için de benzer bir şey geçerli. Kendini belirleme özgürlüğü idealinin kültürümüzdeki güçlü yerinin kaynağını kısmen açıklamıştım. Kendi varoluşumuzun koşullarını yeniden oluşturabildiğimiz, bize hükmeden şeylere hükmedebildiğimiz zaman özgürüz. Açık ki bu ideal dünyamız üzerindeki teknolojik denetime daha büyük önem verilmesine neden oluyor. Bu ideali başka amaçlar adına

sınırlamaktan çok araçsal aklı bir tahakküm tasarısı çerçevesine oturtmaya yarıyor. Gerçekte, bu idealin bir türünden ideolojik olarak güç alan Marksist-Leninist toplumların yakın tarihinin gösterdiği gibi, doğal çevrenin teknolojiyle harap edilmesinden kaçınmak için hâlâ var olan bazı sınırların etkisini azaltmakta bu idealin katkısı oldu.

Araçsal akıl, hayal gücümüzde büyük yeri olan, bağlantısız bir özne olarak insan modeliyle birlikte gelişti. Araçsal akıl, saf, kendi kendini doğrulayan bir akılcılık haline gelebilmek için, bedensel varoluşumuza, diyalojik durumumuza, hislerimize ve geleneksel yaşam biçimlerimize karmaşık gömülüşünden bağını koparan insan düşüncesinin ideal bir görüntüsünü sunuyor. Bu, matematiksel düşünme ya da öbür genel kabul gören hesaplama türleri gibi, kültürümüzde en çok itibar edilen akıl biçimlerinden biridir. Konuya uygun düşmese bile, bu türden bir hesaplamaya dayandığı öne sürülebilen argümanların, varsayımların, önerilerin toplumumuzdaki ikna gücü, sosyal bilimlerde ve politika çalışmalarında bu tip düşüncenin gördüğü büyük (ve bence hak etmediği) ilginin de gösterdiği gibi, çok yüksek. İktisatçılar, karmaşık matematikleriyle (bu, sonuçları felaket olabilecek kaba politika hesaplarını gizlemeye hizmet ettiğinde bile) yasa koyucularla bürokratların gözlerini kamaştırıyor.

Bağlantısız aklın (disengaged reason) eskilerden en ünlü savunucusu Descartes'tır ve ondan sonra da büyük ölçüde izlenen tayin edici önemde bir adım atmıştır. Düşüncemiz esasında cisimleşmiş, diyaloğa dayalı, duygularla dolu olduğu ve kültürümüzü yansıttığı halde bu akıl yürütme tarzını belli amaçlarla hedeflenmeye değer bir başarı olarak, zaman zaman ulaşmayı başardığımız bir şey olarak değerlendirebiliriz. Descartes söz konusu adımı *bizim* esas olarak bağlantısız düşünceler olduğumuz varsayımında bulunarak attı; bedenimizden ayrı, sadece zihinden ibaret olduğumuzu ve olağan kendimizi görme biçiminin esef verici bir karışıklık olduğunu

varsaydı. Descartes'a ve onu izleyenlere bu tablonun neden çekici geldiği anlaşılabilir. *Gerçekte böyle olduğumuz* varsayımı, bu ideale daha zayıf ve kısmi başarıya yönelik hedeflerin yanında güç ve otorite kazandırıyor. Dolayısıyla bizim kültürümüzde kendimizi esas olarak bağlantısız akıl olarak görmemiz çok kolay. Bu durum, insan düşüncesini sayısal bilgisayar modeline göre kavramamız gerektiği anlayışını çok sayıda kişinin neden sorun etmediğini açıklıyor. Bu özimge olguların, bağlantısız, araçsal bir biçimde kavranışıyla birlikte giden güç duygusuyla pekişiyor.

Hem kurumsal hem de ideolojik olarak çok şey, atomculuk ve araçsalcılığa doğru gidiyor. Ama eğer savım doğruysa buna karşı da mücadele edebiliriz. Bunu gerçekleştirebileceğimiz yollardan biri araçsal akla modern yaşamda verilen önemin artmasının kaynağı olan zengin ahlâki temelin bir kısmını geri kazanmak. Sahicilik konusunda yaptığım gibi özet halinde bile olsa, burada savımı geliştirme olanağım yok, ama nasıl gelişebileceğini kısaca belirtmek istiyorum.

Açık ki araçsal akla yönelişin bir nedeni bize doğal çevremizi denetleme olanağı sağlaması. Tahakküm bize hitap ediyor, belki sırf istediğimiz şeyleri daha çok elde edebildiğimiz için ya da güç duygumuzu okşadığı için ya da kendini belirleme özgürlüğü hedefine uyduğu için. Ama bazı düşünürlerin ima ettiği gibi mesele "doğa üzerindeki tahakküm"den ibaret değil. Burada belirtmek istediğim, araçsal akla verilen öneme kaynaklık eden iki önemli ahlâki bağlam daha var.

(1) Kendimizi potansiyel bağlantısız akıl olarak görme duygusuyla bunun arasındaki bağı görmüştük. Bu ahlâki bir ideal, kendinden sorumlu, kendi kendini denetleyen akıl ideali üzerinde temelleniyor. Burada aynı zamanda bir özgürlük, özerk, kendi kendini üreten düşünce ideali olan bir akılcılık ideali söz konusu.

(2) Tabloya bir başka ahlâki unsur daha girmiştir. Benim gündelik yaşamın onaylanması diye tanımladığım, bizim için önemli olanın, iş ve aile, üretim ve yeniden üretim yaşamı olduğu duygusu da, buna can alıcı bir katkıda bulunmuştur. Çünkü hep daha bolluk içinde yaşamanın koşullarım yaratmaya ve sıkıntıları hep daha geniş bir ölçekte ortadan kaldırmaya görülmemiş ölçüde önem vermeye itti bu. Francis Bacon, daha 17. yüzyılın başında, geleneksel Aristotelesçi bilimleri "insanoğlunun durumunu iyileştirmek yolunda" hiçbir katkıda bulunmadıkları için eleştirmişti.[53] Bacon, onların yerine doğruluk kıstası araçsal etkililik olan bir bilim modeli önerdi. Bir şeyleri değiştirmek için müdahale edebildiğinizde bir şey keşfettiniz demektir. Modern bilim bu açıdan esas olarak Bacon'ın devamı niteliğinde. Ama Bacon'ın önemi bu yeni bilimin arkasındaki dürtünün yalnız epistemolojik değil, aynı zamanda ahlâki olduğunu bize hatırlatması.

Biz bugün Bacon'ın vârisleri olarak, örneğin açlara ya da su taşkınlarından zarar görenlere yardım amacıyla büyük uluslararası kampanyalara girişiyoruz. Uygulama mükemmelden uzak olsa da, doğaya aktif müdahale öncülünden yola çıkıyor olsak da, bugün evrensel bir dayanışmayı en azından kuramsal olarak kabul etmiş durumdayız. İnsanların kasırgaların ve kıtlığın kurbanları olabileceğini kabul etmiyoruz. Bunları ilke olarak düzeltilebilir ya da kaçınılabilir felaketler olarak değerlendiriyoruz.

Bu uygulamaya dönük ve evrensel yardımseverlik de araçsal akla önemli bir yer veriyor. Araçsal aklın yaşamımızda tuttuğu yere estetik ve yaşam biçimi temelinde tepki duyanlar (ve 18. yüzyıldan bu yana protestoların büyük bölümü bu gerekçelerle ifade edilmiştir), araçsalcılığın savunucuları tarafından ahlâki olarak duyarsız ve yaratıcılıktan yoksun ol-

53. Francis Bacon, *Novum Organum,* I.73, çeviri *Francis Bacon: A Selection of His Works,* der. Sydney Warhaft (Toronto: Macmillan, 1965), s. 350-351'den.

makla, kendi estetik duyarlılıklarını zor durumdaki kitlelerin yaşamsal gereksinimlerinin üstünde tutmakla suçlanırlar.

Yani araçsal akıl bize kendi zengin ahlâki temeliyle birlikte ulaşıyor. Yalnızca fazla gelişmiş *libido dominandi*'den güç aldığı hiçbir biçimde doğru değil. Bununla beraber genellikle daha geniş denetim ve teknolojik egemenlik kurma hedefine yarar sağlar görünüyor. Zengin ahlâki temelin geri kazanılması. araçsal aklın böyle olması gerekmediğini ve gerçekte böyle yaparak -kendini gerçekleştirmenin daha benlikmerkezci biçimlerinin sahicilik idealine zarar vermesine benzer biçimde- çoğu zaman bu ahlâki temele zarar verdiğini gösterebilir.

Bu geri kazanmanın neyi içereceği esas olarak sahicilik durumundakiyle aynı. Göz önünde tutulması gereken iki grup koşulu bir araya getirmemiz gerekiyor. (a) Söz konusu ideallerin gerçekleşme koşullarını hazırlayan yaşam koşullarını belirleyerek (b) ideallerin etkin biçimde gerçekleştirilmesinin nereye varacağını saptayabiliriz.

Bu tür bir düşüncenin neyi içerdiğini tıbbi bakım konusunda önemli bir örnekle görebiliriz. (a) koşulunda bağlantısız akıl idealinin, aslında öyle olduğu halde insan unsurunun bir sureti olarak değil, sadece bir ideal biçiminde ele alınması gerektiğini görüyoruz. Biz insanlar, diyalojik koşullarda yaşayan, özellikle insani bir biçimde zamandaki yerimizi dolduran, yani yaşamımızı arkamızdaki geçmişi geleceğe ilişkin tasarılarımıza bağlayan bir öykü olarak anlamlandıran cisimleşmiş failleriz. Bu şu anlama geliyor, (b) bir insana, insana yakışır biçimde davranmak istiyorsak, onun bu cisimleşmiş, diyalojik, zamansal doğasını göz önünde bulundurmalıyız. Araçsal aklın, hastanın bir insan olduğunu unutan, tedavinin onun öyküsüyle ilgisini ve umut ya da kedere yol açan etkenleri, hastayla tedavisini yürüten kişi arasındaki ilişkiyi görmezden gelen tıbbi uygulama gibi olumsuz uzantılarına, bizzat araçsal aklın bu uygulamalarının gerekçesini oluşturan ahlâki iyilikseverlik te-

meli adına karşı çıkılmalıdır.[54] Ancak, teknolojinin burada neden önem taşıdığını anlamalıyız ki kendiliğinden sınırlanarak tıbbi etik çerçevesine oturabilsin.

Burada bizim yapmaya çalıştığımız teknolojiyi alternatif bir çerçeveye oturtmak. Teknolojiyi salt denetimi sürekli arttırmayı, ona direnen doğanın sınırlarını giderek daraltmayı amaçlayan ve galiba bir güç ve özgürlük duygusundan beslenen bir girişim olarak uygulamaya dönük yardımseverlik etiğinin ahlâki çerçevesi içinde anlamaya başlamamız gerekiyor. Ki bu çerçeve aynı zamanda araçsal aklın bizim için bu denli önemli olmasının kültürümüzdeki kaynaklarından biri. Ama bu yardımseverliği de insan unsurunu doğru dürüst kavrayan bir çerçeveye oturtmalı, nesneleştirilmiş bir makinede ikamet eden bağlantısız bedensiz akıl hayaletiyle ilişkilendirmekten vazgeçmeliyiz. Bu bağlantısız akıl idealiyle teknolojiyi de ilişkilendirmeliyiz, ama insanın özünün çarpıtılmış bir fotoğrafı olarak değil, bir ideal olarak. Gerçek, etten kemikten insana yönelik yardımseverlik etiğinin hizmetinde teknoloji; çok farklı bir düşünce ortamında yaşayan varlığın az rastlanır, takdire layık bir başarısı olarak teknolojik, hesaplamaya dayalı düşünce biçimi: Araçsal aklı bu çerçevelerin dışında yaşamak teknolojimizi çok farklı biçimde yaşamak anlamına gelecektir.[55]

---

54. Benner ve Wrubel, *The Primacy of Caring* 'de yer alan etkileyici tartışmadan çok yararlandım. Bu yapıt, burada tartıştığım türden araçsal akla yeni bir çerçeve çizilmesine felsefenin ne kadar katkıda bulunabileceğini gösteriyor.

55. Burada almaşık bir çerçeveye oturtma açısından ortaya koyduğum konu zaman zaman denetim açısından sunuluyor: Teknolojimiz alıp başını gidiyor mu, yoksa biz onu denetleyebiliyor, amacımıza uyduruyor muyuz? Bu biçimde formüle etmenin sakıncası açık. Bu formülasyon tamamen tahakküm çerçevesinde kalıyor ve teknolojiyi yaşantımızda tamamıyla farklı bir yere oturtmamıza izin vermiyor. Teknolojinin en üst noktasına ulaşmak teknolojiye karşı araçsal bir tavır takınmak anlamına gelir, tıpkı ondan yararlanarak onun dışındaki her şeye takındığımız tavır gibi. Bu formül, teknolojiyi, araçsal olmayan bir tutuma, örneğin tıbbi bakım etiğine ya da saf düşünce kapasitemizin işlenmesi imkânına oturtma olanağı sağlamıyor. Bu konu için bkz. William Hutchinson, "Technology, Community and the Self", doktora tezi, McGill Üniversitesi, 1992.

Yukarıda belirtilen tüm nedenlerle tahakkümcü tavır yönünde bir kayma varsa da, hiçbir şey bizim teknolojiyi bu biçimde yaşamak *zorunda* olduğumuzu söylemiyor. Diğer seçenekler de açık. Burada karşılaştığımız manzara, bu farklı çerçeveleme seçeneklerinin çekiştiği bir mücadele. Sahicilik konusunda çekişme kendini gerçekleştirmenin tatsız ve bütünlüklü tarzları arasındaydı; burada ise farklı çerçeveler karşı karşıya geliyor. Bir kez daha, içinde bulunduğumuz kötü hali, sonunda (bizi bakış açımıza bağlı olarak mutlu edecek ya da üzecek bir biçimde) sürekli artan teknolojik denetim dürtüsü üretmeye mahkûm olarak görmek yerine, mücadeleye açık, muhtemelen sonu olmayan bir mücadele alanı olarak görmeyi öneriyorum.

Bu mücadelede ahlâki kaynaklarımızı anlamak işe yarayabilir, oysa burada da yandaşlar ile karşıtlar arasındaki kutuplaşmış tartışma bizi önemli kaynaklardan yoksun kalma durumunda bırakıyor. Burada bir geri kazanma çabası bu nedenle değerli. İnsanları kalben ve zihnen kazanmak için yapılan bu savaşta ona düşen bir rol var.

Ama şu da var ki bu düşünce savaşı toplumsal örgütlenme tarzlarına ilişkin siyasal mücadelelere sıkı sıkıya bağlı; bu mücadeleler söz konusu düşünce savaşının hem nedeni hem de sonucu durumundalar. Atomcu ve araçsalcı bir eğilimin oluşması ve sürdürülmesinde kurumlarımızın oynadığı önemli rol göz önüne alınırsa, başka türlü de olamaz. Böylece son bölümde, en başta özetlediğim üçüncü sıkıntıyı ele almak istiyorum.

Bu çerçeve tartışmasında Heidegger'den çok yararlandım; bkz. "The Question Concerning Technology," *The Question Concerning Technology, and Other Essays,* İng. çev. William Lovitt (New York: Garland Publishers, 1977). Heidegger'in, bunda ve başka yazılarında benim alternatif bir çerçeve diye sözünü ettiğim şeyi ortaya koyduğunu düşünüyorum. Bkz. bu düşünceyi ilginç ve çok ayrıntılı biçimde ve yine Heidegger'e dayanarak geliştiren Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life.*

Önceki bölümde, teknoloji toplumunun kurumlarının, araçsal aklın gittikçe derinleşen hegemonyasını bize kaçınılmaz olarak dayatmadığını öne sürdüm. Ama, kendi akışına bırakılırsa bizi bu yöne itme eğiliminde oldukları açık. Projenin genellikle bu kurumların tamamını aşma biçiminde konmasının nedeni bu. Bu türden bir hülya klasik Marksizm tarafından öne sürüldü ve Leninizm tarafından bir noktaya kadar hayata geçirildi. Amaç piyasadan kurtulmak ve ekonominin tüm işleyişini Marx'ın deyimiyle "birleşmiş üreticilerin" bilinçli denetimine bırakmaktı.[56] Bürokratik devlet olmadan da yapabiliriz umudunu taşıyanlar da var.

Bu umutların hayalcilik olduğu ortaya çıktı. Komünist toplumların yıkılışı birçok kişinin öteden beri hissettiği şeyi sonunda inkâr edilemez kıldı: Sanayi toplumunda bir tür piyasa mekanizması ekonomik verimlilik için kesinlikle, özgürlük için de muhtemelen kaçınılmazdır. Bazı Batılılar bu dersin sonunda alınmış olmasından mutlu, Soğuk Savaş'ın bitişini kendi ütopyalarını, devletin sınırlı bir role itildiği, baştan başa gayri şahsi piyasa ilişkileri tarafından düzenlenen özgür toplum ütopyasını, yüceltmenin bahanesi yapıyor. Ama bu da aynı derecede gerçekçilikten uzak. İstikrarın ve dolayısıyla verimliliğin devletin ekonomiden bu büyük çaplı çekilişine karşın sürmesi olanaksız, ayrıca eşitsizlikleri ve sömürüyü telafi etmeye dahi uğraşmayan vahşi kapitalizmin besleyeceği rekabetçi ortamda özgürlüğün de uzun süreli olabileceği şüpheli.

Komünizm ile birlikte gömülmüş olması gereken şey, modern toplumların ister ortak iradeyle planlamaya, isterse serbest piyasa bölüşümüne dayalı olsun, tek bir ilkeyle yö-

56. "Bu alanda özgürlük sadece, toplumsallaşmış insanın, birleşmiş üreticilerin doğanın kör güçlerinin hâkimiyeti altında olmak yerine doğayla etkileşimlerini akılcı bir biçimde düzenlemelerinden, onu ortak denetimleri altına sokabilmelerinden ibaret olabilir." *Capital,* c. III (New York: International Publishers), s. 820, (*Kapital,* c. 3, çev. A. Bilgi, Sol Y., 1990).

netilebileceği inancıdır. Aslında bize düşen, özgür ve saygın bir toplum için hepsi de önemli olan, bununla birlikte birbirini engelleme eğilimi de olan birden çok işleyişi kendi kendine ket vurmayacak biçimde birleştirmektir: Piyasa bölüşümü, devlet planlaması, ihtiyaçların kolektif olarak karşılanması, bireyin haklarının savunulması, ve etkin demokratik inisiyatif ve denetim. Kısa vâdede öbür dört öğenin her biri maksimum piyasa "verimliliği"ni sınırlayabilir; uzun vâdede ise bu öğelerin marjinalleşmesinden ekonomik başarı belki ama, adalet ve özgürlük kesinlikle zarar görecektir.

Piyasayı yok edemeyiz, ama kendimizi tümüyle piyasalara göre de ayarlayamayız. Piyasaları sınırlamanın bedeli yüksek olabilir; ama hiç sınırlamamak öldürücüdür. Çağdaş bir toplumu yönetmek birbirini törpüleme eğilimi içinde olan gerekler arasında sürekli bir denge oluşturmak, eski denge noktası engelleyici hale geldiğinde de mütemadiyen yeni yaratıcı çözümler bulmak demektir. Durumun doğası gereği hiçbir zaman nihai bir çözüm bulunamaz. Bu açıdan siyasal durumumuz yukarıda betimlediğim olumsuz kültürel durumumuzu andırıyor. Farklı görüşler, modernliğin anahtar ideallerinin oturtulduğu farklı çerçevelemeler arasında süren kültürel mücadele, kurumsal düzeyde, ortak yaşamımızı düzenlediğimiz farklı fakat birbirini tamamlayan yöntemlerle koşut: Refah devletinin kolektif yardımları piyasanın etkinliğini düşürebilir; etkin bir devlet planlaması birey haklarını tehlikeye sokabilir; devletin ve piyasanın birlikte işleyişi demokratik denetimi tehlikeye düşürebilir.

Ama burada koşutluktan öte bir şey var. Belirtmiş olduğum gibi bir bağlantı sözkonusu. Piyasanın ve bürokratik devletin işleyişi dünyaya ve başkalarına karşı atomcu ve araçsalcı bir tutumu benimseyen çerçeveyi güçlendirme eğiliminde. Bu kurumların kolayca ortadan kaldırılamamasının, ebediyen onlarla birlikte yaşamak zorunda olmamızın, kültürel mücadelemizin sonu olmayan, çözümsüz yapısıyla büyük ilgisi var.

Kesin bir zafer olmamasına karşın zemin kazanma ya da kaybetme söz konusu. Bunun anlamı önceki bölümde verdiğim örnekte görüyor. O örnekte münferit topluluklar ya da grupların ekolojik tahribata karşı sürdürdükleri savaşımın, toplumun bütününde doğal çevrenin korunması amacına ilişkin ortak bir anlayış; bir sağduyu oluşana dek kaybedilmeye mahkûm olduğunu belirtmiştim. Başka bir deyişle, araçsal aklın dörtnala giden hegemonyasını geri döndürebilecek güç, (doğru türden) demokratik inisiyatiftir.

Ancak bu bir sorunu da barındırıyor; çünkü, piyasa ve bürokratik devletin birlikte işleyişinin demokratik inisiyatifi zayıflatma eğilimi var. Bu noktada üçüncü sıkıntıya dönüyoruz: Tocqueville'in toparladığı biçimiyle, modern toplumun belirli koşullarının demokratik denetim isteğini zayıflattığı, insanların "büyük bir vekil güç" tarafından yönetilmeyi kolayca kabul eder olması korkusuna.

Tocqueville'in daha çok geleneksel tiranlıktan ayırmak için çizdiği yumuşak despotluk tablosu bile geleneksel anlamda çok despotça kalır. Modern demokratik toplumlar bundan çok uzak görünüyor; bu toplumlar protestolarla, özgür inisiyatiflerle ve otoriteye karşı pervasız kafa tutmalarla dolu; gerçekte hükümetlerin yönetilenlerin öfkesinden ve aşağılamasından ödü kopuyor; çünkü, bunlar yönetenlerin uzak duramayacağı seçim sandıklarına yansıyor.

Ama eğer Tocqueville'in korkusunu biraz farklı kavrarsak, o zaman yeterince gerçekçi görünüyor. Tehlike fiili bir despotça denetim değil, parçalanma -yani, ortak bir amaç oluşturma ve ona yönelme olanağını gün geçtikçe yitiren bir halk. İnsanlar kendilerini giderek daha atomcu bir tarzda görmeye başladıkça, başka biçimde söylersek, ortak projelerde kendini öbürlerine daha az bağlı hissettikçe parçalanma ortaya çıkıyor. Bazı ortak projelerde başkalarıyla ilişkide olduklarını hissedebiliyorlar ama bunlar bütün toplumu ilgilendirmeyen, daha çok küçük gruplar içinde kalan projeler. Örneğin, yerel bir top-

luluk, bir etnik azınlık, aynı din ya da ideolojiye inananlar, belli bir çıkarı savunanlar gibi.

Bu parçalanma kısmen sempati bağlarının zayıflamasıyla, kısmen de demokratik inisiyatifin kendisinin başarısız olmasıyla kendi kendini besleyerek ortaya çıkar. Çünkü demokratik seçmenler bu anlamda ne kadar bölünmüşse, politik enerjilerini o kadar, aşağıda açıklamaya çalışacağım yolla, kendi küçük gruplarını savunmaya aktarırlar ve demokratik çoğunlukları herkesin anladığı programlar ve politikalar etrafında yönlendirmek o kadar olanaksız hale gelir. Canavar devletin karşısında seçmenlerin bir bütün olarak savunmasız olduğu; iyi örgütlenmiş ve bütünleşmiş bir gruplaşmanın belki de bir gedik açmakta başarılı olabileceği duygusu yaygınlaşıyor, ama çoğunluğun ortak bir proje geliştirebileceği ve bunu sonuçlandırabileceği fikri ütopik ve safça görünüyor. Zaten azalmakta olan başkalarına duyulan sempati, birlikte hareket etme deneyiminin olmamasıyla daha da zayıflıyor ve umutsuzluk duygusu bunun zaman kaybı olarak görülmesine neden oluyor. Bu tabii ki durumu umutsuz *kılıyor* ve kısır döngü başlıyor.

Bu yolda giden bir toplum da, güneyimizdeki (Kanada'nın güneyindeki - ç.n.) büyük cumhuriyete bakarsak açıkça görebileceğimiz gibi, bir anlamda çok demokratik, yani eşitlikçi ve otoriteye karşı eylem ve meydan okuma dolu olabilir. Siyaset, yukarıda belirttiğim gibi, başka bir biçim almaya başlar. Öbürleri körelirken hâlâ güçlü biçimde paylaşılan ortak amaçsa, toplumun hakların korunması yönünde örgütlenmesidir. Hukukun hâkimiyeti ve haklara sahip çıkılmasının "Amerika'ya özgü" bir şey olduğu düşünülür; yani güçlü bir ortak bağlılığın hedefleri olarak görülür. Watergate skandalına karşı, bir başkanın düşmesiyle sonuçlanan, olağanüstü tepkiler bunun bir kanıtıdır.

Buna paralel olarak siyasal yaşamın iki yanı gittikçe daha çok dikkat çekiyor. Birincisi, gittikçe daha çok şey hukuk savaşına dönüyor. İlk kalıcı haklar bildirisine sahip olanlar Ame-

rikalılardır. Bu bildiriye bugüne kadar ayrımcılığa karşı maddeler eklendi ve kalıcı maddeleri ihlâl ettiği düşünülen yasalara ya da özel düzenlemelere mahkemelerde karşı çıkılarak Amerikan toplumunda önemli değişiklikler yapıldı. 1954'te okullardan ırk ayrımını kaldıran ünlü "Brown-ABD Eğitim Dairesi" davası buna güzel bir örnek. ABD'nin siyasal yaşamı, son 10-20 yıldır yüksek yargı gücüne kanalize olmuş durumda. Başka toplumlarda gerekli tartışmalar yapıldıktan ve bazen de karşıt görüşler arasında bir uzlaşma sağlandıktan sonra yasamaya bırakılan konular ABD'de konu hakkında anayasanın ışığı altında karar verecek olan adli mercilere bırakılıyor. Kürtaj böyle bir konu. Kürtaj yasasını önemli ölçüde liberalleştiren 1973'teki "Roe-Wade" davasından bu yana muhafazakârların çabası, kararı bozdurmak için mahkemeyi ayarlamak yönünde, ki bu yeni yeni meyvelerini vermeye başlıyor. Sonuç, yüksek yargı düzeyinde siyaset yapmaya şaşırtıcı bir entelektüel çaba yöneltilmesiyle, hukuk fakültelerinin toplumsal ve siyasal düşüncenin dinamik merkezleri durumuna gelmesi; ve önceleri başkanın atadıklarının senatoda onaylamasından ibaret olan görece tekdüze -en azından partizanlık içermeyen- Yüksek Mahkeme atamalarının neden olduğu muazzam savaşım.

Yüksek yargı düzeyinde politikanın yanısıra ve onunla iç içe Amerikalıların enerjisi çıkar ya da taraftarlık politikasına yöneldi. İnsanlar kendilerini tek bir konuya yönelik kampanyalara kaptırıyor ve savundukları dava uğruna canla başla çalışıyor. Kürtaj tartışmalarının iki tarafı da bunun iyi birer örneği. Siyasal yaşamın bu yanı ilkini bastırıyor, çünkü mücadelenin bir yanı hukuksal, ama aynı zamanda lobi çalışmalarını, kitlelerin düşüncesini yönlendirmeyi ve seçim kampanyalarına hedef adayın lehinde ya da aleyhinde müdahale etmeyi içeriyor.

Bütün bunlar bir sürü eylem gerektiriyor. Bunların olageldiği bir toplum despotluk değildir. Ama siyasal yaşamın bu iki yanının gelişmesi kısmen sonuç, kısmen neden olarak bir

üçüncüsünün körelmesiyle ilişkili. Politik yaşamın bu üçüncü yanı sonuç alınabilecek anlamlı programlar çevresinde demokratik çoğunlukların oluşturulmasıdır. ABD'de siyasal manzara bu açıdan berbat. Başlıca adaylar arasındaki tartışma gittikçe daha kopuk, demeçler daha çok kendi taraftarlarını hoş tutmaya yönelik oluyor; iletişim, giderek daha çok, son zamanların modası "cımbızlama [*sound bytes*]" ile sağlanıyor,* verilen sözler gülünç ölçüde inanılmaz ("gözlerime bakın dediğimi anlarsınız [*read my lips*]") ve insanlarla alay edercesine çoğu da tutulmuyor; ama rakibe saldırı giderek daha düzeysizleşiyor ve görünüşe bakılırsa bunun yaptırımı da yok. Aynı zamanda, bunu tamamlayıcı bir olgu var ki, o da, ulusal seçimlerde seçmen katılımının düşmesi, yakınlarda seçmen sayısının yüzde ellisi sınırına vardı ki, bu öbür demokratik toplumlardaki oranın çok altında.

Bu dengesi bozulmuş sistemin lehinde bir şeyler, aleyhinde ise belki de çok şey, söylenebilir. Uzun vadeli istikrarı konusunda kaygılanılabilir, işlevselliğini gittikçe yitiren temsili sistemin yurttaşlar üzerinde neden olduğu yabancılaşma, özelçıkar politikasının büyük enerjisi ile telafi edilebilir mi diye düşünülebilir? Bu tür politikanın meselelerin çözümünü zorlaştırdığı da söylenmiştir. Hukuki çözümlerde genellikle kazanan tümüyle kazanır; kazanırsın ya da kaybedersin. Özellikle haklara ilişkin hukuki kararları "ya her şey ya da hiçbir şey" tarzında alma eğilimi vardır. Hak kavramı, söz konusu olan gerçekten bir haksa, tamamen kullanılabilmesini gerektirir, değilse hiçbir şey gerektirmez. Yine kürtajı örnek verebiliriz. Mesele, ceninin haklarına karşı annenin hakları olarak görüldüğünde birinin sınırsız dokunulmazlığı ile öbürünün dizginsiz özgürlüğü arasında pek fazla seçenek kalmaz. Meseleyi hukuksal olarak çözme eğilimi, karşılıklı kampanyaları daha

* Politikacıların, fikirlerinin bağlamından koparılarak aktarılmasını önlemek için özellikle sloganlarla konuşması kastediliyor (ç.n.)

da uç kutuplara çekiyor ki, bu da uzlaşma olasılıklarının önünü ciddi biçimde kapatıyor.[57] Bu eğilimin aynı zamanda, belirli meseleleri, bazı özveriler ve güçlükler içeren, üzerinde geniş, demokratik uzlaşma gerektiren önlemleri dile getirmeyi güçleştirdiği de öne sürülebilir. Bu belki de ABD'nin süregelen, akıllı bir sanayi politikası izleyerek, inişe geçen ekonomik durumuyla uzlaşma sorununun bir parçası.[58] Ama yine dediğime geldi: Bu türden politikalar hâkim konumda olunca bazı ortak projelerin harekete geçirilmesi daha da güçleşiyor.

Bunun gibi dengesiz sistemler parçalanmayı hem yansıtıyor hem de kalıcılaştırıyor. Bu sistemin ruhunda hasmane bir yan var: Burada yurttaş etkinliği, bütün herkes için sonuçları ne olursa olsun, haklarını alabilme yeteneğinden oluşuyor. Hem hukuksal geri kazanma hem de tek bir sorunda odaklanan politika bu tutumla hareket ediyor ve ona daha da güç katıyor. Şimdi, ekoloji hareketinin son zamanlardaki durumuna ilişkin yukarıdaki örneğin ortaya koyduğu şey, piyasa ve bürokrasinin içine düştüğü sürüklenmeye karşı durmanın tek yolunun ortak bir demokratik amaç oluşturmak olduğu. Fakat parçalara ayrılmış bir demokratik sistemde gerçekleştirilmesi güç olan da bu işte.

Parçalanmış bir toplum, üyelerinin içinde bulundukları siyasal toplumla kendilerini özdeşleştirmekte gittikçe daha çok

57. Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), bunun, Amerikalıların bu konudaki kararlarını, öbür Batı toplumlarıyla karşılaştırıldığında nasıl değiştiğini gösterir.

58. Konunun demokratik istikrara ilişkin yanını "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," *Liberalism and the Moral Life,* der. Nancy Rosenblum, (Cambridge: Harvard University Press, 1989)'da ele aldım. Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12 (Şubat 1984)'te Amerikan siyasetinin bu dengesi bozulmuş pakete kayışına ilişkin güzel bir değerlendirme var. Amerikan sistemi ile Kanada'nın sisteminin bu açıdan karşılaştırmasını "Alternative Futures," *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada,* der. Alan Cairns ve Cynthia Williams (Toronto: University of Toronto Press, 1985)'te yaptım. Bu Amerikan siyasal kültürünün güzel bir eleştirisi R. Bellah ve d. *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985) ve *The Good Society* (Berkeley: University of California Press, 1991)'de var.

güçlük çektiği toplumdur. Bu özdeşleştirme eksikliği, insanların toplumu salt araçsal gözle gördüğü, atomcu bir bakışı yansıtabilir. Aynı zamanda atomculuğu kalıcılaştırabilir; çünkü, etkin bir ortak hareketin olmaması insanları kendisine döndürür. Bugün ABD'de en yaygın toplumsal felsefenin usulen yansızlığı tercih eden liberalizm olmasının nedeni belki de bu. Atomcu bakış açısıyla çok kolay birleşen bu yan tutmayan liberalizmden daha önce (II. bölümde) söz etmiştim.

Şimdi görüyoruz ki parçalanma atomculuğu bir başka yolla daha körüklüyor. Piyasa ve bürokratik devlete sinmiş olan atomculuk ve araçsalcılık eğilimine karşı tek etkin karşı koyma yolu, demokratik hareket yoluyla etkin bir ortak amacın oluşturulması olduğu için parçalanma gerçekte bu eğilime direnmemizi engelliyor. Politik olarak etkin çoğunluklar oluşturma kapasitesini kaybetmek demek, ırmağın ortasında küreğini kaybetmek demektir. Kaçınılmaz olarak akıntıyla sürüklenirsin; bu örnekte bu, çerçevesini atomculuk ve araçsalcılığın oluşturduğu bir kültüre sürüklenmek demek.

Direnme politikası demokratik irade oluşturma politikasıdır. Teknolojik uygarlığın, kendilerini seçkinci bir tavra yakın hisseden muhaliflerine karşı biz zamanımızın kültürel mücadelesinde yer alma yolundaki ciddi bir girişimin, demokrasinin güçlendirilmesi politikasının desteklenmesini gerektirdiğini görmeliyiz. Teknolojinin çerçevesinin yeniden çizilmesine yönelik politik girişim, parçalara ayrılmaya direnmeyi ve bu eğilimi geri çevirmeyi kaçınılmaz olarak içeriyor.

Ama parçalanmayla nasıl savaşılır? Kolay değil, ayrıca her yerde geçerli bir reçetesi yok. Özel duruma çok fazla bağlı. Ama parçalanma insanların kendilerini artık içinde yaşadıkları siyasal toplumla özdeşleştirmemeleri ya da bir şeye ait olma duygularını başka bir yöne kaydırmaları ya da bu duygularının tümüyle çürümesi noktasına varır. Ve siyasal güçsüzlük deneyimiyle de beslenir. Ve bu iki gelişme karşılıklı olarak birbirini güçlendirir. Silikleşen siyasal kimlik etkin bir se-

ferberliği güçleştirir ve çaresizlik duygusu yabancılaşmayı besler. Burada bir kısırdöngü olasılığı var, ama biz onun doğurgan bir döngü olabileceğini de görebiliyoruz. Başarılı bir ortak hareket bir güçlülük duygusu verebilir ve siyasal toplumla özdeşleşmeyi güçlendirebilir.

Bu, burada başarılı olmanın yolu başarılı olmaktır demeye benzedi. Yararı yoksa da yanlış bir şey değil. Bir şeyler daha ekleyebiliriz. Güçsüzlük duygusunun önemli kaynaklarından biri, büyük ölçekli, merkezi, bürokratik devletler tarafından yönetiliyor olmamız. Bu duyguyu hafifletebilecek bir şey, Tocqueville'in görmüş olduğu gibi, iktidarın ademimerkezileştirilmesi. Dolayısıyla, federal sistemde olduğu gibi, genel olarak iktidarın devredilmesi ya da bölüşülmesi, özellikle de merkezileşmekten kaçınma ilkesi temelinde olursa demokratik güçlenme açısından çok yararlı olabilir. İktidarın devredildiği birimler, üyelerinin yaşamında zaten topluluk olarak varsa bu daha çok geçerlidir.

Bu açıdan Kanada çok şanslı. Üyelerinin kendilerini özdeşleştirdikleri yöresel topluluklar eyaletlerle örtüşürken, bunlar arasındaki büyük çeşitlilik sayesinde federal sistemimizin, ABD'nin daha merkeziyetçi modeline kayması önlendi. Öyle görünüyor ki başarısız olduğumuz nokta bu yöresel toplulukları bir arada tutacak ortak bir anlayış yaratmak. Dolayısıyla başka bir tür güç kaybıyla karşı karşıyayız. Geniş devlet tamamen tepkisiz kaldığında yaşanan türden değil, büyük güçlerin gölgesinde yaşayan daha küçük toplumların kaderi olan türden bir durum bu.

Bu Kanada'daki çeşitliliğin gerçek doğasını anlama ve kabul etmede yapılan büyük bir hata. Kanadalılar kendi farklılık imgelerini kabul etmede hep çok başarılı oldu, ama bu imgeler trajik biçimde gerçekten var olan duruma denk düşemedi. Bu başarısızlığın, Amerikan modelinin önemli bir unsurunun, bir haklar sözleşmesi çevresinde yüksek yargıya yapılan başvuruların burada da önem kazanması sırasında ortaya çıkması

belki de rastlantı değildir. Gerçekte, Kanada vatandaşı olmanın simgelerinden biri olmuş bir sözleşmenin yeknesak bir uygulamasında diretmenin Meech Lake sözleşmesi-nin red-dedilmesinin, dolayısıyla ülkenin bölünme tehlikesiyle karşı karşıya gelmesinin önemli bir nedeni olduğu ileri sürülebilir.[59]

Ama benim buradan varmak istediğim genel nokta, modernliğe ilişkin farklı kaygıların iç içe geçmiş olmaları. Teknolojinin etkin biçimde yeni bir çerçeveye oturtulması, piyasa ve bürokratik devletin doğurduğu atomculuk ve araçsalcılık yönündeki sürüklenmeyi tersine çevirmek için ortak siyasal eylem gerektiriyor. Bu ortak eylem de parçalanma ve güçsüzlüğün üstesinden gelmeyi gerektiriyor -yani, Tocqueville'nin ilk olarak tanımladığı kaygıya geldik, demokrasideki vekil güce kayma eğilimi. Aynı zamanda, atomcu ve araçsalcı tutumlar sahiciliğin daha bayağı ve sığ biçimlerinin ortaya çıkmasının da başlıca etkenleri, dolayısıyla yeni bir çerçeveye oturtma çabasına girmiş etkin bir demokratik yaşamın bu noktada da olumlu bir etkisi olacaktır.

Durumumuz bizi farklı düzeylerde -düşünsel, manevi ve siyasal- karmaşık bir mücadeleye çağırıyor görünüyor. Bunlardan kamu alanında gerçekleşen tartışmalar çok sayıda kurumsal yapıyla -hastane ve okul gibi- bağlantılı, çünkü buralarda teknolojiyi bir çerçeveye oturtma meselesi somut bir biçimde yaşanıyor ve yine buralarda bu tartışmalar teknolojinin rolü, sahiciliğin gerekleri ve bunun da ötesinde insan yaşamının biçimi ve kozmosla ilişkisini kuramsal düzeyde tanımlama çabalarını besliyor ve onlar tarafından besleniyor.

Ama bu çok yönlü tartışmanın yararlı olması için modernlik kültürünün sığ ve tehlikeli şeylerin yanısıra müthiş şeyler de içerdiğini görmek gerekir. Pascal'ın insanoğlu için söylediği gibi, modernliğin hem *misère* (sefalet) hem de *grandeur* (ih-

59. Bu konuyu "Shared and Divergent Values," (*Options for a New Canada,* der. Ronald Watts ve Douglas Brown, Kingston: Queen's University Press, 1991)'de derinlemesine inceledim.

tişam) boyutu vardır. Ancak her iki boyutu da kucaklayan bir görüş çağımızı çarpıtılmamış bir biçimde kavramamızı sağlar.